

Revista de
FILOSOFÍA
de la Universidad de Costa Rica

Número 166
Volumen LXIII
Mayo - Agosto 2024

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor

Dr. Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica ₡12 240.00

Número suelto:

Costa Rica ₡3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: Sin título "Retrato de Yolanda Oreamuno Unger", Margarita Bertheau Odio, (Acuarela sobre papel, 39x28, 1943). Museo de Arte Costarricense.

Revista
105

R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses.

BUCR



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *Academic Search Complete*
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)*
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana*
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- *DIALNET*
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)
- *The Philosopher's Index*
- *Latindex*
- *Sociological abstracts*
- *Informe Académico*
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR*
- *Philosopher's Index*
- *Sociological Abstracts*

<https://www.ebsco.com/es>
<https://www.base-search.net>
<https://biblat.unam.mx/es/>
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.cihcu.unam.mx:8000/ALEPH>
<https://dialnet.unirioja.es>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.philinfo.org
www.latindex.org
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
<https://www.latindex.org/latindex/>

<https://miar.ub.edu>
<https://philindex.org>
<https://proquest.libguides.com/home>

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LXIII

Mayo - Agosto 2024

Número 166
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Margarita Bertheau Odio. Sin título
(Retrato de Yolanda Oreamuno Unger).....7-8

I. Artículos

1. Francisco Castillo Gómez. "Centro de Confinamiento del Terrorismo:
un análisis filosófico a través de la arquitectura, la tecnología y la espacialidad" 9-26
2. Arantza Monserrat García Durán. "Perspectiva estética de la muerte y la vida
en el filme *El séptimo sello* de Ingmar Bergman" 27-34
3. Stuart Chavarria Chinchilla. "El resurgimiento del poder soberano frente a la pandemia" 32-62
4. Yuliana Hidalgo Aguilera. "Filosofía de la existencia.
Observaciones sobre *Mi primer testamento* de Constantino Láscaris" 63-77
5. Daniel Fallas Fernández. "El lugar del arte: entre el cielo despoblado y la Cruz
(Una interpretación a partir de la *Fenomenología del Espíritu*)" 79-90
6. Carlos Alberto Navarro Fuentes. "Kuhn y Feyerabend.
Por una ciencia humanística, plural y abierta" 91-104
7. Jason Andrey Bonilla Pereira. "Ensayo brassieriano sobre ruido: anti-estética del *noise*,
normatividad negativa y metafísica de la extinción" 105-128

II. Dossier:

Historia conceptual: reflexiones desde los márgenes

1. Margrit Pernau. "De la moralidad a la psicología.
Conceptos de emoción en urdu, 1870-1920" 137-152
2. Felix Alejandro Cristiá. "El monumento como archivo conceptual de un discurso político.
Un análisis filosófico desde la historia conceptual" 153-165
3. Isabella Consolati. "Algorithms and conceptual history" 167-176

III. Crónicas

1. Zuyen Wabe. "Sobre los animales y el primer escolio de la proposición XXXVII
de la cuarta parte de la *Ética*" 179-184
2. Cynthia Molina Rodríguez. "Diálogos en la eternidad:
Un Homenaje filosófico a Giordano Bruno" 185-188

3. Arnoldo Mora. "La filosofía latinoamericana de liberación en Dussel"..... 189-190

IV. Traducciones

1. Amy Ireland. "Al lado de una estatua fría" 193-201
2. Ray Brassier. "Aquello que no es:
filosofía como entrelazamiento entre verdad y negatividad" 203-212

V. Recensiones

1. David Durán. "*Vivir juntas: cohabitación en Jacques Derrida*". (Diego Soto Morera. San José: Arlekin, 2022. 312 páginas) 215-217
2. Pedro H. J. Nardelli. "*Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*". (Søren Mau. Londres: Verso, 2023. 325 páginas) 219-223
3. Mercedes Montoro Araque. "*Las catástrofes y los elementos. Historia cultural*". (José Antonio González Alcantud. Granada: EUG, 2022. 296 páginas) 225-231

Requisitos para la presentación de manuscritos. 233-235

Sin título “Retrato de Yolanda Oreamuno Unger”, Margarita Bertheau Odio, (Acuarela sobre papel, 39x28, 1943)

Colección del Museo de Arte Costarricense

Por George García Quesada

La portada que aquí ofrecemos al público lector de la Revista de Filosofía nos muestra la representación que Margarita Bertheau (1913-1975) hizo a inicios de los años 1940 de su amiga, la escritora Yolanda Oreamuno (1916-1956). Aunque fue una artista multifacética que incursionó, entre otras artes, en el teatro y el ballet, y que en su actividad como pintora creó murales y experimentó con diferentes vanguardias, Bertheau es ante todo conocida por sus retratos en acuarela. En ellos destaca su estilo impresionista, rico en matices cromáticos y juegos de luces y sombras.

A Yolanda Oreamuno a menudo se la ha recordado, injustamente, por las imágenes pictóricas o fotográficas que acentúan su belleza, más que por sus enormes cualidades como ensayista y como narradora. Esto no es casual: además del obvio sesgo de género, en nuestra sociedad del espectáculo la circulación de imágenes visuales subordina a la del texto escrito. En la versión de Bertheau, si bien Oreamuno es atractiva, aparece sobria, distendida, incluso *cool*. La figura pálida y en tonos suaves, con su larga falda roja, encaja sin tensiones, cómodamente, en el sillón verde y el espacio doméstico detrás suyo.

Sin gran especulación, este cuadro nos permite más bien imaginar las fascinantes y extensas tertulias que la retratada mantuvo con personajes como Eunice Odio, Max Jiménez, Joaquín García Monge y con la misma Bertheau. Como puede observarse en su obra ensayística, Oreamuno se encontraba bien informada de temas del arte, la arquitectura y las letras de su época, lo cual, amén de sus inquietudes, habla

sobre su inserción en las redes intelectuales latinoamericanas de aquel entonces. El escote y el cigarrillo que reposa en su mano izquierda añaden a su imagen de figura irreverente en una Costa Rica cuyas sociabilidades estaban muy apegadas a los roles dictados por la Iglesia católica, y de donde destacadas figuras intelectuales y artísticas —entre ellas, la propia Oreamuno— tuvieron que emigrar.

La trayectoria de Bertheau fue, con todo, relativamente apacible. Además de lograr una amplia carrera como profesora en la Facultad de Bellas Artes en la Universidad de Costa Rica, la artista implementó técnicas y estilos novedosos, que enriquecieron su obra y dejaron una notable influencia en la pintura costarricense. Además, sus versiones pictóricas sobre personajes notables de la época pueden considerarse, como en el caso de la obra en nuestra portada, contribuciones de la mayor relevancia al imaginario sobre la cultura costarricense del siglo XX.

Este número 166 de nuestra Revista, de temas diversos, contiene artículos con varios tópicos en común con el tema de portada. La existencia —con vida y muerte como facetas complementarias suyas— y la creación estética son solamente los más evidentes. Las relaciones de poder, tan importantes en la obra maestra de Oreamuno, *La ruta de su evasión*, ocupan también buena parte de las páginas de este ejemplar.

Por su parte, un dossier corto pero sustancioso problematiza las trampas de la memoria a través de la crítica desde la historia conceptual. No creemos necesario insistir en cuanto a la

atinencia que un enfoque como este tiene respecto a las representaciones, que mencionamos antes brevemente, sobre la escritora retratada. Pero ese sería otro tema por desarrollar. Por ahora,

entregamos a la persona lectora este número de nuestra revista, esperando que le sea de gran provecho.

I. ARTÍCULOS

Francisco Castillo Gómez

Centro de Confinamiento del Terrorismo: un análisis filosófico a través de la arquitectura, la tecnología y la espacialidad

Resumen: *La presente investigación presenta un análisis del Centro de Confinamiento del Terrorismo (CECOT), en El Salvador, desde las coordenadas de la filosofía, la tecnología, el espacio y la arquitectura. En primera instancia, se exploran algunas nociones relevantes en la comprensión de la pena de prisión en el transcurso de la historia en Occidente. En un segundo momento, se analiza la relación entre la arquitectura y la conceptualización, tanto del centro carcelario como de las personas presas. Asimismo, se plantearán algunos elementos de reflexión en torno a la relación entre espacialidad y corporalidad en el contexto de la prisión.*

Palabras clave: *Cárcel, Poder, Arquitectura, Tecnología, Espacio.*

Abstract: *This research aims to analyze the Terrorism Confinement Center (CECOT) in El Salvador from the perspectives of philosophy, technology, space and architecture. In the first instance, some relevant notions will be explored in the understanding of the prison sentence in the course of history in the West. Secondly, the relationship between architecture and the conceptualization of both the prison and the prisoners will be analyzed. Likewise, some elements of reflection on the relationship between spatiality and corporeality in the prison context will be presented.*

Keywords: *Prison, Power, Architecture, Technology, Space.*

Introducción

Esta investigación se enfoca en el Centro de Confinamiento del Terrorismo (CECOT) en El Salvador, inaugurado en enero de 2023. Se destaca que este edificio fue construido en siete meses por tres mil personas y tiene la capacidad de albergar a cuarenta mil reclusos (Infobae 2023). Dado que este tema es reciente, la mayoría de las fuentes de información sobre el CECOT es de origen periodístico. Asimismo, cabe destacar que la investigación sobre arquitectura penitenciaria es un tópico poco explorado (Larrea 2021, 9), lo cual también motivó esta investigación.

El objetivo general es analizar la estructura arquitectónica y la administración del espacio en el CECOT como una tecnología de control por parte del Estado. Se plantean preguntas sobre el sustento ideológico de su construcción, su impacto en la resocialización de los presos, su efectividad en la seguridad pública y la prevención del delito, así como las denuncias de violaciones de derechos humanos en el centro penitenciario y la relación entre el espacio carcelario y las personas presas.

El estudio se basa en la comprensión de la arquitectura como una manifestación de la



plástica política, donde los edificios se convierten en sensores políticos que materializan las fuerzas políticas y físicas en una forma concreta (Bois, Foster, Feher y Weizman 2017, 37). En este caso, la arquitectura del CECOT refleja la voluntad del Estado de reprimir y castigar a aquellos considerados disruptivos para el orden social, incluyendo pandillas y delincuentes individuales, llegando, incluso, a generar la muerte. Así, la arquitectura se convierte en un archivo que registra el ejercicio del poder y la violencia en el lugar (2017, 26), lo que podría servir como evidencia de eventos ocurridos en el centro penitenciario. Por tanto, cabe hablar de arquitectura contraforense, como una herramienta que se posiciona contra el poder del Estado ejercido «fuera de todo contrapeso político (...) [lo cual] dificulta todo rendimiento de cuentas» (Barenblit y Cuauhtémoc 2017, 22).

La investigación se divide en tres partes: una revisión de los presupuestos ideológicos detrás del CECOT; un análisis de la categorización jurídica de las pandillas y la conceptualización del centro como un «centro de confinamiento» para «terroristas»; y finalmente, a través de testimonios de personas exconvictas, una exploración de cómo estas experimentan y dan sentido a las propiedades arquitectónicas y espaciales de la prisión.

Principios ideológicos y arquitectónicos subyacentes en el CECOT: un análisis a partir de la comprensión de la pena de prisión en el decurso histórico

A continuación, se examinarán algunas nociones relevantes sobre las distintas maneras en que se ha concebido la pena de prisión a lo largo de la historia. Esto permitirá dar respuesta a la primera pregunta del presente estudio.

La evolución de la prisión a lo largo de la historia se puede dividir en varios estadios. En la época prerromana y hasta la Edad Media, existía la autotutela, donde la venganza individual y privada prevalecía como forma primordial de justicia. En ese contexto, las cárceles surgieron

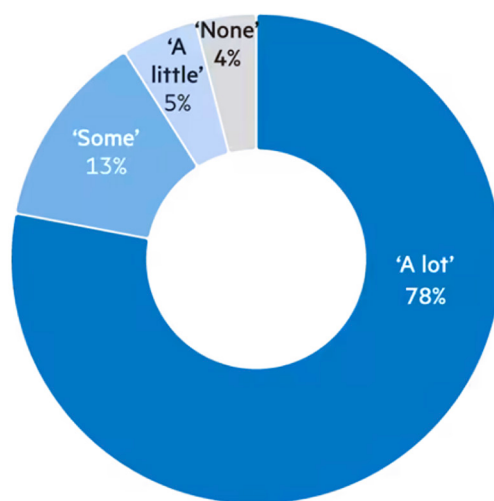
como lugares temporales para retener a los culpables mientras se los juzgaba y se obtenía una resolución judicial (Ruiz 2020, 409-410). En la Edad Media, los soberanos tenían el poder de castigar a los delincuentes como un acto de venganza personal y pública, centrándose en dañar el cuerpo del delincuente para restituir el derecho del soberano. Las ejecuciones públicas, a modo de espectáculo, eran utilizadas como medio de disuasión. En ese momento, la prisión se convirtió un espacio de carácter punitivo de para las personas delincuentes a fin de que se arrepintieran (Ruiz 2020, 410-411).

Analizando el caso del CECOT a la luz de las consideraciones anteriores, es posible señalar que utiliza el miedo como instrumento de control social, similar a las ejecuciones públicas de la antigüedad, en que el cuerpo supliciado era ofrecido en espectáculo (Foucault 2002, 15)¹. Los videos de su inauguración exhiben la fuerza militar y policial, la vigilancia constante y el hacinamiento de los presos, disuadiendo con ello a la población de cometer delitos (El País 2023). Tamara Taraciuk Broner, directora del *Human Rights Watch for the Americas*, argumenta que el presidente Bukele busca controlar la narrativa del país y ocultar abusos, lo que indica una ineficacia en la estrategia de seguridad pública (Goodyear 2023, párr. 12-14). Además, se identifica un discurso populista punitivo, una «fábrica del miedo» para obtener apoyo popular (Zamora 2013, 153-355). Ejemplo de ello son los mensajes publicados por el mandatario en sus redes sociales (Bukele 2023). Dicha narrativa puede asociarse a la identificación medieval del gobernante con la justicia, siendo la personificación misma de esta (Ruiz 2020, 413).

Figura 1

Gráfico de aprobación popular de las medidas contra los miembros de las pandillas
(Mucha: 78%, Alguna aprobación: 13%, Poca: 5%, Ninguna: 4%).

'Agreement with the measures taken against gang members' (%)



Source: CID Gallup poll of 1,200 adults, 12-18 April 2022
© FT

Fuente: Murray y Smith 2023.

El CECOT es una prisión con una gran población y un diseño que provoca un grave hacinamiento. Cada pabellón tiene 32 celdas diseñadas cada una de 100 metros cuadrados y diseñada para albergar 100 personas (Infobae 2023)². Cada pabellón cuenta con celdas de aislamiento sin ventanas para las personas presas rebeldes. No hay áreas de recreación ni visitas familiares o conyugales, y los internos solo salen de sus celdas para sus procesos judiciales virtuales (Infobae 2023).

En términos de la noción hobbesiana de libertad, la cual consiste en la ausencia de

limitaciones externas al movimiento, comprendiendo el espacio como la extensión objetiva donde tienen lugar los cuerpos con un determinado volumen (Hobbes 2005, 171), el confinamiento y el hacinamiento en el CECOT representan una anulación total de la libertad, al tiempo que se convierte la prisión en una forma de torturar el cuerpo. Además, el sistema penitenciario en El Salvador alberga una población significativamente mayor que su capacidad, lo que agrava la situación de hacinamiento (Amnistía Internacional 2023, 183a).

Figura 2.

Comparación del CECOT con otras mega-prisiones del mundo.



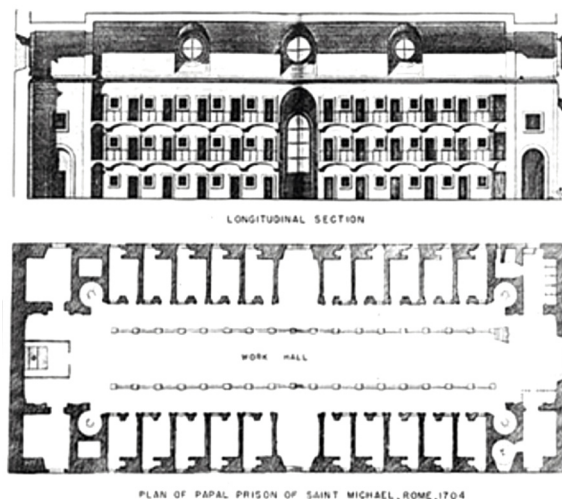
Fuente: Murray y Smith 2023.

Continuando con el análisis histórico, y como parte de la transición hacia la Ilustración, se debe mencionar la *Casa di Correzione di San Michele* construida por Carlo Fontana, en 1704 en Roma, bajo las órdenes de Clemente XI, como el primer edificio exclusivo para el cumplimiento de las penas de privación de libertad. Fue el primer esfuerzo por proporcionar al delincuente un

espacio individual en condiciones estructurales e higiénicas adecuadas (Ruiz 2020, 411-412). Tenía un diseño lineal con las celdas distribuidas a lo largo de un corredor. Los diseños carcelarios que siguieron este de arquitectura lineal y vigilancia intermitente corresponden a las cárceles de primera generación (García 2018, 7).

Figura 3.

Casa di Correzione di San Michele, Roma.



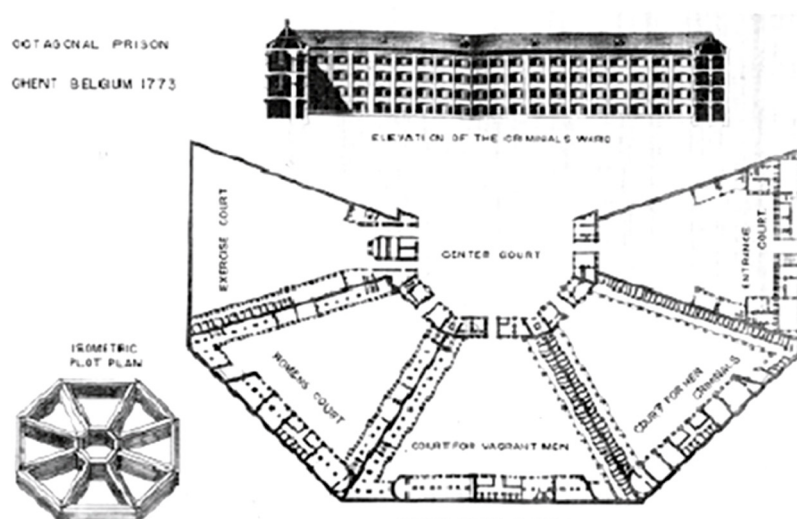
Fuente: Larrea 2021, 16.

En esa época, surgieron perspectivas críticas sobre el poder irrestricto de los soberanos para imponer castigos. Se comenzó a considerar el castigo del cuerpo como un medio para la privación de la libertad, que se entendía como un derecho y un bien (Ruiz 2020, 413). Se abandonó la idea de afectar directamente el cuerpo del delincuente y se enfocó en la suspensión de derechos como forma de castigo (Foucault 2002, 17-19). Montesquieu introdujo el principio de legalidad penal, argumentando que las leyes deben establecer tanto las conductas delictivas como los castigos correspondientes, protegiendo a la sociedad de la arbitrariedad de la autoridad. Propuso que el poder judicial, ejercido por un tribunal compuesto por personas del pueblo, debería encargarse de aplicar las penas de manera imparcial y proporcional (Ruiz 2020, 413-414).

Por otro lado, Beccaria abogó por leyes claras y objetivas que facilitaran su comprensión y difusión. Planteó que el propósito de la pena debería ser incapacitar al delincuente para dañar a la sociedad, enfatizando que la duración de la pena era más importante que su intensidad. John Howard criticó las condiciones inhumanas de las cárceles y abogó por mejoras en la arquitectura y la administración, proponiendo celdas individuales para la reflexión y el arrepentimiento de la persona delincuente (Ruiz 2020, 414-415). Además, en 1775, se construyó el centro correccional de Gante, que marcó un hito en la arquitectura penitenciaria al introducir la clasificación de delincuentes y el trabajo manual como parte de la rehabilitación. Este enfoque pretendía unir la arquitectura con la filosofía del tratamiento de los presos (Ruiz 2020, 415-416).

Figura 4.

Prisión de Gante.



Fuente: Larrea 2021, 17.

Teniendo en cuenta las nociones hasta aquí expuestas, conviene detenerse en los efectos de las antedichas condiciones de privación de libertad que mantiene el gobierno salvadoreño, especialmente en el CECOT, pues ha resultado en violaciones de los derechos humanos,

incluyendo el derecho a la vida y la integridad física. Las condiciones insalubres y la escasez de alimentos y productos de higiene han afectado la salud de los presos (Amnistía Internacional 2023, 183). Así, la prisión se utiliza como un medio para privar del bien supremo de la libertad, al

tiempo que el proceso de identificación y detención de delinquentes a menudo carece de la claridad y justicia establecidas por Montesquieu y Beccaria. Esta práctica penitenciaria, busca afectar no solo el cuerpo sino también el alma de los presos a través de condiciones de vida que buscan un sufrimiento menos visible pero igualmente violento (Foucault 2002, 15-23).

Retomando la retrospectiva histórica, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, se produjo un cambio significativo en el enfoque del proceso judicial y la dinámica social hacia la vigilancia y la disciplina, basándose en una perspectiva utilitarista. La arquitectura desempeñó un papel crucial en la creación de espacios que permitieran el control y la observación de los individuos, así como en la organización de espacios que dificultaran comunicaciones peligrosas (Ruiz 2020, 417-418).

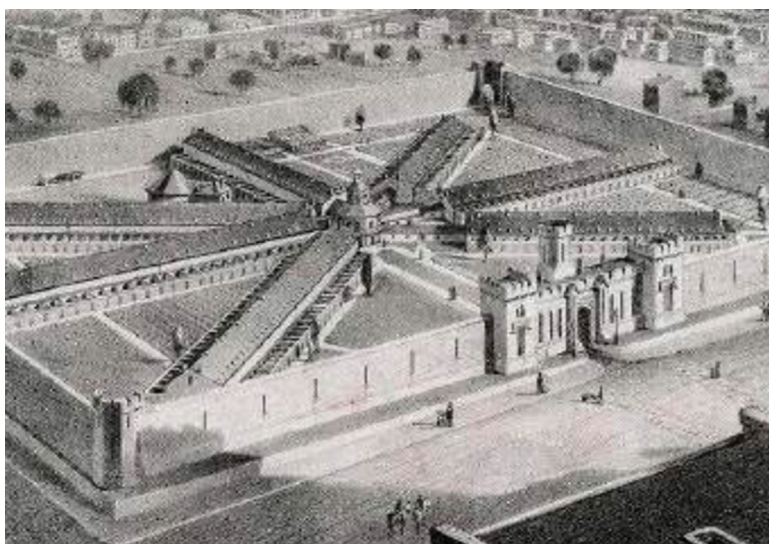
Para implementar este régimen disciplinario en las prisiones, se requería una estructura arquitectónica que priorizara la vigilancia y el control de los reclusos. El diseño espacial se centró en la capacidad de observar todo desde un punto central, lo que permitía ejercer el control sobre múltiples

lugares desde un solo punto de inspección. El paradigma arquitectónico representativo de esta idea fue el panóptico de Bentham, que consistía en celdas permanentemente iluminadas separadas por muros, evitando la comunicación entre los reclusos. Este diseño buscaba controlar a los internos sin recurrir a la violencia física, creando una asimetría total de poder (Ruiz 2020, 418-420).

Sin embargo, con el tiempo, se adoptaron modelos más económicos, optando por un panóptico-local, en el que las celdas se organizaban en torno a un punto central. Ejemplos notables de este enfoque fueron la *Auburn Correctional Facility* en Nueva York y la *Eastern Penitentiary* de Filadelfia. La primera combinaba la estancia en celdas individuales durante la noche con actividades comunes durante el día en silencio absoluto, fomentando la vida en comunidad y el respeto a las reglas. La segunda, en cambio, promovía el aislamiento continuo en celdas individuales con servicios básicos. Los dos modelos presentaban ventajas y desventajas, como la atrofia de las habilidades sociales en el caso de la *Eastern Penitentiary* (Ruiz 2020, 420-422).

Figura 5.

Eastern Penitentiary de Filadelfia o Cárcel de Cherry Hill.



Fuente: Larrea 2021, 22.

Con base en los dichos criterios del siglo XIX, es oportuno resaltar que durante el estado de excepción en El Salvador, iniciado en marzo de 2022, se ha detenido a miles de varones, identificados como pandilleros. Esta información puede resultar comprensible si se ubica en su contexto. Según el *International Crisis Group*, antes de dicho régimen, se estima que más de setenta mil miembros de bandas (aproximadamente el 1% de la población) operaban en más del 90% de los municipios, planteando desafíos significativos para el Estado (2022, 4). Sin embargo, frente a dicho panorama y ante amenazas (tanto reales como supuestas) para la seguridad de la ciudadanía, así como para mantener el orden público, las detenciones y el control ejercido por el Estado muchas veces se han dado al margen de los derechos humanos y de la ley.

Por su parte, el presidente Bukele ha afirmado que El Salvador es el país más seguro de América Latina, con una reducción significativa de los crímenes (Naciones Unidas 2023). Sin embargo, no se ha tenido en cuenta que también es el país con la mayor tasa de encarcelamiento, con más del 2% de la población tras las rejas (Amnistía Internacional 2023, 183; Murray y Smith 2023). Además, las detenciones durante el estado de excepción han sido cuestionadas debido a la falta de pruebas concretas y al arresto de personas basado únicamente en tatuajes, antecedentes penales o lugar de residencia. Además, se han realizado procesos judiciales sin la presencia de los acusados y se han aprobado enmiendas legales contrarias al derecho internacional (Amnistía Internacional 2023, 183).

Continuando con la revisión histórica, en el siglo XIX, se produjo un cambio significativo en la forma en que se abordaba el delito y el tratamiento de los delincuentes, hacia un método más científico, marcando el surgimiento de la criminología. Enrico Ferri enfatizó la importancia de tratar a los delincuentes para alejarlos de la tendencia al crimen. Esto condujo al desarrollo de teorías de prevención especial, que buscaban la reeducación y readaptación de los reclusos, la reforma de su carácter y una forma más efectiva de castigo. Las prisiones se convirtieron, entonces, en lugares de rehabilitación basados en enfoques casi médicos (Ruiz 2020, 422-423).

Desde las ciencias sociales, se promovieron posturas que abogaban por la resocialización y hincapié en el fracaso de la sociedad por no haber inculcado adecuadamente los valores sociales en los delincuentes. *Las Reglas Mínimas para el Tratamiento de los Reclusos* de las Naciones Unidas, aprobadas en 1955, subrayaron la importancia de utilizar todos los recursos disponibles para su tratamiento y la clasificación en grupos según sus necesidades. En términos arquitectónicos, un hito clave fue el proyecto de Henri-Pousin para la prisión de Fresnes-les-Rungins en 1898 en París, que introdujo la idea de complejos penitenciarios, los cuales consistían en un conjunto coordinado de instalaciones y servicios para una individualización más efectiva del tratamiento de las personas reclusas (Ruiz 2020, 423-424).

Se pueden identificar dos tipologías arquitectónicas en ese período. Una correspondió a la segunda generación de cárceles, que se asemejaban a un panóptico triangular con celdas perimetrales y un espacio común en el centro (modelo podular de vigilancia remota). La expectativa sobre el comportamiento de los reclusos no era muy favorable, lo que se reflejaba en una vigilancia indirecta con barreras físicas entre el personal de seguridad y los internos. La segunda tipología correspondió a las cárceles de tercera generación, en las que no había barreras físicas entre el personal y los reclusos, lo que permitía una supervisión más proactiva (modelo podular de supervisión directa) (García 2018, 8-9).

A finales del siglo XX, la tendencia hacia la resocialización comenzó a debilitarse debido a la falta de resultados esperados y a la utilización masiva y abusiva de la pena de cárcel, sin alternativas. Se argumentó que la prisión no corrige y que, en lugar de resocializar, ataca principios básicos de las relaciones sociales y afecta la salud física y mental de los reclusos (Ruiz 2020, 426-427).

En lo que respecta al caso de análisis, en esta investigación se tiene claridad de que las maras y demás pandillas criminales han destruido la sociedad salvadoreña durante décadas. Sin embargo, al negarles a estas personas la posibilidad de resocialización, en condiciones de grave hacinamiento y negándoles cualquier tipo de asistencia (educativa, médica, moral, espiritual),

se está sellando su destino de forma definitiva³, privándolas de las posibilidades de cambio en función de un crecimiento integral. En este sentido, cabe subrayar también la responsabilidad no cumplida de las distintas instituciones sociales en proveer al individuo de los valores básicos para una sana convivencia social⁴. Además, se ha de tener en cuenta que, dentro del contexto de violencia en que se ha visto envuelta la población salvadoreña desde la guerra civil de 1980, se ha obligado a muchos niños, niñas y adolescentes, incluso bajo amenaza de muerte, a unirse al ejército, a los grupos guerrilleros o a las pandillas criminales (Zúñiga 2010, 67-79)⁵.

Ahora bien, en la actualidad, se pueden identificar dos tendencias en el ámbito ideológico-penitenciario: la propuesta renovada de la necesidad de resocialización y la vuelta a las sociedades de control. En línea con la primera, en el 2015, las Naciones Unidas firmaron las *Reglas Nelson Mandela*, una revisión de las *Reglas Mínimas* de 1955, de las cuales destaca la regla 4, que establece la protección de la sociedad y evitar la reincidencia como objetivos de la pena de prisión (Ruiz 2020, 427-429). En consonancia, se han desarrollado las cárceles de cuarta generación, que buscan minimizar los efectos negativos de la prisión y promover la resocialización (García 2018, 10-18). Están diseñadas para no parecer lugares de castigo, con abundante luz natural, celdas individuales con servicios básicos, áreas de esparcimiento, educación y culto, sin barrotes y con vigilancia directa. Así, han logrado reducir significativamente las conductas violentas y la reincidencia (Ruiz 2020, 430-434).

No obstante, de manera paralela, se han venido consolidando las sociedades de control, en que los gobiernos inspeccionan a la ciudadanía por medio de la vigilancia telemática y la interceptación de comunicaciones (Ruiz 2020, 429-430). En prisiones donde lo primordial es la seguridad, se utilizan sistemáticamente novedosos aparatos tecnológicos como medios de control, de forma que los sujetos no puedan escapar de ningún modo. Así, la reinserción del individuo no es una preocupación (Ruiz 2020, 434-436).

Por su parte, en CECOT, la arquitectura, tanto del edificio como del poder, se enmarca en un paradigma de control y vigilancia intensivos,

respaldado por tecnología avanzada. Este enfoque se refleja en la estricta seguridad que rodea a la prisión, donde tanto los reclusos como el personal de seguridad están sujetos a exhaustivos controles de ingreso. El proceso incluye zonas de registro y tres portones fortificados controlados por guardias, así como escáneres corporales para los reclusos (Infobae 2023). Además, el personal de seguridad está equipado con armas de fuego y se utilizan dispositivos electrónicos para bloquear las señales de teléfonos celulares⁶.

La cárcel, en este contexto, se concibe como una tecnología de control utilizada por el Estado para ejercer el poder. Es decir, como un complejo de agentes «para reducir a un orden y una regularidad mensurables los procesos de la vida» (Mumford 1992, 26). Su objetivo es la aplicación precisa y ejemplar de la pena, con el propósito de reducir y prevenir el crimen. Este enfoque considera a la ley como algo que se aplica no solo a un cuerpo físico capaz de sentir dolor, sino también a un sujeto jurídico con derechos, incluido el derecho a existir. En los vídeos publicados por las autoridades salvadoreñas, el personal de seguridad, se manifiesta como una maquinaria, en la que la precisión y la fuerza configuran la prisión como una máquina infalible (Foucault 2002, 20-21; Secretaría de Prensa El Salvador 2023, 02:30).

Además, es importante destacar que el gobierno ha declarado la información sobre las cárceles y sus políticas de seguridad como reservada, lo que limita la transparencia en la gestión de recursos y restringe el acceso de los medios de comunicación (Infobae 2023, párr. 19-21). Además, desde el 2022 se han utilizado métodos de vigilancia telemática y la interceptación de comunicaciones para controlar a la ciudadanía, lo que plantea preocupaciones sobre la privacidad y los derechos civiles. El Estado también ha tomado medidas para restringir la información crítica sobre el sistema penitenciario y las pandillas, como la introducción de penas de prisión por informar sobre estos temas. Esto ha llevado a ataques contra defensores de derechos humanos y periodistas que han cuestionado estas políticas (Amnistía Internacional 2023, 183-184). Estos acontecimientos manifiestan al Estado

salvadoreño como el gran Leviatán que, en ejercicio de la autoridad que se le ha conferido, hace uso de tanto poder y fuerza que, por medio del terror que infunde, conforma las voluntades de la ciudadanía para la paz en su propio país (Hobbes 2005, 141).

Unido a eso, es posible identificar una acción *anarchivística* por parte del Estado, pues niega el acceso a la información sobre la gestión de su poder judicial, bloqueando así la generación de un archivo que permita registrar estos acontecimientos de forma fidedigna (Derrida 1997, 18). Estas acciones resultan típicas cuando se desea encubrir actos cometidos por el Estado al margen de la ley y del derecho internacional (Weizman 2017, 7). Frente a este proceder del Estado, iniciativas como las del proyecto periodístico *El Faro*, por medio de recursos tecnológicos, buscan generar sus propios archivos de los acontecimientos, a fin de «dejar un registro de lo ocurrido y aportar elementos que arrojen un poco de luz en medio de tanta oscuridad» (Martínez 2023).

CECOT: realismo moderado en la arquitectura carcelaria

Las reflexiones anteriores se han hecho desde la comprensión del centro penitenciario salvadoreño como una cárcel. Sin embargo, el CECOT se distingue de las cárceles convencionales en varios aspectos, siendo su nombre un claro indicio de su singularidad, ya que está diseñado exclusivamente para confinar a personas catalogadas como terroristas. Este enfoque se relaciona con la percepción de los reclusos y su impacto en la arquitectura penitenciaria. Así, el solo nombre justifica una manera particular de confinar que raya en lo brutal.

A partir de lo anterior, es posible señalar que, la arquitectura penitenciaria se ve condicionada por la comprensión de la persona delincuente como alguien que, o bien debe ser retenido, o bien castigado, o bien corregido y curado. De manera que, también en el contexto de las prisiones, «el discurso arquitectónico se entreteje a través de teorías del cuerpo» (Colomina 2021, 13).

Es posible sostener, entonces, que, en el presente caso, el concepto y el nombre no carecen de sentido ni de correlato empírico, no son *flatus vocis*. Al contrario, a los conceptos («centro de confinamiento» y «terrorismo»), les corresponden en la realidad propiedades de las cosas (las particularidades de la edificación arquitectónica y expresiones concretas del ejercicio del poder).

Ubicado en una zona rural alejada, a 74 km de la capital, San Salvador, el CECOT se encuentra en un lugar que dificulta el acceso a servicios básicos como atención médica y bomberos. Aquí cabría preguntarse: ¿Qué comprensión se tiene del valor de la vida y de los cuerpos de esas personas que son confinadas en un recinto, al cual, según el sistema de navegación *Google Maps*, en caso de incendio, los bomberos tardarían alrededor de treinta minutos en llegar? Además, carece de la cercanía a tribunales, transporte público y la facilidad de acceso para familiares y amigos, elementos que son importantes si se considera la reinserción social como objetivo primordial de una prisión (Larrea 2021, 25-27).

El diseño y ubicación del CECOT sugieren que su propósito no es la rehabilitación, sino el castigo. Esto se alinea con una concepción de los reclusos como un mal radical a ser eliminado de la sociedad, como se refleja en las declaraciones de funcionarios gubernamentales que los califican como «cobardes terroristas» (Villatoro 2023). Esta visión de las personas delincuentes como una amenaza absoluta a la sociedad se manifiesta en la ubicación y diseño de la prisión, que busca aislar y marginar a estos individuos. Así, la cárcel se transforma en «un mero local de depósito de seres humanos deteriorados. Se trata de una tendencia genocida que, en definitiva, se afilia a la prevención especial negativa, es decir a la idea de prisión como una eventual pena de muerte» (Zaffaroni 2007, 706).

Aunado a lo anterior, se debe mencionar que, a partir del 2015, las organizaciones delictivas como las pandillas Mara Salvatrucha 13 y Barrio 18, fueron clasificadas como organizaciones terroristas. Esta conceptualización legal abre la posibilidad de que el castigo sea superior que en el caso de las agrupaciones ilícitas (Fuentes 2019; 346, 359)⁷.

Asimismo, vale subrayar que el CECOT ha sido objeto de críticas y preocupaciones en varios aspectos de su construcción y su administración (Infobae 2023). Estas cuestiones abarcan la falta de transparencia en su proceso de construcción, la metodología utilizada para detener a personas acusadas de delitos, la distribución de espacios para la reclusión, el trato proporcionado por los guardias de seguridad y el respeto de los derechos humanos básicos de las personas reclusas (Amnistía Internacional 2023; Cristosal 2023, 23-26).

Se han planteado dudas sobre la legitimidad de las detenciones en el CECOT, ya que muchas de ellas parecen basarse en pruebas dudosas, como la apariencia de la persona, sus antecedentes o denuncias anónimas, así como acusaciones no corroboradas en las redes sociales (Amnistía Internacional 2023, John 2022). Esto plantea preocupaciones sobre la justicia y la legalidad de las detenciones realizadas en el centro.

La falta de claridad sobre la infracción cometida, la identidad del responsable y el cumplimiento de las garantías procesales necesarias son problemas evidentes en el funcionamiento del sistema judicial en relación con el CECOT. Estos problemas dificultan la identificación, el juicio, el castigo y la prevención efectiva de los delitos, estando ausentes las condiciones que, a juicio de Foucault, permiten fundar un juicio (2002, 26).

De manera que cabe cuestionarse: ¿Qué tan efectiva es la estrategia de la mega-cárcel de El Salvador para el resguardo de la seguridad de la ciudadanía y la prevención del crimen? A manera de hipótesis, se puede afirmar que se está frente a una estrategia muy efectiva a corto plazo, pues se ha logrado capturar criminales de alto nivel de peligrosidad en poco tiempo. Desde una perspectiva de largo plazo, puede resultar poco efectiva, ya que las investigaciones anteriores han demostrado que los sistemas penitenciarios que se centran en la reinserción social y la normalidad tienden a tener menores tasas de criminalidad y reincidencia (Larrea 2021, 29-31). Además, las políticas de mano dura, como la aplicada en el CECOT, pueden tener consecuencias no deseadas, como la escalada de la violencia misma

(John 2023). En esta línea, se puede afirmar que es una estrategia con poca efectividad en el ámbito judicial, pero con una gran ventaja mediática (Fuentes 2019, 401).

En este sentido, cabe subrayar que el objeto de todo sistema de justicia penal es la sanción de los delitos y toda forma de conducta antisocial. Y, si cumple sus funciones de forma regular, legítima, justa y humanitaria, contribuirá significativamente a la paz y la estabilidad de la sociedad. Por el contrario, «el funcionamiento distorsionado de estos sistemas puede producir graves injusticias e incluso violaciones a los derechos humanos, algunos irreparables» (Guido y Castillo 2013, 163). Al respecto, parece oportuno preguntarse: ¿En qué sentido resulta legítima la protesta de las entidades que señalan violación de derechos humanos en dicho centro carcelario?

La violación de derechos humanos en el CECOT es motivo de preocupación y protesta por parte de entidades y organizaciones, y se argumenta que el sistema penitenciario debe garantizar los derechos humanos de todos los habitantes del país, al tiempo que trabaja en la rehabilitación de las personas condenadas, en lugar de centrarse únicamente en el confinamiento.

Desde la teoría política de Hobbes, se puede argumentar que el Estado tiene el deber de garantizar la seguridad y la paz en la sociedad, y que los individuos que cometen delitos pierden sus derechos y deben hacerse responsables de sus acciones ante el Estado (2005, 105, 137-141). Siguiendo estos postulados, los individuos salvadoreños, que mantenían a la ciudadanía del país en un contexto permanente de violencia y criminalidad, al transgredir los derechos de los demás (tránsito, propiedad privada, a la vida, etc.), pierden sus derechos y deben hacerse responsables de sus crímenes ante el Estado, quien es el encargado legítimo de juzgar y dictar la pena proporcional al crimen cometido. De esta manera, en un primer momento, resulta ilegítima la protesta de las entidades que señalan violación de derechos humanos en dicho centro carcelario. No obstante, es esencial que este proceso se lleve a cabo de manera justa y respetando las garantías procesales adecuadas, lo cual, según se indicó ad supra no está cumpliendo el Estado salvadoreño.

De este modo, a partir de lo expuesto anteriormente, se puede sostener que los conceptos «centro de confinamiento» y «terrorismo» existen como naturaleza de las cosas de las que se afirman. Por tanto, leer este centro penitenciario brinda claves importantes para la comprensión del sistema político que está operando en El Salvador. Adaptando la tesis de Colomina (2021) citada antes, se puede aseverar que el nominativo de este lugar no es un nombre vacío, sino que se trata de propiedades concretas de las cosas encarnadas en un corpus conceptual.

Relación entre espacialidad y corporalidad en el ámbito penitenciario del CECOT

Las propiedades del CECOT, expuestas en los dos apartados anteriores, son experimentadas y dotadas de sentido por quienes se ven en la obligación de habitar ahí. De modo que, más allá de la extensión vacía del cartesianismo y de la física moderna (Waldenfels 2004, 22), el espacio es una dimensión que afecta profundamente la vida de quienes lo habitan. En este sentido, el presente estudio lo aborda como una esfera preteórica del habitar de los seres vivientes intencionales, donde los acontecimientos se expresan y se esconden de forma simultánea (Heidegger 2009, 15-23). Además, se reconoce que es producto de prácticas y relaciones sociales con efectos materiales y políticos (Massey 2016, 117, 120). A partir de aquí, el espacio penitenciario se conceptualiza como el ámbito del vivenciar de las personas presas, donde se entrelazan el poder punitivo del Estado, el juicio de la sociedad sobre las personas convictas y la vida de quienes residen en una prisión.

Ahora bien, con la intención de profundizar en ese proceso de apropiación del espacio por parte de las personas presas, a partir de los testimonios de tres varones (señor Guzmán, señor L, señor M) que han sido encarcelados durante el estado de excepción, se esbozarán algunos elementos de reflexión tratando de analizar cómo se relaciona la espacialidad originaria del estar con el espacio geométrico en las prisiones

salvadoreñas, siendo esto una pista de lo que podría vivirse dentro del CECOT.

Lo primero a destacar es que la finalidad de toda construcción es el habitar, entendido como permanecer circundado en lo que protege la esencia (Heidegger 1997; 200, 203-304), pero, en el caso de la cárcel, parece ser una construcción destinada a su aniquilación. Las experiencias de quienes han estado en prisión testimonian la degradación y la brutalidad a las que son expuestos. El señor Guzmán, relatando su traslado de Ilopango a Izalco, explica que fueron esposados y amontonados a patadas en los camiones, los hincaron dos horas bajo el sol sin nada más que un bóxer, los desnudaron y los pusieron a hacer flexiones para verificar que no portaran nada dentro de sus cuerpos. Algunos fallecieron luego de pasar por este proceso. Una vez adentro, la gente caía colapsada al suelo y agonizaba ahí (Lemus 2023). El señor M, por su parte, afirma que estar en la cárcel es vivir humillado y salir humillado; les daban palizas y algunos, de la golpiza que recibían, gritaban que mejor los mataran. La mayoría de los que están ahí desean no estar vivos (Barrera 2023). Estos testimonios evidencian la deshumanización que prevalece en esas cárceles, presentándolas como una experiencia de humillación permanente, llegando al punto de desear la muerte.

Por otra parte, el espacio, tal como es experimentado y dotado de significado, es una parte fundamental de la vida humana. Al respecto, es esencial considerar cómo cada individuo experimenta y se relaciona con el espacio que habita, pues este se convierte en un lugar propio para cada uno, un *aquí* donde establece su identidad. Esta relación se basa en la delimitación entre un «adentro» y un «afuera», con la piel del cuerpo como frontera y punto de contacto (Waldenfels 2004, 27-28). Sin embargo, en el contexto de la cárcel, esta relación se ve profundamente transgredida debido al hacinamiento extremo. Sobre este asunto, el señor Guzmán cuenta que, en la primera cárcel, se encontraban cincuenta personas en celdas con capacidad para veinte, teniendo que dormir «entrelazados, parados, amontonados unos con otros» (Lemus 2023). Asimismo, el señor L explica que en la penitenciaría de Marionna encerraban a ciento setenta y cinco personas

en celdas con capacidad para noventa, teniendo que dormir alrededor de cuatro personas en un catre con capacidad para una (Martínez, 2023). Así, el espacio vital mínimo se anula de manera violenta, y las personas se ven despojadas de privacidad e intimidad.

Además, el espacio también adquiere significado a través de las vivencias y eventos que ocurren en él. Los acontecimientos que suceden en un lugar se graban en la memoria de quienes lo habitan, dejando huellas que contribuyen a la construcción de la identidad del espacio (Waldenfels 2004, 23). En el presente caso, surge una pregunta: ¿qué significado puede adquirir el espacio de la cárcel para las personas internas? En este sentido, el señor Guzmán relata que, al entrar en la delegación de Zoyapango, empezó el sufrimiento y el calvario, la gente caía en la celda y llamaban gritando, con la gente muriendo en el suelo, pero los custodios no hacían caso (Lemus 2023). Además, el señor L comenta que al inicio les dieron esperanzas de salir pronto pero, con el paso del tiempo, se convencieron de que no sería así (Martínez 2023). De forma similar, el señor M afirma que «uno llega a desesperarse y a pensar que va a morir ahí adentro» (Barrera 2023). A partir de estas experiencias narradas, es posible establecer tres categorías de significado: «calvario», como lugar sufrimiento y agonía; «lugar donde muere la esperanza»; y, a partir de la anterior, siguiendo a Dante, se puede conceptualizar como un «infierno» (Alighieri 2014, 24)⁸.

Por otra parte, cabe resaltar el aspecto de la memoria, donde quedan grabadas las huellas de los acontecimientos, a lo cual se asocia también la dimensión virtual del cuerpo, que lo hace estar en otra parte, hasta donde sus expectativas y temores se extienden (Waldenfels 2004, 30). Sobre esta dimensión del habitar en el espacio carcelario, el señor Guzmán afirma: «Aún no supero el daño, el maltrato físico, psicológico, emocional, económico, material. Me arruinaron la vida» (Lemus 2023). El señor M, por su parte, comenta que, cada vez que ve que llevan a alguna persona detenida, recuerda su propia experiencia y piensa en la golpiza o el hambre que le esperan a esa persona. Señala también que el miedo de volver a la cárcel lo acompaña en todo momento (Barrera 2023). Así, los testimonios manifiestan

que las huellas de las experiencias traumáticas de la cárcel no se limitan a daños físicos, sino que incluyen traumas psicológicos y emocionales, afectando su vida de manera continua, incluso después de su liberación.

Asimismo, el sentido del espacio se forma a través de la pertenencia intrínseca de los habitantes a ese lugar, pues el *dónde* no se puede separar del *quién* que se expresa en un aquí determinado (Waldenfels 2004, 24). Por tanto, «el adentro tiene sentido sólo para un sí mismo que se encuentra aquí» (28). A este respecto, las personas internas son forzadas a pertenecer al espacio carcelario desde el momento en que ingresan. Sin embargo, para muchas de esas personas, esta pertenencia es injusta, contraria a lo que debería ser. El señor Guzmán señala que, sin tener récord delictivo o antecedentes penales, lo detuvieron y lo trataron como a quienes sí los tienen. Los jueces señalaban que, debido al régimen de excepción, aunque hubiera inocentes, no podían dejarlos salir (Lemus 2023). De forma semejante, el señor L cuenta que, al ser detenido y preguntar por los cargos, los oficiales le dijeron que no tenía cargos, que iba a la cárcel solo por el régimen. Además, durante las audiencias virtuales no se presentaron pruebas en su contra y a un grupo de sesenta y dos personas se las acusó por igual del crimen de organizaciones terroristas. Comenta: «A nosotros nos tocó pagar lo que no debíamos» (Martínez 2023). El señor M, por su parte, narra que en las audiencias agrupaban gente por municipios, acusándolos a todos del mismo cargo y dándoles a todos seis meses de prisión (Barrera 2023). Estos testimonios revelan que la cárcel adquiere un significado negativo como un lugar de injusticia y falta de libertad.

Finalmente, Waldenfels subraya que «el ser humano tiene un rostro (...) una faz que posibilita un trato cara a cara» (2004, 26) y eso hace que el contacto social juegue un papel importante a la hora de determinar lo lleno o vacío que se encuentra un espacio (28). En este sentido, el espacio habitado «es el lugar en donde recibimos a los extraños, sean éstos admitidos, rechazados o alejados» (36). El señor Guzmán comenta que, en Izalco, los compañeros de celda les ponían agua a quienes temblaban de fiebre, ocasionada por las palizas y, ante la falta de comida, les

daban agua a los más débiles (Lemus 2023). Asimismo, el señor L señala que, los que lograban recibir algo de lo enviado por sus familias, compartían con aquellos que no recibían nada (Martínez 2023). De modo que, también en el contexto carcelario, se vive la empatía, preocupándose, a pesar de las condiciones difíciles, por el bienestar de los demás y mostrando solidaridad.

Conclusiones

La presente investigación sobre el Centro de Confinamiento del Terrorismo, erigido por el gobierno salvadoreño, permite arribar a las siguientes conclusiones:

1. La arquitectura tiene el potencial de ser una proyección concreta de las estructuras sociales y del ejercicio del poder, lo cual permite comprender los sistemas políticos en los cuales se inscribe. En el ámbito carcelario, puede propiciar la readaptación integral de los presos o, por el contrario, convertirse en una herramienta de tortura. El caso particular de El Salvador, responde a la segunda alternativa, siendo una herramienta de castigo altamente sistematizada, es decir, una tecnología estatal con fines exclusivamente punitivos.
2. La construcción y organización arquitectónica del CECOT reflejan la instrumentalización del miedo como una herramienta política para controlar a la población, lo cual se basa en valores y principios pre-moder-nos. La criminalización y encarcelamiento indiscriminados muestran un debilitamiento del Estado de derecho y una involución en la sociedad de El Salvador (Guido y Castillo 2013, 104).
3. Aunque el CECOT ha logrado capturar a muchos delincuentes, incluyendo miembros de pandillas peligrosas, el uso de detenciones arbitrarias durante el estado de excepción ha llevado al encarcelamiento de personas inocentes. Esto plantea dudas sobre la efectividad de una estrategia basada en la

violencia para construir la paz y el bienestar en la sociedad salvadoreña.

4. A pesar de que, siguiendo la teoría política hobbesiana, quienes han cometido crímenes graves pueden perder derechos y algunas garantías individuales, el Estado salvadoreño debe seguir principios establecidos en el derecho internacional al enjuiciar a tales individuos y respetar los derechos humanos. Esto es crucial para mantener la legitimidad y el respeto por el Estado de derecho.
5. El espacio no se reduce a dimensiones geométricas, sino que es el ámbito existencial que se configura a partir de la vivencia del estar-en-el-mundo de cada ser humano. Esta perspectiva destaca la importancia de considerar la experiencia y la humanidad de los internos en cualquier análisis de arquitectura carcelaria. Los testimonios aquí expuestos muestran la cárcel como un espacio de humillación, sufrimiento, agonía y muerte. En suma, un espacio deshumanizante.
6. Los estudios consultados para la presente investigación tratan sobre centros penitenciarios para varones, quedando pendiente la investigación sobre las cárceles para mujeres. Para profundizar en el tema, se recomienda consultar las obras de García (2017) y Tadić (2021). Además, sobre la presencia femenina en las maras y pandillas salvadoreñas se recomienda el estudio de Tager, Aguilar, Gereda, Escobar, Ramírez y Castro (2013).

Finalmente, es importante subrayar que el tema reviste gran complejidad y amplitud, por lo que quedan muchos aspectos por agregar y profundizar. Además, es una situación actualmente en desarrollo, por lo cual, con frecuencia, se genera nueva información. Se requiere con urgencia claves de comprensión sobre el fenómeno que ha supuesto la puesta en marcha del estado de excepción y la construcción del CECOT en El Salvador, así como su réplica en otras naciones latinoamericanas, a fin de encontrar vías para una adecuada resolución del problema que se busca atender con esta iniciativa.

Notas

1. Donatella Pacelli ofrece un estudio detallado sobre el papel del miedo en la política y su aplicación en las sociedades contemporáneas (2023, 27-38).
2. Cada preso contará con un espacio vital aproximado de 0.6 m², lo cual está muy por debajo de lo esperado para el encarcelamiento humano, siendo, incluso, menos del mínimo requerido por la Unión Europea para el transporte de ganado mediano (Murray y Smith 2023).
3. Foucault (2002), no está completamente de acuerdo con el carácter benigno de este tipo de asistencias, pues considera que, aspirando a una *utopía del pudor judicial*, para liberar al sistema de justicia de la responsabilidad (y, posiblemente, del estigma social) de castigar, se coloca junto al convicto una serie de nuevos verdugos entendidos como anatomistas del sufrimiento (médicos, psiquiatras, educadores, etc.), de manera que sea claro para la sociedad que no se busca el sufrimiento corporal como objetivo último de las acciones punitivas, sino corregir, reformar y curar (17-19).
4. Si se desea ampliar el tema del compromiso de todos los sectores de la sociedad en la construcción y vivencia de los valores, puede revisarse la obra de Ortega y Mínguez (2001). Además, Ramón Rivas ofrece un análisis del ejercicio de dicha responsabilidad por parte de las instituciones sociales en el caso particular de El Salvador (2015, 16-19).
5. Además del ya citado, el profesor Zúñiga ofrece otros estudios a profundidad sobre el tema de las pandillas y las maras salvadoreñas, tanto en su análisis conceptual como en lo referente a las vivencias de sus miembros (2009, 315; 2007, 227-239).
6. Para ver en detalle la estructura arquitectónica y el futuro manejo del CECOT, remítase al vídeo del 02 de febrero de 2023, ofrecido por Bukele.
7. Para profundizar en el desarrollo histórico de esta conceptualización jurídica, refiérase a la obra de Elsa Fuentes, en la cual se ofrece una exposición detallada del asunto (2019, 346-405).
8. Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Infierno, III, 9.

Referencias bibliográficas

- Alighieri, Dante. 2014. *La divina comedia*. Madrid: Mestas.
- Amnistía Internacional. 2023. *Informe 2022/23 Amnistía Internacional. La situación de los Derechos Humanos en el mundo*. Reino Unido: Peter Benenson House. https://www.es.amnesty.org/fileadmin/user_upload/Informe_2022-23_Amnistia_Internacional.pdf
- Amnistía Internacional. 2023. «El Salvador: a un año del régimen de excepción, las autoridades cometen violaciones de derechos humanos de forma sistemática». *Amnesty.org*, 03 de abril de 2023. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2023/04/el-salvador-state-emergency-systematic-human-rights-violations/>
- Barenblit, Ferran, y Cuauhtémoc Medina. 2017. «Una estética libre de estética». En *Forensic Architecture*. Hacia una estética investigativa, 16-23. Barcelona: RM Verlag S.L.
- Barrera, Carlos. «Nosotros mirábamos personas que de las golpizas quedaban tirados». *El Faro*.
- Bois, Yve-Alain, Michel Feher, Hal Foster, y Eyal Weizman. 2017. «Sobre Forensic Architecture. Conversación con Eyal Weizman». En *Forensic Architecture*. Hacia una estética investigativa, 24-50. Barcelona: RM Verlag S.L.
- Bukele, Nayib. «Centro de Confinamiento del Terrorismo». Video de Youtube, 31:21. Publicado el 02 de febrero de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=fuBjhrGykM&t=1428s>
- Bukele, Nayib. (@nayibbukele). 24 de febrero, 2023. «Hoy en la madrugada, en un solo operativo, trasladamos a los primeros 2,000 pandilleros al Centro de Confinamiento del Terrorismo (CECOT)». Twitter. <https://twitter.com/nayibbukele/status/1629165213600849920>
- Cristosal. 2023. *Un año bajo el régimen de excepción: una medida permanente de represión y de violaciones de los derechos humanos*. https://cristosal.org/wp-content/uploads/2023/05/Informe-1-ano-regimen-de-excepcion_digital.pdf
- Colomina, Beatriz. 2021. *Arquitectura de rayos X*. Barcelona: Puente editores.
- Derrida, Jacques. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- El País. «Así ha sido el traslado de 2.000 pandilleros en El Salvador a la mayor cárcel de América». Video de Youtube, 02:13. Publicado el 25 de febrero de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=W8-1W8NYrPw>

- Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuentes, Elsa. 2019. «Aproximación a la Mara Salvatrucha 13 de El Salvador: origen, transformación y problemática de su tratamiento penal». Tesis doctoral, Universitat de Girona. <http://hdl.handle.net/10803/672467>
- García, Alejo. 2017. «The design of women's prisons. An architectural perspective on gender-specific needs and realities of female prisoners and main requirements for improvement». En *Women in Prison. The Bangkok Rules and Beyond / Femmes en prison. Les Règles de Bangkok et au-delà*. Cambridge: Intersentia. <https://doi.org/10.1017/9781780684994>
- Goodyear, Sheena. 2023. «Why human rights groups are calling out El Salvador's new mega prison». CBC, 28 de febrero de 2023. <https://www.cbc.ca/radio/asithappens/el-salvador-mega-prison-1.6763364>
- Guido, Ariana, y Luz Castillo. 2013. «El sistema penitenciario como «potente» violador de los derechos humanos de las personas privadas de libertad (dignidad, vida y formas de resocialización)». Trabajo fin de grado, Universidad de Costa Rica. <http://repo.sibdi.ucr.ac.cr:8080/jspui/bitstream/123456789/2096/1/35575.pdf>
- Hobbes, Thomas. 2005. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
- Infobae. «Cómo es por dentro la nueva mega-cárcel de El Salvador, la prisión más grande de América». *Infobae*, 25 de febrero de 2023. <https://www.infobae.com/america/america-latina/2023/02/25/como-es-por-dentro-la-nueva-megacarcel-de-el-salvador-la-prision-mas-grande-de-america/>
- International Crisis Group. 2022. *A remedy for El Salvador's prison fever*. Bruselas: International Crisis Group. <https://icg-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/2022-10/096-el-salvadors-prison-fever.pdf>
- Jaque, Andrés, y Enrique Walker. 2017. «La arquitectura como instrumento político: Andrés Jaque y Enrique Walker en conversación». *ARQ (Santiago)*, no. 96: 16-31. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-69962017000200016>
- John, Tara. 2022. «El Salvador has arrested 2% of its adult population in its war on gangs. Other countries are taking note». *CNN*, 15 de diciembre de 2022. <https://edition.cnn.com/2022/12/15/americas/el-salvador-war-on-gangs-bukele-intl-latam/index.html>
- Larrea, Itxaso. 2021. «Arquitectura penitenciaria: efectos del encarcelamiento». Tesis de grado, Universidad Politécnica de Madrid. <https://oa.upm.es/66597/>
- Lemus, Efren. 2023. «Yo veía como lamian el suelo por hambre». *El Faro*, 19 de junio de 2023. <https://especiales.elfaro.net/es/testimonios/audios/26897/yo-veia-como-lamian-el-suelo-por-el-hambre>
- Martínez, Carlos. 2023. «El régimen oscuro». *El Faro*, 19 de junio de 2023. https://elfaro.net/es/202306/el_salvador/26899/el-regimen-oscuro
- Martínez, Carlos. 2023. «Salieron muertos, los custodios los mataban». *El Faro*, 26 de junio de 2023. <https://especiales.elfaro.net/es/testimonios/audios/26928/salieron-muertos-los-custodios-los-mataban>
- Massey, Doreen. 2008. «Conferencia en Cendes. Geometrias internacionales del poder y la política de una «ciudad global»: pensamientos desde Londres». *Cuadernos del CENDES*, no. 68:115-122. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40306807>
- Mumford, Lewis. 1992. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- Murray, Christine, y Alan Smith. «Inside El Salvador's mega-prison: the jail giving inmates less space than livestock». *Financial Times*, 06 de marzo de 2023. <https://www.ft.com/content/d05a1b0a-f444-4337-99d2-84d9f0b59f95>
- Naciones Unidas. 2023 «El Salvador, Debate General, 77º período de sesiones». Video de Youtube, 16:18. Publicado el 19 de setiembre de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=srO0T3FfyRY>
- Ortega, Pedro, y Ramón Mínguez. 2001. *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona: Paidós
- Pacelli, Donatella. 2023. «El papel del miedo en los fenómenos colectivos. El miedo a los demás y la necesidad de la sociedad entre la política y la información». *Comunicación y Hombre*, no. 19: 27-38, <https://doi.org/10.32466/eufv-cyh.2023.19.759.27-38>
- Rivas, Ramón. 2015. «Instituciones sociales y cultura del fraude en El Salvador». *Entorno*, no. 44: 16-19. <https://biblioteca2.utec.edu.sv/entorno/index.php/entorno/article/view/96>
- Ruiz, Manuel. 2020. «La arquitectura penitenciaria como representación del castigo. Las maneras de comprender la pena de prisión en la historia». *Política Criminal* 15, no. 29: 406-451. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-33992020000100406>
- Secretaría de Prensa El Salvador. 2023. «Gobierno realiza segundo traslado de pandilleros al Centro

- de Confinamiento del Terrorismo CECOT». Video de Youtube, 04:04. Publicado el 16 de marzo de 2023. https://www.youtube.com/watch?v=os--0U2y_9g&t=120s
- Tadič, Darja. 2021. «Prison, women and prison rules for women». *European Journal of Criminology*, no. 4, 484–503. <https://doi.org/10.1177/1477370818788016>
- Tager, Ana, Isabel Aguilar, Marcela Gereda, Carolina Escobar, José M. Ramírez y Misael Castro. 2013. *Violentas y violentadas : relaciones de género en las maras Salvatrucha y Barrio 18 del triángulo norte de Centroamérica*. Guatemala: Interpeace Regional Office for Latin America. <http://hdl.handle.net/10625/50910>
- Villatoro, Gustavo (@Villatoro). 24 de febrero, 2023. «Gracias al liderazgo del Presidente @nayibbukele hemos dado otro paso contundente en esta #GuerraContraPandillas». Twitter. <https://twitter.com/Villatoro/status/1629174716106784769>
- Weizman, Eyal. 2017. «Prólogo». En *Forensic Architecture*. Hacia una estética investigativa, editado por Ekaterina Álvarez y Clara Plasencia, 6-14. Barcelona: RM Verlag S.L.
- Zaffaroni, Eugenio. 2007. *Manual de Derecho Penal*. Parte General. Buenos Aires: Ediar.
- Zamora, Miguel. 2013. «Acerca del discurso populista punitivo». *Revista Digital De Ciencias Penales De Costa Rica*, no. 5: 139-78. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/RDMCP/article/view/12441>
- Zúñiga, Mario. 2007. «Para organizar el desconcierto: Algunos elementos de ubicación social y conceptual de las maras y pandillas centroamericanas». *Estudios*, no. 20: 227-239. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24067>
- Zúñiga, Mario. 2009. «Las dos familias: la sustitución de las relaciones primarias en tres relatos de vida de miembros de pandillas salvadoreñas». *Revista Digital de la Maestría en Ciencias Penales de la Universidad de Costa Rica*, no. 1: 307-356. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/RDMCP/article/view/12634>
- Zúñiga, Mario. 2010. «Heridas en la memoria: la guerra civil salvadoreña en el recuerdo de niñez de un pandillero». *Historia Crítica*, no. 40: 60-83. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172010000100005&lng=en&tlng=es

Francisco Castillo Gómez (francasgo93@gmail.com) es bachiller en Filosofía y Humanidades por la Universidad Católica de Costa Rica y licenciado en Docencia por la UNED en Costa Rica. Actualmente es estudiante del programa de maestría en Filosofía Personalista en la Universidad Anáhuac de México.

Recibido: 5 de octubre, 2023.
Aprobado: 13 de noviembre, 2023.

Arantza Monserrat García Durán

Perspectiva estética de la muerte y la vida en el filme *El séptimo sello* de Ingmar Bergman

Resumen: *El ensayo a continuación es una reflexión hermenéutica que busca llegar a interpretaciones sobre el sentido simbólico manifiesto en la película El séptimo sello del cineasta Ingmar Bergman. No hay pretensión de imponer una sola interpretación, sino una forma de ver el cine, desde la filosofía, como una obra de arte que provee referencias estéticas. La intención más bien es reconocer el punto de sensibilización en el cual nos sumergimos al ver este filme en relación con la experiencia de nuestras propias realidades.*

Palabras clave: *hermenéutica, cine, estética, ser, vida, muerte.*

Abstract: *The essay below is a hermeneutical reflection that seeks to reach interpretations about the symbolic meaning manifest in the film The Seventh Seal by filmmaker Ingmar Bergman. There is no intention to impose a single interpretation, but rather a way of seeing cinema as a piece of art that provides aesthetic and philosophical references. The intention as well is to recognize the point of awareness in which we immerse ourselves when watching this film in relation to the experience of our own realities.*

Keywords: *hermeneutics, cinema, aesthetics, being, life, death.*

La máquina cinematográfica piensa filosóficamente por sí misma, pero de un modo diferente de la estricta filosofía. El cine es reflexivo por naturaleza, ya que existe por sí mismo en «estado filosófico».

—Pablo Zunino, Deleuze:
el laberinto de la imagen

Introducción

Esta es una aproximación hermenéutica de la película sueca *El séptimo sello* (1957). El acercamiento parte de la interrogante: ¿cómo se representan algunas dudas filosóficas de la vida y la muerte en la trama? En tanto obra de arte, puede existir una relación interpretativa con su sentido estético. El enfoque también invita a indagaciones en torno a la muerte del Ser, la cual resulta incapaz de existir antes que la vida, y por lo tanto no pretende ser precisamente algo agradable, sino conducir a determinaciones del propio espectador con su entorno.

Para empezar, el cine sueco como producto estético implica cosmovisiones impregnadas por su época. Su representación induce meditaciones —subjetivadas desde la abstracción— del ser humano sobre su condición existencial, marcada por las huellas de una tradición luterana. A mediados del siglo XX, el papel del arte en



la cultura y la sociedad suecas ya estampaba procesos de secularización en el cine aparentemente apropiados para Bergman. En varias de sus películas, el director expone una crítica sobre el desvanecimiento de los valores tradicionales en el arte sueco. Enfrenta con este argumento las dinámicas de producción cada vez más mercantilistas creando diversos guiones en los que protesta como genio y manifiesta a partir la de creación de diversos guiones, la contemplación del ser humano y su condición finita de la vida (Puigdomènech López 1998).

Ingmar Bergman como director y guionista

La interpretación individual de Bergman y sus expresiones artísticas reflejan una cosmovisión colectiva que sugiere genialidad. Es decir, que desde la comprensión estética y el genio, sus capacidades para crear no sólo se han limitado a plasmar sus ideas en la hoja y la tinta, en la cámara y la imagen, o en la dirección desde una concepción fenomenológica, sino que trascendieron hacia la recreación de otras formas estéticas del Ser y de cómo lo concibe. Cabe destacar que dicha concepción se proyecta a partir de «una visión moral formada desde su infancia por los valores de una familia luterana con estilo de vida burgués» (Birgitta Steene 2005, 11), sobre la cual él mismo reflexionó durante su devenir como artista y agnóstico. En cada una de sus obras, se confrontó a sí mismo por esta postura, pero también condujo una búsqueda confrontativa de quien las experimenta.

La visión fílmica de Bergman proyecta alcances metafísicos involucrados en el juego comentado por Gadamer en 1997 respecto al vivir, las vivencias y la muerte. El acceso del espectador a la dinámica del juego está encaminado por diversas interrogantes, pero también por el acercamiento de sensaciones estéticas y situaciones existenciales. La plaga de la peste permea una trama histórica reflejo de la condición del ser humano en discursos heterogéneos. Bergman replantea tanto en sus personajes como en el espectador la transición de un ser ahí, en

vida, que atraviesa sufrimientos, dudas, dicha, bondad y maldad hacia la preocupación de vacío, manifestada por el pensamiento sobre la muerte corporal y espiritual. La sustancia estética de la cinta *El séptimo sello* puede llegar a comprenderse como una experiencia que integra el conjunto de elementos artísticos necesarios para la confrontación de nuestra condición finita como individuos. En esta dinámica, la incertidumbre que envuelve nuestras relaciones colectivas como humanidad, está permeada por nuestra concepción psíquica, biológica y social del *thánatos* (Alvarado Duque, 2017).

El séptimo sello

Esta película sueca de 1957 presenta un contexto medieval caracterizado por el enfrentamiento simultáneo contra las cruzadas y la peste. La trama se enfoca en Antonius, un caballero cruzado, y los personajes con quienes interactúa, entre los cuales se encuentra la Muerte. Esta personificación conduce a Antonius hacia una serie de conversaciones y discusiones sobre su papel como caballero en un panorama de violencia justificado por la palabra de Dios. La primera referencia cristiana que podemos encontrar está en el título mismo de la película, puesto que «El séptimo sello» alude al libro del Apocalipsis. Esta referencia se proyecta en diferentes momentos del diálogo: «Y cuando el cordero abrió el séptimo sello en el cielo se hizo un silencio que duró una media hora. Y los siete ángeles que tenían las siete trompetas se dispusieron a tocarlas» (min 2:02).

La realidad del Ser en sí mismo a mediados del siglo XIV está representada por un conocimiento vivencial sobre los efectos de la peste. Diversos comportamientos colectivos e individuales guiados por la fe cristiana fueron dirigidos en un discurso de expiación para obtener la vida eterna. La pandemia retrata una muerte inminente, desoladora y sufriente en la cual se ven inmersos personajes como el escudero Jöns, el bufón Jof, su esposa Mía, la personificación de la Muerte, un pintor y otros personajes secundarios (Posada 2012).

Puesto que el argumento de la película tiene una trascendencia cristiana, su *sensus communis* se construye sobre una moral de carácter divino que rige la vida social. Si bien sería ideal que cada uno reconociera su capacidad racional, procesos de desarrollo y esquemas de pensamiento cada vez con mayor profundidad, como ocurre en el caso de Antonius (Gadamer 1997), no sucede así en la cinta como tampoco en la realidad que vivimos.

Es decir, existen y resisten creencias comunales integradas por la superstición y los dogmatismos. Este panorama se sigue reconociendo en la sociedad actual, donde la introspección colectiva de nuestra vida misma y las condiciones individuales son permeadas por pensamientos de cómo dirigir nuestra única oportunidad para vivir hacia la finitud.

La *phrónesis* como un saber práctico aristotélico —donde la conciencia es un vínculo juicioso— articula el análisis de condiciones espaciotemporales y proporciona capacidades para adquirir comportamientos morales y éticos virtuosos individuales y colectivos. Ahora bien, esto resulta pertinente puesto que el *sensus communis* en *El séptimo sello* involucra contradicciones ante dicha *phrónesis*. Profundizando un poco más en ello, el análisis hermenéutico que parte de una consideración sobre el panorama histórico de la película, nos provee a los espectadores sobre dos aspectos: en primer lugar, el cómo las intenciones de creencias cristianas extremas organizan una comunidad; en segundo lugar, sobre cómo las pasiones y la razón se hacen presentes en diversas escenas como la escena de autoflagelación (Gadamer 1997).

La idea de la vida y de cómo vivirla, así como de la muerte y de cómo se muere, nos ha acompañado durante mucho tiempo en nuestra condición humana. De lo anterior, la película como obra de arte nos ofrece una interpretación del *sensus communis* y un esquema de pensamiento dominante del cual resulta una metodología vigente. Me refiero a la intención de la película, en el acto introspectivo, de nuestra propia relación con algunos dogmas colectivos y el cómo nos llevan a compartir elecciones y estilos de vida, prejuicios, creencias sobre el sufrimiento, el gozo

o la amargura de cada momento previo a nuestro encuentro con la no existencia.

Los planteamientos anteriores se revelan con las expresiones discursivas y epifanías de Antonius a partir de su encuentro con la personificación de la muerte. Hay un pronunciamiento contextual de las creencias subjetivas y colectivas impuestas por el medioevo cuya intención en el espectador es el cuestionamiento de experiencias de sufrimiento, gozo, asesinato y en la peste a través de la trama. En Antonius y en otros personajes, como el pintor o el bufón, resulta inherente la apreciación de la individualidad y de pertenencia colectiva con lo sensible, lo racional y lo impulsivo como parte de la condición humana. El Ser en su existencia y sensibilidad manifiesta un sentido intuitivo de miedo a no ser más (Gadamer 1997).

Las referencias proyectadas a partir del momento histórico en el que transcurre la película son pertinentes desde lo que Gadamer (1997) consideraría como una historia efectual. Es decir, que si nos situamos en el presente y llegamos a una distancia histórica, tenemos la oportunidad de comparar diálogos filmicos con los discursos de nuestra realidad y la inevitable presencia de problemáticas que atentan en primer lugar, con la vigencia de ciertos dogmas sobre cómo vivir y cómo enfrentarse a la muerte. En segundo lugar con el grado de raciocinio y sensibilidad que empleamos entre ambas condiciones.

En un acercamiento descriptivo general, la visualización de la película presenta diálogos interesantes, como el que le dice Antonius a la Muerte cuando al principio, esta le hace saber quién es y su propósito de llevarse: «El espíritu está dispuesto, pero la carne es débil» (min. 4:32). Posteriormente, apuestan la vida del caballero en un juego de ajedrez, pese a que la Muerte le hace saber que nunca pierde. La elección de los colores en el tablero responde a nuestro sistema simbólico, pues la Muerte juega las piezas negras. A partir de este escenario y en distintos momentos, Antonius refleja sus controversias existenciales y las relacionadas con su entorno.

La peste y las cruzadas impregnan, de manera directa o indirecta, la cotidianidad de cada uno de los personajes. Verbigracia, un bufón habla con su caballo de carreta para

pedirle que le enseñe a comer hierba porque, debido a su situación precaria de nómada y artista, no tiene mucho que comer (min. 10:17). Para este punto, la película ya aporta referencias del arte vivencial, así como expresiones ópticas a través de las escenas y el manejo tanto de colores como de paisajes necesarios para comprender algunas intenciones significativas de Bergman (Gadamer 1997).

La figura de Jof, el bufón, es una representación alegórica de varias posibles sobre la interiorización religiosa al punto de la idolatría en la época medieval. Este y su compañero de trabajo fueron contratados por la iglesia para animar el pueblo con actos de circo en el escenario del agravio por la peste. Las alegorías que representa el bufón consisten en buscar la risa de sus espectadores, aunque no siempre la obtenga y despertar alguna emoción sensible.

Paralelamente, los cruzados Antonius y Jöns se encuentran, dentro de la iglesia, con un pintor que está plasmando una representación de la Muerte llevándose a los vivos. Al observarlo, Jöns no puede evitar interrogarlo sobre por qué dibuja «esas tonterías». Entonces, el pintor argumenta su intención de recordar que todos morimos y que, por ello, no busca hacer felices a quienes vean su pintura, sino asustarlos, ya que para él «una calavera es más interesante que una doncella desnuda» (min. 17:19). La conversación entre el artista y Jöns se trata de otra referencia en torno al hecho de que las personas, al observar la pintura y experimentarla con miedo, piensan; al pensar, sienten más miedo y, a causa de ello, algunas podrían cuestionar su propia condición y dogmas, o no. El pintor se justifica en que él se dedica a pintar, independientemente de lo que cada quién vea en su mural; tampoco le importa que el ver a la Muerte en contrapunto con lo dulce de la vida antes de la peste genere reproches y desagrado.

El símbolo presente en esta escena consiste en una imagen de sentido como representación de la vida hacia la muerte. El trasfondo de la pintura como una alegoría de la danza con la Muerte «significa la coincidencia de manifestación sensible y significado suprasensible» (Gadamer 1997, 116). El símbolo de la muerte en la pintura atraviesa el mundo de las ideas y los sentidos de

quienes la observan como un principio estético que no se considera absoluto, sino que puede resultar una relación entre forma y esencia o expresión y contenido. El pintor, además, comenta que uno de sus dibujos manifiesta la desesperación producida en el enfermo de peste por autolesionarse a causa del sufrimiento de la enfermedad —que él considera un castigo divino y el abandono de Dios— (min. 8:32).

Posteriormente a su partida de ajedrez con la Muerte, Antonius aparece en un monasterio donde comienza a confesarse, sin saber que quien lo escucha es ella (la Muerte). Entonces le revela el vacío y la indiferencia que ha llegado a sentir hacia su entorno y su sociedad, respecto de los cuales alguna vez tuvo sentido de pertenencia. Este personaje se ha reconocido absorbido por sus acciones como cruzado y las cuestiona, pues no le teme a morir, sino a la incertidumbre producida por creer que no existe algo más allá de la muerte. Esta reflexión adquiere importancia para la condición humana, en constante incertidumbre interna, y rompe con las particularidades de la época de Antonius. Las representaciones cristianas medievales no conciben que más allá de la muerte exista la experiencia de los sentidos (min. 20:29), pues esto implicaría experiencias hedonistas y desperdiciadas que representan la vida. La película nos hace presenciar su revelación como personaje: las promesas vacías de milagros que él nunca ha visto lo hacen dudar hasta de sus acciones como cruzado. Recordando que Bergman busca plasmar una cuestión propia de la cultura sueca de su tiempo, es posible abstraer algunas concepciones para nuestra propia valoración como espectadores contemporáneos. Las problemáticas a las que estamos expuestos en un marco global nos llenan de incertidumbres y la percepción de la muerte se ha diversificado en relación proporcional con la banalidad de las experiencias cotidianas.

Cuando Antonius se pregunta: ¿qué será de quienes queremos creer que no podemos? (min. 20:49), no da crédito a que Dios lo siga habitando y acompañando en silencio y sin respuestas, por lo que quisiera eliminarlo de su ser. Desde la mirada de Vischer (Gadamer 1997), el simbolismo presente en los discursos de este personaje consiste en una relación entre el fenómeno

espacial y temporal, experimentado por la idea que tiene de sí mismo. Antonius dice que «nadie puede vivir mirando la muerte y sabiendo que camina hacia la nada» (min. 21:39), entonces, la Muerte le responde que muchas personas no piensan en eso, incluso cuando se enfrentan a una pandemia como la peste. Simplemente, cuando llegan al borde de la vida, buscan con más fervor alguna imagen divina como forma de salvación. Estas nociones han sido capaces de trascender hacia la contemporaneidad puesto que, como herencia, tales incertidumbres siguen estando presentes en el pensamiento individual.

La película como obra de arte continúa invitando su interpretación y vivencia, tanto en la concepción subjetiva de los personajes como en el mundo objetivo. Dicha relación resulta inherente al pensamiento racional y responsable en gestación de la época. Continuando con Antonius, en sus declaraciones con la muerte en el confesionario de la iglesia, este habla sobre cómo cree que ha estado perdiendo el tiempo, al igual que muchos en su sociedad. Quizás no dejemos de cuestionarnos como él, la idea de que si pudieramos prolongar nuestra existencia, quizás haríamos las cosas de manera diferente y nos enfocaríamos en buscar, cuando menos, nuestra propia paz. Sin saberlo, Antonius también revela el pensamiento de una estrategia contra la Muerte para ganarle más minutos de vida. En este momento de la película, se plantean reflexiones que involucran su posición del «estar ahí» existencial y que enlazan sus pensamientos con sus emociones. Esa posición, paradójicamente, hace de Antonius, por un momento, un ser consciente de sus límites como ser humano y de la imposibilidad de corromperlos.

La concepción de Antonius contrasta con la de su compañero Jöns, quien le cuenta al pintor cómo ha sido su experiencia de cruzado durante diez años. Comenta que ha soportado muchos pesares por una recompensa divina, y esto le hace decir que esa «cruzada fue tan estúpida, que sólo la pudo idealizar un idealista» (min. 24:27). Mientras ambos se ríen, concuerdan en que el sufrimiento generado por la peste es tan espantoso como el vivenciado por las cruzadas. Jöns, además, se concibe como un bufón cuya existencia resulta indiferente tanto en el cielo

como en el infierno (min. 25:29). Cuando los cruzados aún se hallan en la iglesia, salen juntos al exterior y se encuentran con una imagen que representa las formas de juicio de la época, es decir, las prácticas ilógicas de tortura y ejecución normalizadas por sus creencias. En este caso, estamos hablando de una mujer sentenciada a muerte tras ser acusada de brujería, «haberse acostado con el diablo» (min. 26:00) e incluso, haber provocado la peste.

Otra de las realidades del contexto presentadas es el de una persona que se dedica a hurtar a los muertos. Cuando una muchacha lo descubre, el ladrón le dice que las personas en general se dedican solamente a salvar su «propio pellejo» (min. 29:57). No conforme con dicho acto inmoral, intenta violar a la mujer, pero Jöns, quien se encontraba oculto viendo la escena, lo evita al señalarlo como un desertor de la fe. Sin embargo, el hurtador de cadáveres nunca obtiene el mismo castigo que una mujer condenada a muerte por razones absurdas.

En este cuadro de la película, resulta visible la representación estética de un lugar y un momento que corresponde en los personajes sus vivencias. Cada personaje nos incita a reflexionar en diferentes grados de conciencia sobre la situación que viven y cómo la manifiestan a través de su actuar y sus diálogos. Antonius, principalmente, se redime frente a lo efímero de su existencia humana y su condición en el juego contra la Muerte (Gadamer 1997). Reconocemos que el Ser es inherente de su representación, su construcción e incluso, las experiencias por las cuales atraviesa al relacionarse con la humanidad.

Algunos aspectos secundarios a las referencias filosóficas y estéticas del contexto se presentan en escenas como el espectáculo artístico de los bufones en una escena posterior. El público desprecia su *performance* con música, sin embargo, mientras ellos interpretan una canción para distraerlos, se topan con una procesión cuyos integrantes se autolesionan por su fe, pues piensan que así van a curar la peste. Las personas, en lugar de reírse como lo hacían de los bufones, muestran un profundo respeto hacia el desfile e incluso, cruzan las manos para rezar con fervor, se hincan con cruces y, aun, lloran.

El acto simbólico de la procesión se yuxtapone sobre el espectáculo de bufones tanto en su representación visual como en la retórica manifestada por uno de los participantes del cuadro, quien expresa que la muerte les llegará a todos y que todos los pecados se juzgarán.

Ciertamente, los cruzados Antonius y Jöns, quienes también estaban observando, se muestran escépticos del discurso de fe porque consideran que una persona inteligente no se lo creería tan fácilmente. La interpretación y comprensión de lo anterior corresponde con el de aquellos que viven bajo condiciones insanas e insalubres —es decir, poco sanitarias—, y, a pesar de esto, perciben la peste más bien como un castigo que preludia al Juicio Final. También la relacionan con supersticiones que inducen al miedo colectivo. Por eso la peste como pandemia hace relucir las caras horrorosas de la vida, encarnadas en la maldad de una humanidad que no desaparece ni con su devoción religiosa.

A partir de aquí, la trama conecta a los dos cruzados con los personajes de los juglares (dos hombres y una mujer). En una escena, humillan al bufón Jof a causa de un malentendido dentro de una cantina, mientras Jöns presencia el momento. Posteriormente, Jof invita al caballero a ir hacia donde aparcaba su carreta en el campo. La violencia del principio de la secuencia contrasta con el encuentro en el campo, propicio para la contemplación de la vida y donde, después, se desarrollará un diálogo entre Jof y el cruzado sobre ser acróbata o caballero. Jöns se expresa en un sentido existencialista sobre su condición de caballero cruzado, pero la imagen del bufón también posee una carga simbólica importante en el mundo cruel a través de la risa. La amistad, el amor y las experiencias entre los cruzados y la familia de Jof se sobreponen al sufrimiento representado por la fe en esa época. El encuentro de Antonius con los juglares, su compañero Jöns y la mujer que lo acompaña le hace sentir satisfecho, pues le permite encontrar paz, una perspectiva que no había experimentado nunca. La partida de ajedrez continúa después de esa contemplación de paz, y simboliza el juego de Antonius respecto a su intento de evadir la muerte, aun siendo consciente de que, en algún momento, esta lo alcanzará.

Relación entre el bien y el mal

Así como se presentaron referencias simbólicas relacionadas con el mundo real del contexto de la cinta, se muestran referencias a un mundo ficticio, como la representación del juego de ajedrez con la muerte —la cual no concede prórrogas, ya que es excelente jugadora—. Por otro lado, el bufón tiene alucinaciones involuntarias de tipo religioso (min. 10:49) protagonizadas por una reina (la virgen María) con un niño desnudo a quien enseña a caminar, pero, cuando corre a contarle a su esposa, ella le menciona con incredulidad que no es la primera vez que escucha sus sueños. Jof le describe sus relatos oníricos como una experiencia divina, una manifestación de belleza en sí misma, aunque ella no le crea.

Un simbolismo sobre la peste se proyecta con un pequeño fragmento poético donde un bufón dice con una máscara de cráneo: «si breve fue el placer, largo el padecer» (min. 15:51). En relación con el padecer en vida, la maldad de la iglesia se manifiesta cuando les paga a los caballeros y a los encargados de llevar a las «brujas a quemar», y los vuelve cómplices de tal acto. Un aspecto interesante perceptible en el contexto de esta subtrama consiste en el diálogo de Antonius con la mujer acusada de ser bruja, donde el caballero le pide que le enseñe al diablo con la finalidad de preguntarle por Dios. La comunicación con la mujer le hace comprender que sólo ven al Diablo quienes lo creen.

Antonius, al preguntarle a la Muerte qué ha hecho con la mujer, obtiene otra revelación sobre su fe. Este elemento marca el estilo cinemático de Bergman, pues ejemplifica de manera estética una forma de maldad propia del ser humano y su vinculación inherente con la fe. En este sentido, Gadamer (1997) reflexiona que estamos sujetos constantemente a los juicios de los demás, pero ello no les otorga validez. Entonces, el que una cultura permeada por el carácter religioso posea un sentimiento moralista no la hace aplicable a fundamentos de una filosofía moral, pues esta última se constituye sobre razonamientos que superan el sentido común.

Antonius y Jöns, a pesar de que son cruzados, realizan un acto moral contradictorio con

las normas dogmáticas al darle agua a la mujer antes de ser prendida en fuego. Los verdugos les dijeron que se alejaron de ella porque así son las reglas de su cosmovisión religiosa. Luego les sucede otra revelación al darse cuenta de cómo bajo ciertas normas se permite asesinar a las personas y culpar de la plaga al diablo (a quien nunca vieron). Al reconocer el significado del *thánatos* en su pulsión de vida, caen en una conciencia moral diferente a la de su contexto.

Un punto culminante que queda suspendido entre el bien y el mal consiste en el encuentro entre los cruzados y la familia de juglares y una pareja proveniente del bosque. De los árboles emerge un hombre contagiado de la peste —grita que no quiere morir a causa de esa enfermedad ni padecer ese sufrimiento—, quien los cuestiona sobre si deben o no tener compasión, al menos, para ayudarlo.

Al final de la película, Jof, quien —como ya comenté— tenía las visiones sacras que su esposa no creía, terminó viendo a la Muerte jugar ajedrez con Antonius. De forma paralela, la Muerte anuncia al caballero que se llevará a todos ellos —acaso porque no sabía que el juglar estaba atestiguando su partida—; al escucharla, Jof le sugiere a su esposa que escapen porque tiene un mal presentimiento. En su última oportunidad con la Muerte, Antonius la distrae para que Mía, Jof y su pequeño hijo huyan. Este acto de sacrificio altruista lo llevó a considerar que hizo algo correcto en su vida, por lo tanto, experimenta un sentimiento de paz que lo lleva a aceptar su destino.

Conclusiones

Meditando sobre esta película, encontramos en su autor el propósito de manifestar la condición del ser humano a través de recursos estéticos que envuelven a todos los personajes durante su trama y dentro de un marco sensible para el espectador. Se hacen visibles cuestionamientos sobre el derecho y la voluntad de una persona para tomar decisiones de cómo vivir la vida; vivir un castigo o enfermedad que inminentemente los llevará a la muerte. Los diálogos invitan a la

reflexión sobre el tratamiento de su historicidad, sincrónica entre la época de la trama, la de su creación filmica y la de su visualización. En sus problemáticas e incertidumbres acontecen las cargas simbólicas de sus personajes. La capacidad de Bergman como artista logra articular lo racional y lo sensible al ver más allá de sus límites contextuales; no obstante, la comprensión de ciertos prejuicios, tanto en el momento del filme como en el del entorno actual, nos encaminaron en este ensayo hacia la abstracción de una experiencia hermenéutica que nombra diversos temas esenciales del ser humano y la voluntad con la cual asume su panorama social.

La problemática o la situación central de la película ocurre en torno a la peste como parte del panorama medieval, marcado por cosmovisiones trascendentales sobre la fe, la vida y la muerte, expuestas al juicio de Antonius, Jöns y el pintor mediante argumentos dotados de simbolismo, pero, a la vez, armonizados por la estética de sus imágenes. La alegoría se presenta en distintos momentos escénicos como una forma retórica mística que no dice directamente su intención expresiva, aunque se encuentra ahí para quien observa de manera contemplativa. En el aspecto religioso, este proceso alegórico de la interpretación, pero también el proceso simbólico de Bergman, buscan una intención fundamental que condiciona lo divino más allá de lo sensible (Gadamer 1997).

El análisis simbólico de la vida y la muerte son referencias de lo que Ingmar Bergman concibe como una proyección de la realidad. Como esencia, al final de la historia, las almas de Antonius y de todos los que estaban con él cuando la Muerte llega sin ser invitada «ya marchan huyendo del amanecer en una solemne danza hacia la oscuridad, mientras la lluvia lava sus rostros surcados por la sal de las lágrimas» (min. 1:35:48). Sobre esta escena, Gadamer (1997), en referencia a Schelling, diría que el símbolo es la imagen presentada pronuncia dos cualidades simultáneas: como imagen en sí y como representación general de lo simbolizado. Bergman, desde mi interpretación de la obra, no pretende mostrar algo agradable, sino provocarnos alguna sensación que nos lleve a razonar problemáticas de nuestros días, como las pandemias o la

violencia, y la resistencia de ciertos dogmatismos religiosos hacia la liberación de otras maneras de imaginar y apreciar la vida, pero además que estas nos guíen la aceptación nuestro fin tarde o temprano. La apreciación de esta cinta alcanza una relación entre la diversidad de su momento y lugar, pero además conecta a su creador con el espectador a través de una participación que le otorga interrogantes para su existencia presente.

Referencias bibliográficas

- Alvarado Duque, Carlos Fernando. 2017. *Filosofía y cine: de Friedrich Nietzsche a David Lynch*. Buenos Aires: Teseo.
- Bergman, Ingmar. 1957. *El séptimo sello*. Suecia: Svensk Filmindustri
- Gadamer, Hans Georg. 1997. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Puigdomènech López, Jordi. 1998. «Ingmar Bergman: ¿cineasta de la burguesía?». *Filmhistoria online* 8: 75-87. Acceso en mayo de 2023. <https://revistes.ub.edu/index.php/filmhistoria/article/view/12358>
- Posada, Enrique. 2012. «La humana tragedia». *El espectador imaginario*, no. 29. Acceso en mayo de 2023. <https://www.elespectadorimaginario.com/el-septimo-sello/>
- Steene, Birgitta. 2005. *Ingmar Bergman: A Reference Guide*. Ámsterdam: Amsterdam University Press.
- Zunino, Pablo Enrique Abraham. 2020. *Deleuze: el laberinto de la imagen*. Buenos Aires: Editorial Teseo.

Arantza Monserrat García Durán (monse-duran94@gmail.com) es licenciada en Sociología por la Universidad Veracruzana y especialista en Epistemologías del Sur. Obtuvo su maestría en Pedagogías críticas por el CELAPEC. Es estudiante de maestría en Pensamiento crítico y Hermenéutica en la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Recibido: 17 de septiembre, 2023.

Aprobado: 11 de diciembre, 2023.

Stuart Chavarria Chinchilla

El resurgimiento del poder soberano frente a la pandemia¹

Resumen: *El presente artículo se concentra en analizar la forma en la que se ejerció el poder soberano de vida y de muerte en el marco de la pandemia por COVID-19 en Costa Rica durante el 2020. El artículo intenta cuestionar el planteamiento foucaultiano de que el poder soberano representa un poder atenuado, pues se puede observar, a través de las restricciones a la movilidad y la delegación de la decisión sobre la vida y la muerte en el poder médico, como el poder soberano continúa en los ordenamientos jurídicos modernos operando más allá de los límites del estado de excepción.*

Palabras clave: *Estado de excepción, poder soberano, medicina, COVID-19, biopolítica.*

Summary: *This article focuses on analyzing how the sovereign power of life and death was exercised during the COVID-19 pandemic in Costa Rica in 2020. The article tries to question the foucauldian approach that sovereign power represents an attenuated power since it can be observed on the restrictions on mobility and the delegation of the decision on life and death in the medical power how the sovereign power continues in modern legal systems operating beyond the limits of the state of emergency.*

Keywords: *State of exception, sovereign power, medicine, COVID-19, biopolitics.*

1. Introducción

El soberano se entiende como «aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*», o sea están sujetos a su poder por lo cual potencialmente puede hacerlos morir, mientras «el *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos pueden actuar como soberanos» (Agamben 2006, 110). Según Foucault (1998) uno de los derechos característicos del poder soberano fue el derecho de vida y de muerte. Este se deriva del *patria potestas*, el cual fijaba al padre de familia romano un derecho de disponer de la vida de sus hijos y esclavos, pues se pensaba que este era el dueño de los mismos². Por lo tanto, así como él era capaz de darles la vida, también tenía la potestad de quitárselas. Dicho derecho, según Foucault, representa en la actualidad una forma atenuada de poder, ya que tal privilegio no puede ser ejercido de manera absoluta. En tiempos más recientes, dicha potestad sólo puede ser empleada en casos, en el que, el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma, es decir, solo si el soberano está en peligro puede hacer la guerra legítimamente, puede pedir a sus súbditos —lícitamente— que expongan su vida en la defensa del Estado y puede matar a todo aquel súbdito suyo que lo traicione (Foucault 1998, 163).

Sin embargo, contrario a este planteamiento foucaultiano, el poder soberano de vida y muerte



en la actualidad parecer resurgir bajo la figura de la excepción, ya que, a pesar de representar un poder atenuado, este se ha convertido en un derecho de uso recurrente y sistemático para atender el riesgo surgido de crisis coyunturales. De hecho, Agamben apunta que el estado de excepción (entendido como ese momento en que se suspende el derecho para garantizar su continuidad, o inclusive su existencia) se ha convertido desde el siglo XX en una forma permanente y paradigmática de gobierno (Agamben 2005, 6). Esta figura es clave porque revela como lo característico de la biopolítica moderna es que el *bios* de la ciudadanía se construye a partir de la extensión de la *zoé* (nuda vida), más allá de los límites del estado de excepción, lo cual hace depositar en el jurista, el médico, el científico, el experto, o el sacerdote, las decisiones sobre la nuda vida en qué consistía la soberanía (Agamben 2006; 19-22, 155).

En términos democráticos, esto es problemático porque el uso sistemático de la excepción para asegurar la estabilidad pone a funcionar un paradigma basado en la figura soberana de un Ejecutivo que gobierna por decreto y discrecionalidad. La cuestión es que este manejo basado en el presupuesto de *la necesidad no ocupa de ley* va claramente en detrimento del correcto proceso legislativo, y los valores democráticos de diálogo, división de poderes y consenso que debe caracterizar a todo sistema democrático. Puede ser más fácil gobernar por decreto en momentos de crisis, pero esto extirpa del arte de gobernar todo el proceso de construcción horizontal, que exige diálogo, confrontación y negociación, los cuales, a pesar de retrasar los tiempos, resultan esenciales para asegurar respuestas estatales democráticas y que respondan a los intereses de las mayorías.

Durante la pandemia se evidenció este resurgimiento del poder soberano a través del uso sistemático en Latinoamérica de la figura del estado de excepción (Cervantes, Matarrita y Rea, 2020), pues el mismo permitió un gobierno más directo sobre los súbditos y las cosas existentes en el territorio. En el caso de Costa Rica, la aplicación del estado de emergencia incluye al régimen de excepción dentro del marco jurídico (Picado 2020, 2), por lo cual, este se aplicó

mediante la Declaración de Alerta Amarilla N.º 09-20 dictada por la Comisión Nacional de Emergencias (CNE) y el Decreto Ejecutivo N.º 42227-MP-S, el cual declaró emergencia nacional en todo el territorio costarricense (Chavarría 2022, 35).

Este hecho evidenció que la pandemia fue un momento de gestión biopolítica, pues como apunta Agamben (2005) el estado de excepción, entiendo como la estructura originaria que funda, da origen y brinda fundamento a la biopolítica moderna, o sea «a la política que incluye a la vida natural dentro de los cálculos del poder estatal», necesito de negar la vida, controlar la ciudadanía, revocar las libertades individuales para paradójicamente hacer vivir, brindar seguridad a la ciudadanía y proteger a las personas del virus. El estado de excepción es importante para los fines mencionados porque en él, la ley sigue vigente, pero es suspendida, mientras la vida incluida en el derecho queda desprovista de protección jurídica (Saidel 2016, 36). Mediante esta operación, el derecho al incluir al viviente dentro de sí le permite al soberano —mediante su propia exclusión— crear las condiciones jurídicas necesarias (Agamben 2005, 6-7) para ejercer sobre sus súbditos un derecho indirecto de vida y muerte (Foucault 1998, 81), que le permite invocar un umbral de indeterminación entre *bios* y *zoé*, para así discriminar entre lo que merece vivir y lo que no.

A partir de lo anterior, se observa que el derecho a la excepción dentro de los órdenes jurídicos modernos obliga a comprender que la ciudadanía moderna exige que en la medida en que alguien sea considerado como ciudadano (sujeto con derechos, libertades y espacios conquistados frente al poder político), ya no es más mero viviente (lógica de lo opuesto nace de su contrario); pero, al mismo tiempo, para poder ser considerado como ciudadano paradójicamente debe poner su vida natural (nuda vida) a disposición del poder político. Este juego cínico de incluir-excluyendo, es el que, haciendo malabares, le brinda la legitimidad y le permite al soberano la inscripción de la vida dentro del orden estatal, y con esto, dentro del ámbito de intervención del poder soberano (Agamben 2005, 7; Agamben 2006, 154, 161-162). Bajo este marco teórico, *zoé*

expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), en cambio *bíos* hace referencia a la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo, es decir, implica un modo particular de vida, la vida cualificada. El tema aquí es que a diferencia del *bíos*, la vida natural queda excluida del ámbito de la *polis*, por lo cual queda confinada en exclusiva como mera vida reproductiva en el ámbito del *Oikos* (Agamben 2006, 9-10), o dicho en otra manera queda reclusa en el ámbito de lo necesario para la reproducción de la vida digna de ser vivida (en el ámbito de la economía).

Habiendo mencionado lo anterior, se identifica que los efectos adversos de la pandemia evidencian un momento biotanopolítico. Esto debido a que dichos riesgos exigieron que la sociedad costarricense asumiera la tarea directa de garantizar no solo la vida, sino una vida cualificada provista de un buen estado de salud (Foucault 1999, 343), que en la práctica exigió el disciplinamiento de la población y la existencia de ciertos seres que no se vieron cubiertos por dicha protección. Bajo este marco, la excepción se convierte en un mecanismo de acceso privilegiado al cuerpo y un discurso legítimo sobre el que opera el poder político para liberar una fuerza de ley que pueda enfrentar el riesgo que amenaza la estabilidad del sistema.

En virtud de ello, el presente texto se concentra en analizar la forma en la que se ejerció este poder soberano de vida y de muerte en el marco de la pandemia por COVID-19 en Costa Rica. Para operacionalizar el estudio del poder soberano, el texto se concentra en dos categorías:

1. *La mirada médica soberana*: La mirada médica opera en red, pues la presencia generalizada de médicos, cuyas miradas se cruzan y ejercen (en cualquier punto del espacio y en todo momento) una vigilancia constante sobre la ciudadanía y los pacientes, revela una condición de exacerbada medicalización social pandémica. Bajo esta premisa, esta categoría se concentra en observar cómo la mirada médica, en excepción, previa que en un posible colapso del sistema de salud debía convertirse en una mirada soberana, que a través de una lógica bélica y de trincheras,

decidía quien vivía y quién moría. La mirada es importante porque, siguiendo el trabajo de Foucault (2001b) en *El Nacimiento de la Clínica*, permite llegar a esa región en la que las palabras y las cosas aún no están separadas, es decir, permite aproximarse al punto «donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir». Este acercamiento, al punto indeterminado del lenguaje, implica que la distribución de lo visible y lo invisible, de la vida y la muerte, en la medida que está relacionado a la división entre lo que se enuncia y lo que se calla, aparece bajo la articulación del lenguaje médico y su objeto (el cuerpo enfermo);

2. *La limitación a la movilidad de la población*: Esta categoría enfocada en la característica política de la medicina se concentra en realizar un análisis de frecuencias³ de las principales medidas para restringir la movilidad de las personas, pues las restricciones a los derechos y libertades fundamentales fue un claro ejemplo en el que, gracias al mecanismo legal de la excepción y la asesoría del médico, la política se tornó en biopolítica.

2. Consideraciones teóricas y de método

Se debe aclarar que la presente investigación no postula que la biopolítica es una reformulación del poder soberano. Al contrario, Foucault (2021a) establece que de manera independiente y complementaria en el siglo XIX surge una nueva tecnología de poder llamada biopolítica que, contrario al poder soberano y la disciplina, se ejecuta sobre la población. Ambas tecnologías no son excluyentes, y la existencia de una no supone la superación de la otra. En realidad, ambas son ejecutadas y configuradas dependiendo del caso.

Sin embargo, se debe apuntar, que lo cierto es que, Foucault tiene un sesgo, porque al querer prescindir de un análisis unificado del poder se ve obligado a: 1. Abandonar los enfoques tradicionales basados en modelos

jurídico-institucionales (soberanía-Teoría del Estado) y 2. Aseverar que el poder soberano es un poder atenuado (Agamben 2006, 14; Foucault 1998). Frente a esta postura, Agamben (2005; 2006) responde argumentando que, estas ideas foucaultianas solo han ocasionado que exista un centro, en el cual fluyen el modelo jurídico-institucional y biopolítico, que ha permanecido oculto en la teoría. En este sentido, para Agamben lo decisivo de la biopolítica moderna, es que, «paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba originalmente al margen del orden jurídico, va coincidiendo progresivamente con el espacio político», con lo cual parece ser que la democracia moderna se caracteriza por: 1. Reivindicar y liberar la *zoé*; y, 2. Transformar constantemente la nuda vida en una forma de vida, es decir, encontrar el *bios* de la *zoé*.

A partir de lo anterior, entonces, se puede observar que el tema de fondo es ontológico y metodológico, pues ambas tecnologías de poder no deben verse como modalidades separadas por las que se manifiesta y actúa el poder, y las

cuales deben ser consideradas inductivamente según el caso. En su lugar, estas tecnologías se ejecutan en conjunto y deben verse como parte de dispositivos de seguridad (Foucault 2006, 45-106), que, a través de la gestión liberal de fenómenos que afectan a la población, producen cierta autoprotección que debe ser analizada analógicamente. Esto implica que la unión, la juntura, entre la biopolítica y el poder soberano se encuentra a través de la existencia de mecanismos de inmunización social, o dispositivos de seguridad, que son utilizados para controlar temas comunes como las epidemias, la criminalidad o la escasez, pero que en su caso extremo (como la pandemia) hacen emerger la realidad sobre la que se fundamenta el poder, es decir, revelan como una lucha encarnizada por la vida inevitablemente se relaciona con una práctica de la muerte, es decir, con una tanatopolítica (Esposito 2005, 2006, 2009).

Habiendo dicho lo anterior, a continuación, se detallan las características del dispositivo de seguridad que permiten vincular dicho concepto con la gestión de la pandemia:

Tabla 1.
Categorías de análisis para estudiar los dispositivos de seguridad

Categoría	Descripción
Espacial	El espacio es el lugar donde se despliegan series de elementos aleatorios, o lo que llama Foucault el medio artificial. En este sentido, el ámbito espacial del dispositivo de seguridad versa sobre la gestión de series abiertas, que solo pueden ser controladas mediante cálculos de probabilidades. Esto genera que el interés gubernamental gire en torno a acondicionar un medio artificial en función de acontecimientos, series de acontecimientos o elementos posibles, que deben ser inscritos en un espacio dado. Bajo este marco, la pandemia tiene un componente espacial, pues depende del lugar en que se desarrolla, es decir, depende de una totalidad abierta, infinita, móvil, desplazada constantemente y nutrida por el tiempo. En definitiva, la pandemia, para comprender la distribución de la enfermedad en el territorio y el cuerpo, obliga a generar un registro clínico sobre una serie infinita y variable de acontecimientos.
Probabilístico	El cuerpo individual, la población y el territorio son los espacios de gestión para el poder, pues estos representan una multiplicidad aleatoria necesaria de controlar. En este sentido, el dispositivo de seguridad, bajo este marco, intenta limitar la serie indefinida de acontecimientos y lo aleatorio, para así hacer aparecer lo esperado, lo normal y lo gestionable; el arte del gobierno, entonces, consiste en intentar administrar las oscilaciones y sucesos que pueden hacer vacilar o desplazar la realidad, con respecto a una línea ideal esperada, que debe volverse material. En síntesis, la intención del dispositivo de seguridad es la regulación de los elementos aleatorios y móviles que producen el acontecimiento. Dicha regulación permite poco a poco compensar, frenar, limitar y anular el hecho generador sin llegar nunca paradójicamente a limitarlo directamente. La pandemia, al igual que la epidemia, es una constitución de grano fino, de fenómenos constantes y homogéneos; más que una forma particular de enfermedad es un modo autónomo, coherente y suficiente de concebir la enfermedad. El nivel de gestión probabilístico surge, entonces, porque son enfermedades que al tener un carácter cuantitativo y cardinal atacan aleatoriamente de repente a un gran número de personas, en un mismo lugar, sin distinción de edad, de sexo, ni temperamentos.
Gestión del acontecimiento	El acontecimiento es producido por una serie de factores sobre los que no se tiene control. En virtud de ello, los dispositivos de seguridad se encargan de evitar un acontecimiento, que parece ser inminente, mediante la regulación de sus condiciones de posibilidad. Bajo este marco, se comprende que, en la pandemia, la enfermedad más que una percepción esencial y ordinal, es un tema cuantitativo y cardinal, es decir, la gestión de la pandemia no pasa por la incidencia sobre el acontecimiento, sino sobre un núcleo de circunstancias que lo generan. Esto implica que la gestión y el análisis clínico de la pandemia pasa por reconocer los signos generales, el proceso singular que de la causa a la forma mórbida de la enfermedad logra tejer una trama común en todos los enfermos, pero singular en el tiempo y el espacio (Foucault 2001b, 45).

Categoría	Descripción
Libertad	Los dispositivos de seguridad gestionan la realidad social a través de un dejar pasar, dejar hacer y dejar que las cosas caminen. Esto implica que se debe dejar manifestar con libertad cierta negatividad, la cual permitirá la auto moderación y la autorregulación del fenómeno a atender. Básicamente, el juego consiste en no adoptar el punto de vista de lo que se impide y lo que es obligatorio, pues al contrario de un sentido normativo, lo que se busca es captar el punto donde las cosas van a producirse, sean estas deseables o no. Esto ocasiona, por ejemplo, que la escasez como fenómeno de población desaparezca, mientras se permite, y hasta es necesario, que unos sujetos pasen penurias. Aquí la libertad, entonces, es libertad de movimiento, desplazamiento y circulación de personas y cosas, que exige que para que unos tengan una vida deseable (bíos) otros deben ser sometidos a la muerte, o incluso asesinados (zoé).
Articulación de las modalidades del poder	Los dispositivos de seguridad representan una articulación de mecanismos legales (prohibir) y disciplinarios (prescribir). El uso de estos mecanismos de manera móvil y a voluntad permite responder a una realidad donde la respuesta anule, limite, frene o regule el fenómeno riesgoso a gestionar. De ahí que exista la posibilidad de observar cómo las formas biopolíticas y soberanas de ejercer el poder se complementan.
Vida	El acontecimiento por gestionar posee dos niveles de acción sobre la vida. Por un lado, un nivel relacionado a la acción económico-política del gobierno sobre la población y, por otro lado, un nivel relacionado a la multiplicidad de los individuos que deben ser normalizados adecuadamente. En este sentido, la población es el objetivo, mientras los individuos son el instrumento para acceder a la masa. A partir de lo anterior, los dispositivos de seguridad crean arquetipos del comportamiento, que tienen tanto una función de producción de valor como una función biológica relacionada al disciplinamiento y moldeamiento de la vida. Estos niveles de acción sobre la vida permiten determinar cómo debe ser la mejor vida vivible en una nueva normalidad y cuáles deben ser las vidas sometidas y expuestas a la muerte para la salvación de la especie.
Naturalización de los procesos	La función de la seguridad trabaja en los detalles del acontecimiento como procesos necesarios e inevitables, como procesos de la naturaleza. Los detalles no son valorados en sí mismos con relación a la moral, es decir, no se consideran pertinentes para obtener algo que reside en el nivel de la población, sino que son valorados en su ámbito político de protección, mantenimiento y control de una población.
Inmunitario	Los dispositivos de seguridad poseen una lógica inmunitaria, pues emplean una dosis no letal de negatividad para contrarrestar una negatividad mayor. Por ejemplo, esto se observa con la prevención de la escasez, pues los fisiócratas creían que algunas personas tenían que vivir la carestía y la escasez, como sacrificio, para eliminar la escasez como problema de población.

Elaboración propia, a partir de Foucault (2001b; 2006), Esposito (2009).

Esta posición tanatopolítica es importante para la presente investigación porque: 1. Evidencia la unión intrínseca, y solo separable a nivel analítico, entre soberanía, disciplina y biopolítica; 2. Permite analizar los mecanismos y aspectos estructurales por los que opera la biopolítica, lo cual, siguiendo a Nietzsche (2020) y su preocupación sobre cómo lo opuesto nace de su contrario⁴, fija el paradigma como ruta metodológica⁵; y 3. La visión tanatopolítica permite tomar distancia de los enfoques necropolíticos inspirados en Mbembe (2011) y Valencia (2010), pues estos están concentrados (en un sentido de economía política) en comprender cómo determinadas formas de violencia y terror social permiten extraer valores económicos y políticos, que suscitan formas de orden que van en un continuo de lo ilegal a lo legal. En cambio, la presente investigación da un paso atrás, y se concentra en visibilizar los mecanismos estructurales por los que opera el poder para actuar biopolíticamente. Esto parte del entendido de que la política misma necesita de la creación de sujetos vulnerables, necesita construir un *bíos* a partir de múltiples *zoés* (Agamben 2006, 19). Con esta perspectiva se evidencia como la base de la biopolítica moderna en su sentido más general no es la creación de vida (Foucault), o la decisión sobre la vida y la muerte (Agamben, Valencia, Mbembe), sino que es la operación conjunta e indeterminada de ambos elementos (Esposito) que demuestra cómo lo opuesto nace de su contrario (Nietzsche). Es decir, lo fundamental y definitorio de la biopolítica moderna surge a partir de la exigencia de que para que vivan unos inevitablemente otros deben ser explotados y sometidos a la muerte, y en su extremo (como en la pandemia, o el régimen nazi) deben ser directamente asesinados supuestamente por el bienestar de la población, sin representar esto un crimen, o deber someterse a consideraciones éticas o morales.

En síntesis, con esta perspectiva tanatopolítica, vemos que la necropolítica es un aspecto puntual de una premisa nuclear de la biopolítica moderna, la cual revela que la muerte no es el concepto límite del poder. En su lugar, la tanatopolítica es la evidencia de que la violencia es la caja negra del derecho, mientras el derecho apenas es una forma de racionalización de la

violencia (Esposito 2006). Bajo este marco, se comprende como un hacer y dejar vivir está inevitablemente unido —y forma parte— de un hacer y dejar morir. Tal y como menciona Esposito (2005; 2006; 2009), lo inmunitario es la juntura para explicar cómo lo opuesto nace de su contrario; como la biopolítica moderna necesita de una tanatopolítica; como una lucha encarnizada por la vida necesita de una práctica constante de muerte. La tanatopolítica, como concepto, demuestra cómo lo opuesto nace de su contrario (continuo entre democracia-totalitarismo); como existen cadenas de violencia que extraen formas de valor a partir de la condición de vulnerabilidad del sujeto (continuo entre valor-violencia); como la violencia es inherente y constitutiva de cualquier sistema político, y permite con su existencia la cohesión y autopreservación social (estado de excepción-nuda vida).

Todos estos elementos mencionados, revelan en el fondo como en el seno de los ordenamientos modernos sigue operando como base: 1. Un poder que dispone de un derecho sobre la vida y la muerte y 2. Una negatividad inmunitaria de autoprotección sobre la vida, que a la vez —contradictoriamente— tiene la aspiración de crear, a partir de la *zoé*, las condiciones para la mejor vida posible, el *bíos*. Siguiendo este orden de ideas, el totalitarismo moderno del siglo XX evidencia el surgimiento de una tanatopolítica, en la cual «el dispositivo inmunitario marca una absoluta coincidencia entre protección y negación de la vida» (Esposito 2009, 131). Esto implica que, una tanatopolítica (y por ende la biopolítica moderna) representa una implicación más intensa y directa, que a partir de una segunda modernidad (siglo XVIII a siglo XIX) vino a determinar las dinámicas políticas y la vida humana en su dimensión biológica, pues produce una «continua reelaboración a través de la definición de fronteras biológicas entre zonas de vida provistas de valor y carentes del mismo», es decir, el totalitarismo moderno está marcado por una indeterminación entre el *bíos* y el *zoé*, entre lo que merece vivir y lo que no (Agamben 2006; Esposito 2009: 133). En este sentido, según Esposito (2006: 33-124; 2009: 126-129, 135-136, 139), la biopolítica moderna se ve caracterizada por:

1. La preocupación relativa al mantenimiento y reproducción de la vida, que pertenece al orden de la política;
2. La creación de un lenguaje y mecanismos para dar respuesta a una serie de demandas de autotutela que aseguran una autoconservación violenta de la vida. En este sentido, la soberanía, la inmunidad, la propiedad y la libertad son paradigmas de inmunización que reflejan cómo la modernidad está construida a partir de un deseo de autoconservación, que obliga a supeditar la vida natural al soberano y la *communitas*;
3. La desactualización del paradigma articulado alrededor de un orden basado en torno a la soberanía de representación y los derechos individuales. Este decaimiento hace surgir y mantener una superposición más intensa entre política y vida, que sitúa a la vida en el centro del juego político, obligando que en su extremo se llegue a invertir el vector biopolítico por su opuesto tanatopolítico;
4. El totalitarismo moderno —supuestamente— desapareció con la victoria de las democracias, sin embargo, el nudo entre vida y política se ha vuelto más importante, viendo su máximo esplendor en el estado de excepción —paradigma de gobierno permanente y estructura fundante de la biopolítica— (Agamben 2005). Esto implica que la guerra deviene no en la excepción, sino en la regla y la única forma de coexistencia global. En este sentido, la protección de la vida necesita de una dosis mínima de muerte para alcanzar la seguridad;
5. Por último, la biopolítica moderna implica normalización absoluta de la vida (aprisionamiento del bios dentro de su destrucción) y doble clausura del cuerpo (inmunización suicida y homicida del pueblo alemán, o de los pueblos en pandemia), lo cual obliga a sacrificar la libertad y la vida en favor de la seguridad.

3. La biopolítica, la nuda vida y la tanatopolítica en pandemia

La connotación bélica del estado de excepción que se aplica contra poblaciones que hacen peligrar la estabilidad del sistema, vuelve a traer a la escena política el derecho soberano de vida y de muerte. Pero ¿Qué significa tener un derecho de vida y de muerte?; ¿Cómo se aplica este derecho a la gestión de la pandemia?; y, ¿Como, particularmente, se operacionaliza en una pandemia dicho poder sobre una otredad, la cual pone en peligro al soberano?

Bueno, para empezar, se debe decir que el derecho de vida y de muerte significa que el soberano «puede hacer morir y dejar vivir». Esto revela que tanto la muerte como la vida no son fenómenos naturales que están fuera del campo del poder político. En realidad, «frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto». Corresponde a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a la vida o la muerte (Foucault 2001a, 218). Esto implica que el efecto del poder soberano sobre la vida solo se ejerce en el «momento en que el soberano puede matar», pues «la muerte guarda la esencia misma del derecho sobre la vida y la muerte», o en otras palabras, del poder decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante (Agamben 2006, 180).

A partir del siglo XIX, este derecho político de soberanía se complementó con el derecho de hacer vivir y dejar morir. De ahora en adelante, el soberano no solo se encarga de hacer morir, sino también se encargará de optimizar, mejorar y crear las condiciones para que florezca la vida; naciendo así entonces una nueva tecnología de poder (biopolítica) que actúa sobre la masa global (población) «afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc» (Foucault 2001a, 218-220).

Siguiendo este orden de ideas, en el caso de la pandemia se identifica la emergencia de una biopolítica (¿O biotanatopolítica?) en Costa Rica, pues la gestión de la crisis sanitaria (Chavarría 2022) reveló los esbozos de una política en favor de ejecutar una intervención para controlar la

morbilidad (Foucault 2001a, 220), la mortalidad y la infectividad (todos fenómenos de intervención, en tanto, fenómenos que afectan a la masa, a la población). En este sentido, la intervención biopolítica consistió en actuar mediante mecanismos globales en aras de alcanzar estados globales de equilibrio y regularidad, o sea consistió en tomar los procesos biológicos del humano/especie para asegurar su regularización (Foucault 2001a, 223), por lo cual, a continuación, se analizan dos de las formas en las que el poder soberano actuó para disponer de la ciudadanía como nuda vida. El estudio de ambos elementos permite demostrar cómo la medicina ejecuta una política de salud y establece consideraciones sobre la enfermedad como problema político y económico que se plantea a la colectividad, y que estas deben resolver mediante decisiones globales (Foucault 1999, 328), que en el caso de una pandemia pueden relacionar la biopolítica con la tanatopolítica.

3.1 Control sobre la vida y la muerte de los ciudadanos

La salud y la enfermedad en tanto fenómenos que afectan al grupo y la población exigen una intervención autoritaria de la medicina, que, en el marco de una pandemia, evidencia que «la salud de todos es algo que concierne a todos», por lo cual, el estado de salud de la población se convierte en el objetivo general de la política. En virtud de ello, esta preocupación política por la salud pública, en momentos de una crisis biológica, ocasionó que, fuera de su ámbito dedicado a las técnicas de asistencia, el poder médico tuvo la capacidad de imponer reglamentos similares a los de las epidemias; ejecutar medidas

excepcionales en ciudades con un alto nivel de contagio; y, establecer cuarentenas, como las que otrora se imponían en determinados puertos, hospitales, o prisiones relevantes. Todos estos mecanismos mencionados evidencian formas de medicalización autoritaria que no estaban orgánicamente ligados a las técnicas de asistencia, sino que dependían de una necesidad política de estabilidad; necesidad que definió la salud y el bienestar físico de la población como uno de los objetivos esenciales del poder político. En la pandemia, entonces, la política se fijó en ayudar, y si era preciso, obligar a los sujetos a conservar su salud (Foucault 1999; 329, 331).

A partir de lo anterior, el control sobre la vida y la muerte de los ciudadanos se hizo patente en la lógica de gestión de la pandemia. Esto debido a que, esta siguió una medicalización autoritaria guiada por una racionalidad de campo de batalla, es decir, empleó una lógica de trincheras que emerge únicamente ante la escasez y el inminente peligro de muerte. Dicha lógica estaba enfocada en la economía de los servicios y los recursos públicos a partir de los rasgos biológicos de una población. En este sentido, una política a partir de tales consideraciones biológicas ocasionó que en la pandemia el cuerpo fuera portador de una nueva variable para la gestión biopolítica: «los cuerpos más o menos susceptibles a inversiones rentables, dotados de mayores o menores probabilidades de supervivencia, muerte o enfermedad» (Foucault 1999, 333).

Dicha variable, sustentada en la rentabilidad probabilística, evidenció cómo la lógica belicista que crea la excepción pandémica ocasionó variaciones en la forma en que actuó el poder soberano y biopolítico. A continuación, se presenta una tabla que resume dicha transformación:

Tabla 2.
Transformación pandémica de los derechos políticos del soberano sobre la vida

Biopolítica	Hacer vivir	Dejar morir
Descripción	Por medio de la decisión de la mirada médica, el soberano hizo vivir a los cuerpos enfermos con posibilidades de supervivencia.	Se dejó morir a aquellos cuerpos pobres, que no tenían los recursos para respetar el aislamiento, o, a aquellos cuerpos enfermos, que no tenían muchas posibilidades de supervivencia.
Poder soberano	Hacer morir	Dejar vivir
Descripción	Por medio de la decisión de la mirada médica, el soberano tenía la posibilidad de hacer morir a aquellos cuerpos sin posibilidad de sobrevivir.	Se dejó vivir (en tanto respetarán las medidas de aislamiento y distanciamiento social) a los cuerpos sanos.

Elaboración propia.

A partir de la tabla 1, se puede observar que las transformaciones que sufrieron los derechos políticos del soberano ocasionaron que este procurará *hacer vivir* a los cuerpos enfermos con posibilidades de supervivencia (cuerpo con futuro). Sin embargo, para *hacer vivir* el soberano debió *hacer morir* a aquellos cuerpos enfermos que no tenían posibilidades de vencer al virus (cuerpo sin futuro). Este fenómeno demostró cómo tanto el hacer vivir y dejar morir (Biopolítica) como el hacer morir y dejar vivir (Soberanía) se complementan, con lo cual se evidencia que la politización de la vida y la biologización de la política produce que en ciertas ocasiones —como en la pandemia— se llegue a invertir el vector de la biopolítica por su opuesto el componente tanatopolítico, vinculando con este movimiento una «lucha por la vida con una práctica de muerte» (Esposito 2009, 129). Esto debido a que, en concreto, la variación mencionada en la Tabla 1 visibiliza una inserción biopolítica masiva de la vida natural en la política, a través de la discriminación entre una vida auténtica (cuerpo con futuro) y una nuda vida (cuerpo sin futuro), entendida esta última como aquella vida que: reside en un cuerpo; está despojada de valor político; se halla carente de derechos y libertades

fundamentales; está sujeta al poder soberano; y se encuentra clasificada como *Zoé*⁶ (Agamben 2006, 156-158, 168).

Dicha inserción masiva de la vida en la medicina y la política evidenció cómo el estado de excepción permitió elaborar una consideración sobre la medicina como religión, pues en un mundo con crisis sistémicas que amenazan la vida (y sus condiciones de posibilidad) la medicina se halla incapaz de decidir si la humanidad sobrevivirá o morirá. Ante esta indeterminación sobre la calidad política de la vida, la medicina conjunta la crisis perpetua del capitalismo con la idea cristiana del fin de los tiempos, para legitimar el uso de la decisión extrema sobre la vida, como una fórmula aceptable para alcanzar la estabilidad sistémica (Agamben 2020). Por ejemplo, esto se observa cuando en el contexto de excepción apocalíptico, el médico en aras de discriminar entre el cuerpo salubre y el cuerpo insalubre, operó bajo la lógica típica del racismo foucaultiano, es decir, funcionó como un mecanismo de normalización que permitió una relación positiva, del tipo «cuanto más mates, más harás morir», o «cuantos más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás». Esta relación, basada en el «si quieres vivir, es preciso que hagas morir,

es preciso que puedas matar», es aparentemente una relación bélica que indica que para vivir es ineludible que masacres a tus enemigos (Foucault 2001a, 231). Esta racionalidad de trincheras se extrapola en los lineamientos bioéticos, pues en ese documento se evidencia cómo el poder soberano en caso de colapso del sistema de salud había dispuesto la necesidad de autorizar la supresión de la vida indigna de ser vivida; revelando con esto lo fundamental de la biopolítica moderna, la decisión sobre el valor o el disvalor de la vida como tal (Agamben 2006, 173), que opera bajo un racismo epidemiológico que dictó como enemigo la enfermedad y al enfermo.

La potestad médica sobre el valor de la vida guarda una profunda relación con el racismo, ya que, según Foucault, la respuesta sobre cómo un soberano que protege la vida tiene la facultad de matar, se halla con la figura del racismo, entendido como el medio de introducir un corte en el ámbito de la vida que el poder toma a su cargo; este corte hace referencia a lo que debe vivir y lo que merece morir. El racismo, entendido como este proceso político para discriminar de la vida «lo degenerado», es una manera de separar y erradicar, dentro de una población, a unos grupos con respecto a otros. La función del racismo foucaultiano, es fragmentar, hacer cortes en el continuum de lo biológico (Foucault 1991, 157; Foucault 2001a, 230-231), los cuales permiten intervenir con la muerte sobre algunos grupos poblacionales en aras de proteger a la mayoría. La importancia del concepto de racismo foucaultiano es que es la yuntura que permite percibir el cruce tanatopolítico entre nuda vida y estado de excepción, siendo el primero (nuda vida) el ámbito de intervención sobre el cuerpo; el segundo (racismo), la forma de discriminar entre lo sano y lo patológico; y, el tercero (estado de excepción) el medio jurídico artificial que permite al poder operar bajo las formas anteriores.

Siguiendo este orden de ideas, en pandemia, el encargado de realizar la operación racista y quirúrgica en el continuum biológico de la especie humana fue el poder médico, ya que este tenía la potestad de decidir cuál cuerpo tenía más posibilidades de sobrevivir y, a partir de ahí, realizar una economía de guerra de los recursos públicos para salvar a aquellos cuerpos

con futuro, que podían aportar con su curación a la defensa del Estado. En este sentido, desde la perspectiva médica, y en especial en tiempos pandémicos, existe la idea de un dios o un principio maligno —la enfermedad— cuyos agentes (bacterias y virus) se enfrentan a un dios o principio benéfico —la cura— cuyos agentes son los médicos, la terapia (Agamben 2020) y los políticos. En medio de esta batalla «sacrosanta», en un supuesto y análogo escenario de guerra generalizado contra los agentes patógenos, la posición que adquiere el médico en la pandemia lo acercó con su pasado, con el sacerdote, es decir, durante la crisis sanitaria el médico se convirtió en un médico-sacerdote que afirmaba que «sólo a él, compete en última instancia el juicio sobre quién ha de mantener la vida y quien ha de ser expulsado a la muerte» (Esposito 2009, 146). Por esta razón, es que el *hacer vivir* estuvo directamente relacionado con el *hacer morir*, pues la atención médica, el respirador, la cama que se le brindaba al cuerpo enfermo con futuro, le fueron primero negados por el poder médico al cuerpo enfermo sin futuro.

La idea del racismo permite evidenciar que la crisis sanitaria pone en funcionamiento esta relación de tipo guerrero (si quieres vivir, es preciso que el otro muera) de una manera novedosa y compatible con el biopoder, ya que la pandemia estableció entre mi vida y la del otro una relación que, a pesar de parecer militar y guerrera, es de carácter biológica y económica. En la pandemia, siguiendo los apuntes de Foucault (2001a, 232), similar al racismo foucaultiano, no interesa suprimir a adversarios en el sentido político del término, sino que lo que interesa es erradicar a los biológicamente peligrosos para la población. Esta lógica inmunitaria creó una mentalidad que dictaba: «cuanto más tienden a desaparecer los cuerpos enfermos sin futuro, mayor cantidad de sujetos anormales serán eliminados, por ende, menos enfermos habrá con respecto a la especie y yo». En el fondo de esta perspectiva, actuaba una mentalidad regida por criterios económicos, que dictaba que se hacía vivir a: 1. Quienes tenían las condiciones biológicas y económicas que les permitía resguardar al menor coste la salud del Estado y 2. Quienes podían ser rápidamente incorporados a la lógica del mercado.

Con este movimiento político-económico, el sistema reservó como los sacrificables a dos subjetividades: 1. En aras de la salud económica, sacrificaba y sometía al peligro de muerte las vidas de los trabajadores, que debido a la necesidad y sus condiciones laborales, debían irrespetar las medidas de aislamiento y distanciamiento. En este sentido, el dejar morir reveló cómo la fabricación del cuerpo sin futuro pasaba también por una producción artificial del vulnerable, que amplió la desigualdad social y definió cierta carestía social y vital necesaria. Esto debido a que, las medidas de restricción sanitaria y distanciamiento ocasionaron que los sectores de más bajos ingresos presentaran una mayor cantidad de contagios (Ávalos 2020), y fueran los más vulnerables frente al empeoramiento de las condiciones laborales, sociales y económicas (Alvarado et al. 2020, 6). Con lo cual se evidencia cómo ciertos sujetos son explotados y sometidos a la muerte en favor de la autoconservación de otros; y, 2. Con el objetivo de resguardar la salud pública, el soberano había previsto que, en el extremo del colapso del sistema de salud, los sacrificables serían los cuerpos sin futuro.

Esta definición de los sacrificables mencionada, resalta la función biopolítica y racista de la medicina, pues los conceptos biológico-médicos están dispuestos en un espacio cuya estructura responde a la oposición de lo sano y lo mórbido, lo cual implica que en el momento en que se habla de la vida de los grupos y las sociedades, de la raza y la población, se piensa lo político desde una estructura interna basada entre lo normal y lo patológico (Foucault 2001b, 62), que permite discriminar entre vidas con valor y vidas sin valor, entre cuerpos sin futuro y cuerpos con futuro. Este nivel del umbral y la indeterminación, lo que permite es la distinción entre lo normal y lo anormal, que opera bajo un intento deliberado por restituir el sistema a la normalidad deseada para el poder político, el ámbito económico y el statu quo. Todo esto implica que lo patológico y racista se convierte en una forma general de regulación de la sociedad (Foucault 1999, 353, 356). Este ámbito biopolítico opera, como tal, ya que el sacrificio de ciertas personas produce una cadena de violencia excepcional que permite la extracción de formas de valor (Salazar

2023) mediante la exposición a la muerte, o el asesinato, de los cuerpos sin futuro. Piénsese, por ejemplo, durante la pandemia en la importancia y el valor económico-político que generaban los trabajadores manuales, cuerpo médico, trabajadores informales, policías, bomberos y demás trabajos que no podían virtualizarse, y que sostenían al sistema. Asimismo, piénsese en el valor económico-político de las eventuales víctimas, en caso de un colapso del sistema de salud, que el sistema había aceptado como necesarias para retornar a la normalidad.

En síntesis, se observa que la mirada médica se transforma en una mirada soberana que en su experiencia clínica realiza una distribución de lo visible y lo invisible, según las marcas, síntomas, particularidades, probabilidades de supervivencia, historia y perfil clínico, que ponderados distribuyen cada cuerpo enfermo de un lado, o del otro, del umbral que diferencia las vidas entre *bíos* y *zoé*. Por ejemplo, está capacidad soberana sobre la vida se observó cuando tras una decisión médica negativa el cuerpo enfermo sin futuro entraba a un limbo sin retorno: el ámbito del *dejar morir*. Esto debido a que una vez que la mirada médica valorará negativamente el beneficio de supervivencia de un cuerpo se corta el crédito que justifica el uso de los recursos públicos para atender la salud y el bienestar de un cuerpo enfermo. Lo anterior, implica que la mirada médica, en especial en excepción, circula con cierto movimiento autónomo, por el interior de un ámbito que está controlado por sí mismo, por su mismo saber. Esto permite que, en una crisis pandémica, mediante el mecanismo de la excepción, el espacio médico coincida con el espacio social. Dicha coincidencia es importante porque le permite al médico atravesar y penetrar enteramente el espacio social para distribuir soberanamente la experiencia cotidiana de los ciudadanos (Foucault 2001b, 55) en aras de retornar a la situación normal.

En la pandemia, más que nunca se evidencia como la muerte no es el concepto límite del poder (Foucault 2001a, 218, 224), sino una extensión de este. Esto debido a que el hacer morir, o exponer a la muerte a algunos, permitió realzar la vida de otros. Con la muerte de algunos y el cuidado de los más aptos era posible controlar los

accidentes y disminuir los riesgos que ponían en peligro la vida de la masa frente a un patógeno desconocido. Ante este panorama, el derecho de vida y muerte se convierte en una herramienta importante para la cura de la población ante la incertidumbre médica. La medicalización, en este sentido, se tornó autoritaria en parte por su propia incapacidad y desconocimiento, ya que el SARS-COV-2 representó un patógeno desconocido que dejó al médico en la incertidumbre respecto a la elección de los tratamientos adecuados a aplicar sobre la enfermedad. Esto debido a que, al no existir métodos curativos efectivos (Foucault 2001b, 49), se decantó por controlar la enfermedad mediante el cuerpo, la muerte y el entorno.

3.2 Sobre las consideraciones políticas y económicas de la medicina en pandemia

Ahora bien, habiendo mencionado lo anterior, esta unión entre la vida y la muerte se explica al observar cómo la bioética médica, similar a un contexto bélico, resolvió el conflicto entre el derecho político del soberano y la protección de la vida, pues la solución recayó en depositar la *potestas* en la mirada médica debido a la *auctoritas*, entendida como la legitimación social reconocida que procede de un saber y que se otorga a ciertos ciudadanos. Tiene *auctoritas* aquella personalidad o institución que tiene la capacidad moral de emitir una opinión calificada sobre una decisión (Iboléon 2011, 14), en este caso tiene *auctoritas* el cuerpo de médicos (Esposito 2009, 147) porque son los genuinos supuestos tutelares sagrados de la integridad de las facultades, la salud y las sensaciones de la nación (Foucault 2001b, 57-58).

A partir de esta aparición legítima de la medicina en la política, siguiendo los apuntes de Foucault (2001b, 61), se puede identificar que el papel político y biopolítico de la medicina se desarrolla a partir del conocimiento del hombre saludable, es decir, se desprende de la bifurcación de una opinión calificada que permite revelar la experiencia del hombre no enfermo (cuerpo con futuro), y una definición del hombre modelo que evitará ser un cuerpo sin futuro. Bajo este

marco, es posible identificar como el soberano debido a la *auctoritas* de la clase médica depositó en el médico la *potestas*, entendida como el ejercicio de un poder basado en la titularidad jurídica del mismo que lo posibilita —al poder— a ser ejercido (Hernández 1946, 608-609).

En virtud de lo anterior, se observa que el médico debido a su *auctoritas*, o sea a su saber sobre el cuerpo y la enfermedad, tenía el conocimiento y la legitimidad social necesaria para poder decidir (*potestas*) frente a un posible y eventual colapso del sistema de salud: quien debía morir y quién debía vivir. Este fenómeno evidenció el cruce y la complicidad entre el saber y el poder, pues metafóricamente demostró cómo el soberano cedió la *potestas* a una clase particular debido a su *auctoritas*. Dicha clase particular contaba con el poder médico, entendido como el conjunto de sujetos con un saber privilegiado sobre el cuerpo y la cura. En este sentido, los lineamientos bioéticos fueron el mecanismo que proveyó la reglamentación necesaria para que la mirada médica hiciera cumplir, y validar, su decisión de quién debía morir y quién debía vivir. Este traspaso del poder soberano no se debe comprender como una multiplicación de pequeños soberanos con batas blancas, sino más bien se debe entender como lo que es: una secesión excepcional de la *potestas* sobre la vida a un grupo específico con la *auctoritas* necesaria para asegurar la supervivencia del soberano y la estabilidad del sistema.

Lo anterior, queda claro cuándo se observa la forma en que la bioética justificó el poder de muerte, pues, en concreto, la bioética justificó la muerte de algunos bajo una premisa que reflejaba una economía de los recursos públicos. Esta premisa produjo que la mirada médica, mientras atendía a los cuerpos enfermos, debía enfocarse siempre en «Maximizar los beneficios de las personas usuarias con los recursos disponibles, con el objetivo de salvar la mayor cantidad de vidas posible, priorizando la atención de aquellas personas que tengan la máxima posibilidad de recuperación» (Marín, Rodríguez y Zamora 2020, 22). Por esta premisa económica es que la medicina tuvo esta potestad aniquiladora, con claras funciones económico-políticas, pues en el fondo, en momentos de crisis, «la cuestión fundamental

es la economía y la relación económica entre» (Foucault 2006, 24) el coste de la curación versus el coste de la salud pública, ya que dicha relación dictaba como ley al poder médico el imperativo: la mayor protección del soberano al menor costo, o sea máxima eficiencia en la protección del soberano con el mínimo esfuerzo en la aplicación de recursos.

A partir de lo anterior, siguiendo a Agamben (2020) y Foucault (2001b), la utilización de esta premisa económica en la salud demostró cómo:

1. El objeto inmediato de la medicina es el cuerpo viviente del ser humano, lo cual vuelve a la medicina una disciplina pragmática, pues la medicina positiva no seleccionó su objeto enfocada en obtener la objetividad del mismo (como las ciencias sociales positivistas), sino que el medio, por el cual, se relaciona médico y enfermo se da encerrado en la singularidad del enfermo, en la región de los síntomas subjetivos que dicen, «no el modo de conocimiento, sino el mundo de los objetos a conocer». Bajo esta producción de los objetos clínicos por conocer, el saber médico identifica el espacio, el lenguaje y la muerte a través de la mirada. En este sentido, es mediante la vista y la espacialidad de la enfermedad que el médico establece el vínculo entre el saber y el sufrimiento. Dicha espacialidad, que acompaña a la verbalización de la enfermedad, se trabaja fijándose en las tensiones, marcas y todo el mundo sordo que compone al cuerpo. Estos elementos son discutidos en su objetividad por el discurso médico, y son fundados como objetos por la mirada médica pragmática. Por ejemplo, en el caso de estudio, es la mirada sobre los cuerpos la que, en medio de la crisis, al atender a los pacientes podía determinar (según las características de este, los recursos disponibles y el estado global del resto de pacientes) quién debía morir, o quién tenía rasgos palpables que arrojaban probabilidades de supervivencia. Esto demostró cómo las imágenes del dolor humano, en un eventual colapso del sistema de salud, no son conjuradas en beneficio de un conocimiento neutralizado, sino que

han sido distribuidos de nuevo por la arbitraria decisión del médico, que, a través del espacio, «donde se cruzan los cuerpos y las miradas», decide quien vive y quien muere.

2. Al no ser una endemia sino un pandemia, el poder médico dado el estado de necesidad experimentó una expansión de sus capacidades, pues ya no se trataba de tomar decisiones sobre el caso de un paciente en su individualidad y su consecuente riesgo de cura o muerte, sino que el médico tenía que enfrentar la afectación sobre la salud de la población mediante un acto de celebración he intervención continua sobre la vida que le exigió auto sacrificarse individual y laboralmente para la salvación de la masa. El acto de celebración e intervención se hace palpable dado el carácter religioso de la medicina, pues está, en pandemia, fijó un culto ritual de inmunización que debía ser respetado y seguido por la ciudadanía. Dicho ritual practicado, mediante el aislamiento y distanciamiento social, se concibe como tal ya que era una veneración a la salud pública, el Estado y la comunidad. La ciudadanía, dependiendo del caso, aceptó (o rechazó) renunciar a su propia libertad de movimiento, al trabajo, a las amistades, a las relaciones amorosas y sociales, en parte por disposiciones legales, pero también por sus propias convicciones cuasi religiosas de creencia en la ciencia y la política. Sin embargo, a esta idea le surgió oposición, ciertamente la población tampoco fue que acató sumisamente estos designios del poder; existieron «los herejes», como los conspiranoicos y los antivacunas.
3. La estructura de todo saber concreto cambia y hace aparecer, bajo la mirada y en el lenguaje, la realidad. Esto quiere decir que las formas de racionalidad médica hunden sus raíces en la profundidad de la percepción, la cual resalta las sutilezas de la enfermedad y evidencia las marcas que revelan quién merece vivir y quién merece morir. En cambio, el espacio de la experiencia parece identificarse con la mirada médica atenta de vigilancia empírica, abierta a las características y cambios en el paciente portador de una enfermedad desconocida;

- cambios que podrían modificar la decisión sobre si es rentable (o no) que viva. En este marco, el ojo se convierte en el depositario y fuente de claridad, que ocasiona que la mirada médica tenga el poder de traer a la luz una verdad sobre la vida y la muerte, la cual está fundamentada —paradójicamente y arbitrariamente— en el propio criterio médico. Esta autorreferencia y legitimación del poder médico radica en que, contrario a otras ciencias, la verdad médica permanece en el núcleo sombrío de las cosas, en su densidad, en su volumen. Para el saber médico, lo no visible, lo no conocido, solo puede ser develado por el poder soberano de la mirada empírica médica que hace de su noche día. En este sentido, la mirada médica permite la posibilidad de una experiencia clínica en la medida que permite construir sobre el individuo un discurso de estructura científica que faculta a dictar el valor o el disvalor de la vida como tal.
4. La medicina tiene un carácter político, es decir, puede luchar contra los malos gobiernos como menciona Foucault (2021b, 59). Pero también, como sucede en el caso de estudio, puede directa o indirectamente decidir quien vive y quien muere para la preservación del sistema y el statu quo.
 5. Los *Lineamientos bioéticos ante la pandemia por COVID-19* hacían constar la reaparición del *hacer morir*, pues en él se observaba que pesaba sobre el criterio médico la decisión de priorizar «la atención de aquellas personas que tenían la máxima posibilidad de recuperación». En este sentido, dichos lineamientos establecían que, en un escenario de colapso, el poder médico debía seleccionar de entre los pacientes a aquellos que se atenderán «antes que a los demás, aun a pesar de que estos no sean los más gravemente enfermos, sino los más recuperables» (Marín, Rodríguez y Zamora 2020; 22, 30). Esto contradice por completo la lógica del sistema de emergencias, pues en la normalidad atiende a las personas, no según la hora de llegada al centro médico, las posibilidades de supervivencia o la rápida recuperación, sino que atiende a los pacientes según la gravedad de la urgencia⁷ o emergencia⁸, es decir, atienden primero a los más gravemente enfermos y no los más recuperables. Esto debido, a que dichos servicios están creados y diseñados para focalizar todos los recursos en la atención de los pacientes críticos que arriban; siendo en la excepción el espacio en el que se invierte esta lógica (CCSS 2023; Mora 2020).
 6. Lo anterior, revela las reminiscencias de una medicina de Estado dado que el soberano (al menos discursivamente) al ver en peligro su seguridad no le interesaba emplear la administración de la salud pública sobre el cuerpo de los trabajadores. En su lugar, más bien el interés giraba en torno a aplicar las técnicas médicas al «cuerpo de los propios individuos que en su conjunto constituían la fuerza del Estado». De esta manera, la preocupación médica (durante la pandemia) giraba en torno a una cierta solidaridad económico-política (Foucault 1999, 370) necesaria para proteger el sistema. La solidaridad no era para el cuerpo individual, sino para la salvación del cuerpo social, pues lo que indicaba es que ante un posible contexto de colapso del sistema de salud se debía atender primero a los que tenían mayores probabilidades de recuperación, pues una persona recuperada era una persona que al no representar un riesgo biológico podía asegurar la fuerza del Estado. Esto revela que la supervivencia del soberano dependía no necesariamente de la salud de un individuo, sino que dependía de la salud de la población, por lo cual, en tanto el cuerpo social estuviera sano y la morbilidad de la enfermedad controlada dentro de un intervalo de lo gestionable se alcanzaría la estabilidad. En este marco, tanto el Estado como el cuerpo enfermo sin futuro tenían que ser solidarios con la sociedad y los cuerpos enfermos con futuro, para cumplir con la máxima de la mayor eficiencia en la seguridad del soberano al menor costo.
 7. El soberano al depositar este poder de vida y de muerte en el poder médico debió establecer una serie de pautas y recomendaciones sobre el manejo bioético de la pandemia; señalando lineamientos con aspectos éticos y de derechos humanos que se debían tomar

- en cuenta (Marín, Rodríguez y Zamora 2020, 32). Esto revela cómo la práctica médica supone ciertos riesgos (el riesgo médico es el vínculo entre efectos positivos y negativos de la medicina) que deben ser manejados, inclusive cuando la medicina se enfoca en matar. Este hecho revela una iatrogenia positiva, que evidencia cómo la propia acción de la intervención médica de índole supuestamente racional (Foucault 1999, 348-350), en su extremo, debe justificar éticamente la muerte irracional de algunos para la salvación de la mayoría.
8. La posibilidad de supervivencia de un cuerpo se convierte en un criterio que facilita (o no) la inversión de los recursos públicos, pues la lógica detrás de esto es una lógica bélica que dicta que un cuerpo con posibilidades de sobrevivir será un cuerpo que contribuirá a la fortaleza y defensa del Estado, por lo cual, la inversión pública destinada a dicho cuerpo se justifica. En una pandemia, la mirada médica se contagia de esta lógica belicista, pues para cumplir con sus labores de racionalizar los recursos públicos al hacer morir actúa bajo un criterio «absolutamente extraordinario y excepcional, de tal modo que sólo puede utilizarse en situaciones en las que hay una clara desproporción entre las necesidades de salud y los recursos disponibles» (Marín, Rodríguez y Zamora 2020, 22). En este caso, se observa cómo el cuerpo individual ingresa dentro de mecanismos globales y la economía, en los cuales la mirada médica (sobre la base de la probabilidad) toma la decisión sobre la vida y la muerte.
 9. El estado de excepción imprimió en la mirada médica una lógica económica, que a diferencia de la criminalidad no creó una relación económica «entre el costo de la represión y el costo de la delincuencia» (Foucault 2006, 24), sino entre el costo de la salud pública (salud del soberano) y el costo de la salud individual de un súbdito. En este sentido, el poder médico no solo cumplió una función sanitaria, sino también cumplió una función económica en la gestión de recursos. Este cruce de saberes en la medicina, revela que cuando la salud se convierte en un fin político a alcanzar surge la exigencia de eliminar —junto con los gastos innecesarios— el resguardo de la vida de los cuerpos sin futuro, que lejos de cumplir una función para la supervivencia del Estado representan un coste, una carga, un lastre, para la sociedad. Asimismo, la medicina ayuda a preservar el orden, el enriquecimiento y la salud, todos fenómenos que ayudan al status quo y al sistema productivo.
 10. La medicina, en especial en pandemia, necesita de una policía médica que con sus coacciones y servicios permita «la preservación, mantenimiento y conservación de la fuerza de trabajo» (Foucault 1999, 331-332), así como permite la muerte, y la exposición a la muerte, como mecanismos para el sostenimiento del poder y el capital.
 11. La medicina es el nexo entre las influencias científicas sobre los procesos biológicos y las técnicas políticas de intervención. «La medicina es un saber/poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y los procesos biológicos», por ende, tiene efectos y consecuencias disciplinarias, regularizadoras (Foucault 2001a, 228) y económicas, pero más importante aniquiladoras, pues el poder médico también puede legitimar la muerte (hacer morir a los cuerpos sin futuro).
 12. En síntesis, la mirada médica se convirtió en una mirada soberana que evidencia cómo la biopolítica moderna se asiste de un desplazamiento y una progresiva ampliación más allá de los límites del estado de excepción de las decisiones sobre la nuda vida que poseía la soberanía. Esto implica que políticamente existe una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte; en el que se entra en el ámbito de la gestión de lo viviente donde la biopolítica puede transformarse en tanatopolítica. En la pandemia, la línea de división, o la indeterminación entre *bíos* y *zoé*, se operó mediante la mirada médica que decidía quien vivía y quién moría; comprobando, así como existe una simbiosis con el soberano cada vez más íntima que afecta

no solo al jurista, sino también al médico (Agamben 2006, 155-156). La reaparición del médico-sacerdote es una clara señal de que lo que marca la biopolítica moderna es la unión entre la vida y la muerte, entre una biopolítica que necesita desesperadamente de una tanatopolítica para con la muerte y sacrificio de unos dar la vida y exaltar a otros. Cayó bajo el médico el derecho de vida y de muerte, porque al igual que la Iglesia, supuestamente el cuerpo de médicos es el encargado de «la consolación de las almas y el alivio de los sufrimientos» (Foucault 2001b, 57).

3.3 Control sobre la movilidad de la ciudadanía

Por otro lado, la evidencia del resurgimiento del poder soberano se observa con la suspensión de los derechos y libertades fundamentales. Con esta potestad, el soberano pudo incorporar al viviente dentro de los cálculos del poder estatal; esta capacidad soberana de desnudar al ciudadano para gestionarlo como mero viviente se potencializa (contrario a la teoría democrática) gracias a una preponderancia del Poder Ejecutivo que en la pandemia permitió imponer medidas anatomopolíticas y biopolíticas sobre el cuerpo y la población. Por ejemplo, con la implementación de las restricciones a la movilidad, el cierre del comercio, el distanciamiento entre los cuerpos y el aislamiento de los sujetos (Chavarria 2022) se limitaron respectivamente derechos fundamentales como la libertad de tránsito, la libertad económica y la libre reunión, consagrados en los artículos 46, 26 y 22 de la Constitución Política de Costa Rica, con lo cual se evidencia que bajo una lógica inmunitaria el orden y la libertad cada vez más empujan a la exigencia de la seguridad (Esposito 2009), que en su punto más radical debe limitar la misma libertad.

Ante este contexto, este subapartado se concentra en analizar aquellas medidas estatales que limitaron la movilidad de las personas, pues evidencian una gestión de la ciudadanía como nuda vida. En específico, se concentra en el análisis

de aquellas medidas estatales que limitaron la movilidad de las personas, registradas en la base del Observatorio de la Política Nacional (OPNA) denominada *Medidas gubernamentales para aliviar la situación COVID-19*. Por ejemplo, entre las medidas analizadas se encontraron la restricción vehicular, el cierre de fronteras, el cierre de comercios y el funcionamiento por aforos, entre otros. El periodo de análisis va del 09 de marzo al 29 de agosto del 2020.

Este ámbito de análisis es importante porque permite resaltar las siguientes particularidades del caso costarricense:

1. Según declaraciones del exministro de Seguridad, Michael Soto en Costa Rica no existe la figura del toque de queda, asimismo, declaró que, aunque existiera el país no tiene los recursos económicos ni la logística necesaria para afrontar las implicaciones que tiene la medida (Navas 2020). Lo anterior, revela que: A. La ausencia de la figura evidencia una intención del constituyente por plantear ciertos límites —aún en excepción— al poder soberano; y, B. El Estado es incapaz materialmente de asegurar el cumplimiento de dicha norma. Esto se ve claramente, cuando el ministro enfatiza: «No estamos considerando aplicarlo, hemos estado viendo y revisando las implicaciones que tendría, si tomáramos una medida como esta (toque de queda), las personas que circulen a esa hora sin permiso, ¿qué opciones tenemos? tendríamos que detenerlas a todas, no se puede» (Navas 2020). A partir de esta declaración, se observa que la lógica del exministro de seguridad está enfocada en una lógica punitiva, relacionada a la incapacidad material y presupuestaria para disciplinar a la población mediante un castigo efectivo. Es decir, se nota que uno de los impedimentos considerados para aplicar un toque de queda radica en la incapacidad soberana de privar de libertad a todo aquel que infrinja la norma, pues esta lógica inmunitaria llevada a su extremo implicaría un gasto económico y político excesivo relacionado al encierro de grandes capas de la población cuyo único crimen fue circular,

- o sea ejercer su derecho al libre tránsito. No obstante, a pesar de que en el país no existe la figura de la cuarentena a nivel nacional ni el toque de queda (Navas 2020), se pudo observar el resurgimiento del poder soberano mediante un dispositivo pandémico enfocado en restringir la movilidad de las personas, el cual permitió la gestión de la ciudadanía como nuda vida.
2. Como se adelantó, en Costa Rica no existe la figura de la cuarentena masiva a nivel nacional, que exige el encierro obligatorio de poblaciones enteras, es decir, el soberano no puede cortar radicalmente la libertad de la población. Asimismo, se debe diferenciar entre cuarentena⁹, aislamiento¹⁰ y distanciamiento social: el primero se aplica para personas sanas que se sospeche o que hayan tenido contacto con personas enfermas (personas cercanas a casos positivos, personas que vienen de viajes en el extranjero); el segundo se aplica únicamente a personas enfermas, quienes son separadas de la sociedad, estas pueden ser aisladas en el hogar si presentan síntomas leves, o en un centro médico si presentan síntomas graves; mientras, el tercero se aplica para aquellas que no están enfermas, ni hayan tenido contacto con casos positivos por COVID-19. En sí mismo el distanciamiento implica evitar sitios con aglomeraciones y el contacto con personas ajenas a la burbuja social de cada sujeto (la distancia ideal era de 1,8 mts) (Le Lous 2020).
 3. Siguiendo este mismo orden de ideas, se observó que el uso del aislamiento (esquema religioso de control médico aplicado a la lepra) y de la cuarentena (esquema militar de control médico aplicado a la peste) mostró como el esquema religioso y el militar se mezcló y utilizó según las particularidades de la pandemia. Ambos mecanismos, siguiendo a Foucault (1999, 336), tenían como preocupación la intervención sobre el espacio urbano en general, es decir, al ser este el medio más peligroso para la población, existió cierta fobia a la ciudad y, en específico, a la movilidad libre de multitudes que representa el ámbito citadino.
 4. A partir de los anteriores puntos, se puede observar el ingenio de los diseñadores de políticas públicas al jugar con mecanismos legales y disciplinarios, provistos por el estado de excepción, para limitar los derechos y libertades fundamentales. Por ejemplo, si bien no existía el toque de queda o la cuarentena nacional, lo cierto es que en una sociedad altamente dependiente de los automotores¹¹, la restricción vehicular con horas ampliadas tiene efectos similares a una cuarentena y toque de queda, pues con la limitación de la circulación se limita el derecho al libre tránsito. Esto indica que la dependencia sobre las máquinas se convirtió en la debilidad sobre la cual el soberano pudo controlar a la población; evitar el aglomeramiento; suspender el comercio; impedir la libre movilidad de los cuerpos; y, poner barreras a la sociabilidad entre burbujas sociales. Todos estos acontecimientos probables fueron gestionados mediante la limitación, no directamente sobre la movilidad humana sino sobre las máquinas, con lo cual se revela la similitud del dispositivo pandémico, con los dispositivos de seguridad, pues estos nunca tratan el problema en sí, sino una variable cercana a este, asimismo, la gestión del fenómeno no representa un control absoluto sino una limitación de las condiciones de posibilidad de este.

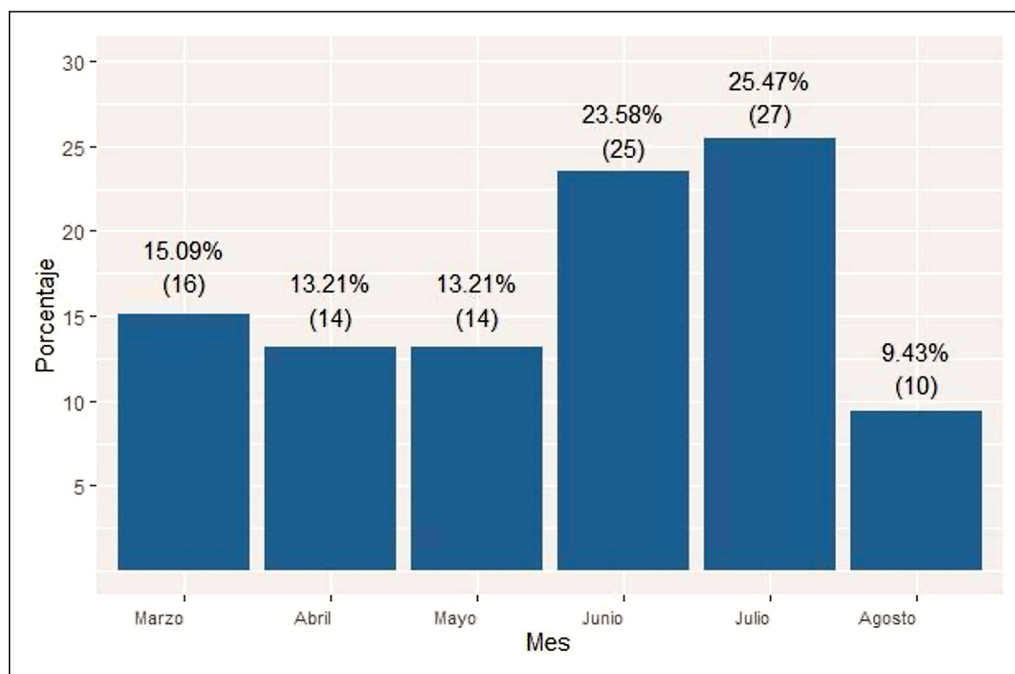
Habiendo mencionado lo anterior, se observa que el estado de excepción para gestionar una pandemia emplea un dispositivo de seguridad «cuya función es provocar alguna modificación en el destino biológico de la especie» (Foucault 2006, 26). En este sentido, durante la gestión de la pandemia se pudo identificar un carácter inmunológico, pues esta se basó sobre la operación de un dispositivo de seguridad que permitió la autopreservación del sistema mediante una operación racista, negativa y soberana. Entonces, ya no es el poder de la espada sino también complementariamente un poder que actúa en términos globales, influyendo de forma indirecta, modificando los fenómenos desde los fenómenos mismos que afectan a la población, y que dispone

de cierta negatividad, de cierta autoridad, de cierta violencia, para actuar.

El giro importante, es que estos movimientos de autopreservación de la vida, tanto en normalidad como en la excepción, representan la expresión constante de que los ordenamientos políticos y jurídicos modernos operan sobre la base de una lucha encarnizada por construir la mejor vida posible, la cual para alcanzar dicho «benéfico fin» opera sobre una discriminación racista basada en discriminar cuales vidas deben ser excluidas a la muerte y la carestía. Por ejemplo, los aspectos del dispositivo de seguridad se observan en la pandemia porque: 1. Las medidas de aislamiento y distanciamiento sociales exigieron la creación del medio artificial para poder aplacar la curva de contagios (ámbito espacial); 2. Las diferentes medidas ejecutadas buscaban normalizar una serie de comportamientos y elementos aleatorios (ámbito probabilístico); 3. Las medidas ejecutadas en el fondo iban inspiradas en un estado de necesidad que buscaba impedir la manifestación de un acontecimiento probable, como el contagio masivo de la enfermedad, que de suceder podría atentar contra la estabilidad del sistema (ámbito del acontecimiento); 4. Las medidas, a pesar de que en el discurso oficial se auto representan como obligatorias he ineludibles, lo cierto es que eran flexibles en el caso de quienes inevitablemente debían irrespetarlas por temas laborales y económicos. Esto evidencia

una previsión orientada hacia cierto dejar hacer, dejar pasar, dejar que las cosas pasen, que previa la posibilidad de que ciertas personas debían verse expuestas a la muerte, al virus (ámbito de la libertad); 5. Las medias ejecutas relacionaban y ejecutaban en configuraciones inéditas formas de prohibir, de prescribir y de gestionar a la población (ámbito de la articulación); 6. Las medidas siempre van dirigidas a la autopreservación de la vida, pero no de todos los vivientes. Esto implica que algunas medidas protegieron solo a los económica y políticamente valiosos, frente a los desechables, los que podían ser expuestos a la muerte, o directamente asesinados (ámbito sobre la vida); 7. En el momento de la catástrofe, tal y como sucedió en la pandemia, las restricciones sobre las libertades individuales se ven fundamentadas, como una respuesta natural y legítima, bajo la necesidad de construcción de un medio artificial que permita la protección, mantenimiento y control de la población (ámbito sobre la naturalización); y, 8. Las medidas empleadas implementaron una dosis mínima de negatividad que buscaba contrarrestar una negatividad mayor, como la pandemia. Esto debido a que, en aras de proteger la salud pública los grupos vulnerables debieron ser sometidos a una carestía, disciplinamiento, insalubridad, muerte y escasez necesaria para eliminar al COVID-19 como problema de población (ámbito inmunitario).

Gráfico 1.
**Porcentaje total por mes de las medidas dirigidas
 a limitar la movilidad de la población**



Elaboración propia, a partir de la base de datos del OPNA (2020).

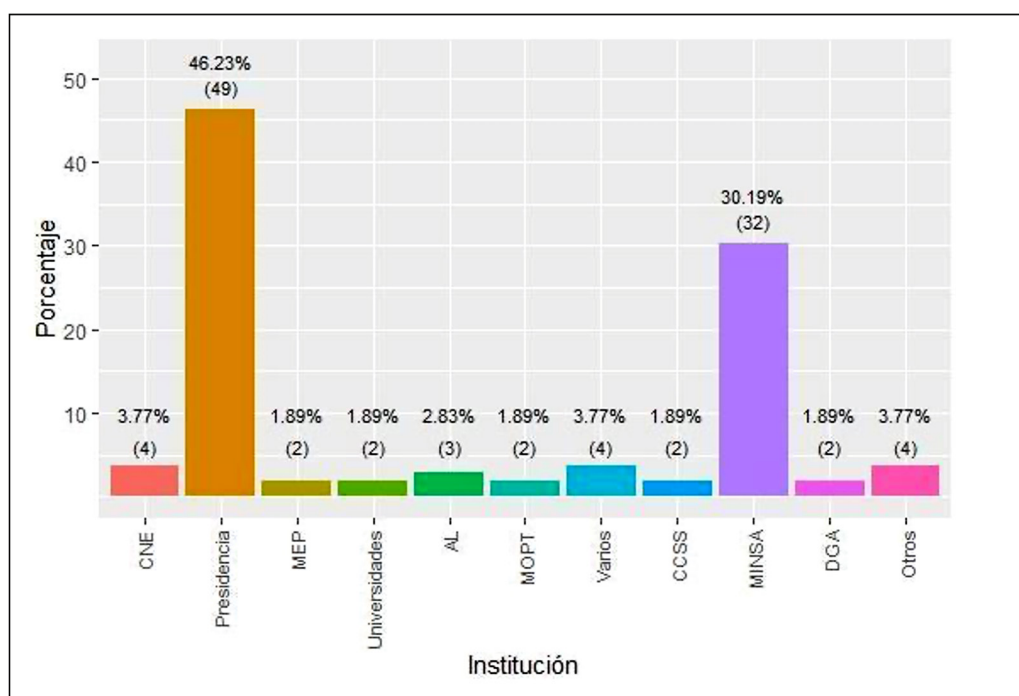
Ahora bien, en términos cuantitativos la gestión biopolítica, a través de un dispositivo de seguridad, se evidencio crudamente en momentos en los que aumentó el contagio (junio-julio) (Alvarado et al 2020, 6; Vargas, 2020, 115), pues en dichos meses se ejecutaron el 49,05% de las heterogéneas medidas enfocadas en evitar la aglomeración y la movilidad de las personas, mediante intervenciones autoritarias en la cotidianidad y restricciones de derechos individuales (Véase Gráfico 1). Con esto, se evidenció cómo para mantener la apertura económica y compensar el aumento de los contagios, el Estado debió de intensificar el uso de medidas biopolíticas, que exigían intervenciones autoritarias sobre la ciudadanía, para asegurar la higiene pública y el mantenimiento de la economía.

No obstante, se debe apuntar que el aumento en los contagios en los meses señalados obedeció a una presión de ciertos sectores económicos que obligaron al Estado a implementar estrategias como el «Baile y el Martillo», así como el «*Modelo de gestión compartida: Costa Rica trabaja y se cuida*», los cuales respectivamente buscaban la apertura comercial y balancear la actividad productiva con las medidas sanitarias (CIEP 2020a, 9; CIEP 2020b, 9). Sin embargo, a pesar de plantear estos «benéficos fines», dichas estrategias —de manera contraproducente— ocasionaron que en junio se diera un aumento en la tasa de reproducción R, produciendo en julio una transmisión comunitaria y en agosto un incremento en los contagios (llegando a los 25.000 casos) (CIEP 2020a, 9). En este sentido, aunque inicialmente los agentes económicos

siguieron los designios y dogmas de la medicina (Agamben 2020), lo cierto es que conforme aumentaron las afectaciones económicas se incrementó la presión de sectores económicos poderosos y medianos que apelaban a la necesidad de mantener cierta salud económica. Esto reveló como, contrario al consejo médico, la influencia de grupos económicos importantes en favor de una apertura comercial produjo el

aumento de los contagios que —de efecto rebote— exigió una mayor cantidad de intervenciones biopolíticas para mantener artificialmente la salud económica, lo cual según el CIEP (2020b), dio como resultado una reforma en la estrategia que mezcló las alertas naranjas y las restricciones sanitarias con las medidas relacionadas a la reapertura y cierre de la actividad comercial.

Gráfico 2.
Porcentaje total de las medidas dirigidas a limitar la movilidad de la población por institución



Elaboración propia, a partir de la base de datos del OPNA (2020).

Por otro lado, a pesar de las restricciones jurídicas que no permiten una total predominancia del Ejecutivo sobre el Legislativo (Consortium legal 2020; Picado 2020), se observó una clara dominancia de la Presidencia (46,23%) y el Ministerio de Salud (30,19%) en la emisión de medidas que al limitar la movilidad de las personas; obligar a los sujetos a utilizar la mascarilla; disponer el acomodo de los cuerpos en el espacio

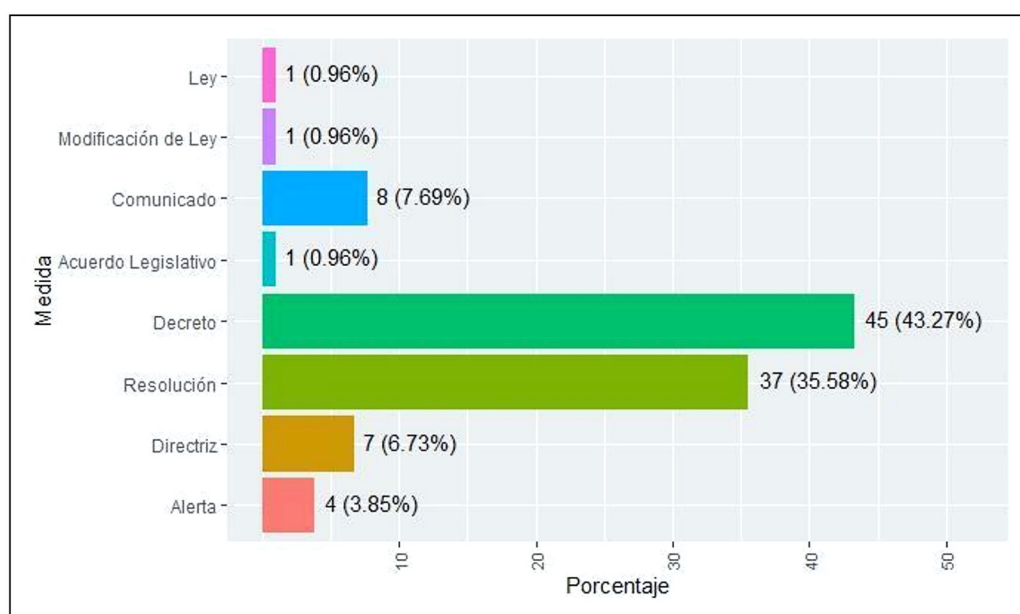
público; o afectar el libre comercio permitieron una gestión biopolítica de la ciudadanía como nuda vida (Véase Gráfico 2).

Tan solo ambos actores concentraron el 76,42% del total de las medidas enfocadas en disminuir el contagio mediante la limitación de algún derecho. Esto evidenció dos cosas: 1. La preponderancia que adquiere el Poder Ejecutivo en el marco de un estado de excepción (Agamben

2005). Preponderancia que le permite cumplir con la alta y grande labor de policía adquirida sobre todas las ramas de la salubridad (Foucault 2001b, 55); y, 2. El médico en pandemia se convirtió en el gran consejero y experto del poder político, es decir, las decisiones en excepción deben estar fundadas científicamente (Picado 2020). En este marco, el Ministerio de Salud no

está tanto enfocado en el arte de gobernar, sino más bien en observar, corregir y mejorar al cuerpo social que se encuentra sometido y expuesto a la muerte debido a un patógeno desconocido; su labor, entonces, es de asesoría al poder político para mantener un estado permanente de salud en la población (Foucault 1999, 338).

Gráfico 3.
Porcentaje de las medidas dirigidas a limitar la movilidad de la población por tipo de medidas

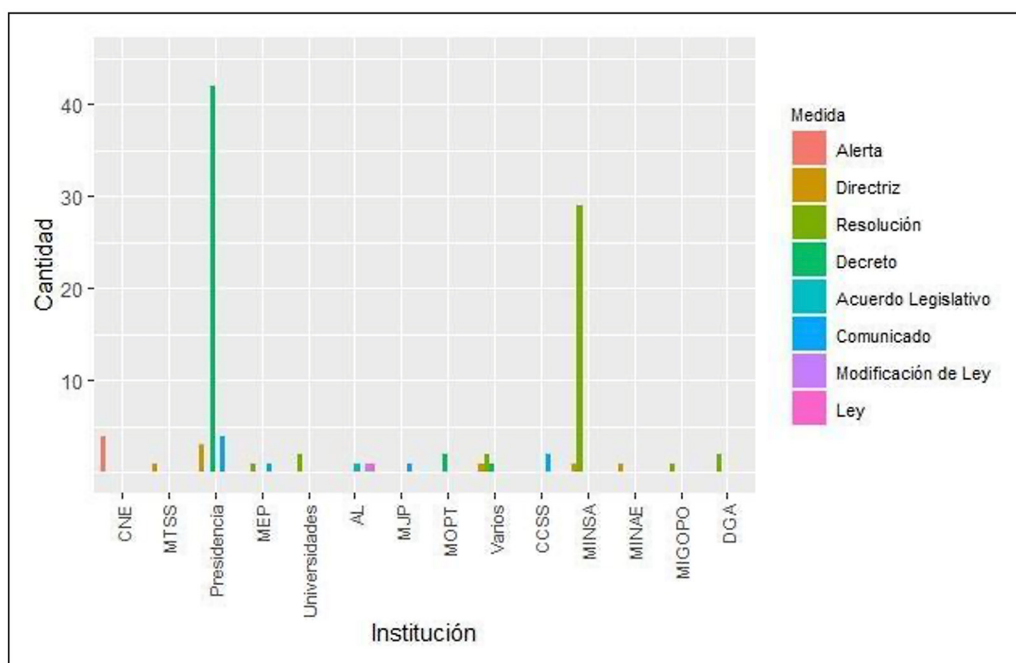


Elaboración propia, a partir de la base de datos del OPNA (2020).

Por su parte, a partir del Gráfico 3, se observó la predominancia del decreto (43,27%) y la resolución (35,58%) como formas estatales para ejecutar mecanismos disciplinarios y legales sobre la población, con lo cual se evidencia como la excepción, que emerge en crisis coyunturales, hace surgir una fuerza de ley y obliga que «el gobierno constitucional deba ser alterado en la medida en que sea necesario para neutralizar el peligro y restaurar la situación normal»

(Agamben 2005, 35), esto, aún inclusive, cuando el mismo marco legal de un país establece una serie de disposiciones para atenuar la fuerza de ley que adquiere el Ejecutivo.

Gráfico 4.
Cantidad de medidas dirigidas a limitar
la movilidad de la población agrupadas por tipo de medidas e institución



Elaboración propia, a partir de la base de datos del OPNA (2020).

Por otro lado, el Gráfico 4 evidencia también como la implementación de un estado de excepción se funda en una fuerza de ley que en aras de la eficacia en el aseguramiento de la supervivencia del soberano utiliza mecanismos legales existentes, como el decreto y la resolución, para gestionar más fácilmente la población y el territorio. La fuerza de ley, que activa el estado de excepción, se evidencia en la concentración de medidas dirigidas a limitar la movilidad de la población, que recayó en la función policial del Ministerio de Salud Pública (Poder médico institucionalizado) y del Poder Ejecutivo (Poder político).

Finalmente, se debe aclarar que se habla de un dispositivo pandémico porque las medidas fueron diversas y heterogéneas. Por ejemplo, piénsese en el cierre de comercios; la restricción vehicular; la suspensión de lecciones en centros

educativos; la restricción de ingreso al territorio nacional a los extranjeros; la imposición de órdenes sanitarias y sanciones por su incumplimiento; el otorgamiento de la potestad a los cuerpos policiales e inspectores municipales de proceder con la clausura de los establecimientos que el Ministerio de Salud dictará; la emisión de lineamientos y protocolos para la apertura económica; las declaraciones de alerta; la ampliación de la entrega a domicilio de medicamentos; el cierre total de comercios por un periodo de tiempo determinado; la apertura comercial por aforos limitados de personas; la restricción vehicular; y, el uso obligatorio de la mascarilla. Todas estas medidas heterogéneas aplicadas por diferentes instituciones y con ámbitos de gobierno diversos coinciden en su aplicación con un interés estatal por enfrentar la morbilidad indirectamente mediante la restricción de la movilidad, el cierre

de comercios, la suspensión de lecciones y la correcta disposición de los cuerpos en el espacio.

Estas medidas, si se miran con atención tenía seis cosas en común:

1. Evidencian una pequeña parte de la red de mecanismos de poder que ejecutó el Estado para disminuir la curva de contagios.
2. Evidencian mecanismos legales y disciplinarios que dictan a qué hora se puede conducir, cuándo se puede comerciar, de qué manera se deben acomodar los cuerpos en el espacio público y el mercado, que implementos deben usarse para socializar y comerciar, con quien se puede socializar, en qué zonas es peligroso transitar, así como se especifica las respectivas sanciones ante el incumplimiento de algunas de estas disposiciones. Esto revela un ámbito político-médico, en el entendido de que dichas medidas se aplican sobre una población encuadrada en una serie de prescripciones que conciernen no solo a la enfermedad misma, sino también a formas de existencia y comportamiento, que visibilizan como la medicina se impone, tanto al individuo como al enfermo, como un acto de autoridad que toma como ámbito de intervención todo lo que garantiza la salud del sujeto, que en consecuencia no está vinculado exclusivamente a la enfermedad. Esto lleva a la intervención de la autoridad médica a un campo mayor de acción que le permite ingresar a la economía, la vida privada y la política (Foucault 1999, 338, 352-353).
3. Mostraron una intención por limitar la movilidad de la ciudadanía como forma de incidir en la morbilidad del virus, y así disminuir la probabilidad de contagio. El cierre de los comercios, el cierre de fronteras y la entrega de medicamentos a domicilios muestran un interés por mantener al ciudadano cautivo en su hogar, como forma de protegerlo. De manera indirecta, las medidas en lugar de incidir en la enfermedad incidían en el cuerpo y su libertad.
4. Permitieron visibilizar cómo la pandemia, como fenómeno colectivo de población, exigió una mirada múltiple, pues, al ser un

proceso singular y único, fue preciso describir la propagación del patógeno desconocido en lo que tuvo de accidental e inesperado. En este sentido, la gestión de la pandemia obligó a una constante vigilancia que permitió estandarizar la coherencia que implicó la percepción de un fenómeno que se manifiesta en muchos, de una manera diversa y variada (Foucault 2001b, 46-47). Bajo este marco, el nuevo corte en las perspectivas se fundó sobre la información repetida y rectificada, la cual era interpretada por la mirada médica.

5. Demostraron cómo no habría medicina de la pandemia, sin mecanismos de policía reforzados. Esto revela cómo el dispositivo pandémico guardó cierta relación con el dispositivo de seguridad, pues ambos están conformados por mecanismos legales (prohibición), disciplinarios (vigilancia, corrección y castigo) y securitarios (inmunológicos) (Foucault 2006, 19-20), que evidenciaron que la gestión de la pandemia tuvo un tratamiento gubernamental especial del acontecimiento.
6. Evidenciaron las necesidades de higiene, y fobia a la ciudad, que reclamaron una intervención médica en espacios considerados como focos de enfermedades. En este sentido, las alertas eran mecanismos que avisaban a las autoridades sobre zonas con importantes focos de contagio, mientras los protocolos reclamaban cierta distribución de los cuerpos en el mercado y el espacio público (Foucault 1999, 337).

4. Conclusiones

A modo de conclusión, siguiendo los apuntes de Foucault (1999; 346, 351), la pandemia se puede pensar como uno de los muchos períodos de la biohistoria, entendida esta como los efectos del ámbito biológico de la intervención médica, la cual ha dejado huella en la historia de la especie humana tras la fuerte intervención médica que empezó en el siglo XVIII. Esto debido a

que, tal y como se observó en la pandemia, la historia del hombre y la vida están imbricadas entre sí; el médico en lugar de trabajar sobre el individuo y su descendencia, opera sobre la vida, la población y sus acontecimientos fundamentales. En esta coyuntura, entonces, existió una somatocracia que implicó ciertas intervenciones médico-estatales orientadas al cuidado y salud del cuerpo, así como a la relación entre enfermedad-salud-población.

La excepción demostró que «la higiene, en tanto que régimen de salud de las poblaciones, implica por parte de la medicina un determinado número de intervenciones autoritarias y de medidas de control» (Foucault 1999, 336), que en tiempos pandémicos expande los ámbitos de intervención del médico y hace manifestar el poder de vida y de muerte en manos de la decisión médica. En este sentido, la crisis sanitaria, recalcó que la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault 1999, 364, 366), en la cual el soberano deposita un poder de excepción sobre los médicos que los hace decidir sobre la vida y la muerte de los súbditos. En este sentido, en la pandemia, la mirada médica no sólo examinó el cuerpo enfermo, sino que también valoró económicamente la vida de los pacientes, pues, un cuerpo enfermo con futuro era un cuerpo valioso que merecía vivir, y más importante, era un cuerpo que podía mantener la fortaleza y defensa del Estado, así como era un cuerpo que fácilmente podía ser reinsertado dentro de circuitos de generación de valor económico. Esto reveló como, en cierto sentido, la nuda vida del ciudadano, entendida como el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad, es un fruto y aportación original del poder soberano que vuelve a la vida objeto y sujeto de la política (Agamben 2006, 16, 19).

Por otro lado, en el caso analizado se observó cómo el poder médico en la excepción se extiende gracias a la predominancia del Ejecutivo, pues los médicos llegaron a tener al alcance: 1. Un poder de muerte, 2. Cierta control sobre la economía y 3. La potestad de dirigir la movilidad de las personas. Esto reveló cómo la medicina de las pandemias necesita de la definición de un estatuto político, y la constitución, a escala estatal, de una conciencia médica y procesos de medicalización social encargados de ejecutar

una tarea constante de información, control y sujeción (Foucault 2001b, 48-49), que permite en última instancia la vigilancia de la enfermedad (alertas), el control constante sobre la actividad económica (cierre de la actividad económica y disposición de protocolos para la apertura) y la sujeción de amplias capas de la población a la muerte, encierros y ostracismos obligatorios (cuarentena, aislamiento y distanciamiento). Sin embargo, se debe decir que frente a este control —justificado en la crisis— siempre existirán herejes que resistan los designios de la medicina, y en el caso costarricense, si son las élites económicas, pueden llegar a propiciar, contrario al consejo del médico, una «apertura comercial controlada».

Por su parte, se debe resaltar que el mecanismo normalizador del racismo empleado por el soberano tenía planificado en Costa Rica, en el caso de que el sistema de salud colapsará, priorizar los recursos públicos en la atención de aquellos cuerpos con posibilidades de vivir (Marín, Rodríguez y Zamora, 2020, 22). Esto indica, una economía racionalizadora de los recursos públicos, que evidencia cómo la mirada médica tenía un componente racista, que la transformaba en la encargada de realizar el corte en el continuum de la población para poder discriminar entre aquellos cuerpos enfermos con posibilidades de vivir y aquellos cuerpos sin posibilidades de vivir, a los cuales se les debía hacer y dejar morir.

Por último, se debe mencionar, finalmente, que el papel sacerdotal del médico en la excepción evidencio que la lógica bélica y biológica del dispositivo de seguridad pandémico tomó como punto de anclaje la mirada médica para ejercer el derecho de vida y muerte; demostrando con esto como todo biopoder tiene un componente normalizador, pues en el caso de la crisis sanitaria la población anormal a erradicar era el enfermo. La erradicación del enfermo evidencio como la nuda vida ya no está confinada a una categoría, o lugar definido, sino que, por ejemplo, en la pandemia el potencial de contagio ocasionó que virtualmente habitara en el cuerpo biológico individual de todo ser vivo, hasta probar lo contrario con una prueba de detección del COVID-19. La categoría de nuda vida, en este caso, revela que el cuerpo individual es uno de los objetivos principales de

la intervención del Estado (Foucault 1999, 346) y revela como para poder acceder a la salud de la población, en tiempos de crisis por el asedio de un virus desconocido, se debe retirar todas las características que vuelven a un sujeto ciudadano, para paradójicamente poder asegurarle cierta protección y ciudadanía.

A partir de lo anterior, lo importante de la pandemia es que solapadamente evidencio como la vinculación de la definición de lo patológico, bajo la mirada y el saber médico, realza el hecho de cómo toda valoración y politización de la vida pasa por la decisión de qué vidas son potencialmente relevantes y cuáles pueden ser eliminadas impunemente (Agamben 2006, 176-177). En este caso, el mito de una profesión médica organizada como el clero e investida en el nivel de la salud y del cuerpo de potestades parecidas a las que los sacerdotes ejercían sobre las almas, adquiere cierta actualización en pandemia, pues dicha idea renace de una manera positiva que permite la medicalización rigurosa, militar y dogmática de la sociedad mediante una conversión cuasi religiosa y la implantación de un clero de la terapéutica (Foucault 2001b, 56-57) con la potestad de decidir quién vive, quién muere, y como se debe vivir para auto preservar la vida de quienes importa económica y políticamente hablando. La medicina, a pesar de todo, parece ser que también está subordinada al poder económico y político.

Notas

1. Este artículo amplía mi línea de investigación sobre la pandemia y mi trabajo final de graduación. Debo apuntar que el trabajo se desarrolló a partir del Seminario de Biopolítica impartido por la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Quisiera extender mi más sincera gratitud al profesor el Dr. Camilo Retana, a mi colega el Bach. Marcelo Chinchilla y al resto de compañeros presentes en las lecciones con quienes pude debatir mis ideas, poner a prueba mis hipótesis y compartir los avances de mi investigación. Sin duda en la individualidad redacté el artículo, pero el proceso de elaboración fue un proceso colectivo en donde el escenario del aula universitaria fue fundamental, pues fungió como mi laboratorio de comprobación. En este sentido, las clases del profesor, las discusiones con el Bach. Chinchilla y el debate grupal en el aula con otros compañeros de carreras y puntos de vista muy diversos fueron elementos muy valiosos. Fue agradable, después de la excepción pandémica, encontrar un grupo con tantas ansias por aprender y debatir.
2. Esto se comprende porque en el derecho romano la propiedad era definida por el uso y el abuso, siendo la vida humana la mayor parte de las cosas de las que un propietario podía abusar (Esposito 2005, 43).
3. El cual permite identificar la cantidad de medidas emitidas por mes para limitar la movilidad de la población, los actores que emitieron dichas medidas y los tipos de medidas utilizados.
4. El presente artículo parte del debate que sostiene Nietzsche (2020) en *El Nacimiento de la Tragedia* sobre si el pesimismo necesariamente es signo de declive, ruina, fracaso, instintos fatigados o debilitados, o si por el contrario existe un pesimismo de la fortaleza, entendido como una predilección por las cosas duras, horribles, malvadas y problemáticas de la existencia. Dicha predilección por lo horrendo esgrime Nietzsche puede nacer de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia (12-13), que permite comprender el lugar que tiene la tragedia en la sociedad griega antigua. Esta premisa lo que muestra es que en términos epistemológicos y ontológicos Nietzsche plantea la pregunta sobre como lo opuesto puede nacer de su contrario, con lo cual establece claras quejas al principio de no contradicción.
5. El paradigma es una forma de conocimiento, que no es ni inductiva ni deductiva, sino que es análoga, o sea se mueve de la singularidad a la singularidad. Es la lógica del campo contra la lógica de la sustancia, esto significa que entre A (tesis) y no-A (antítesis) se da un tercer elemento que no es un nuevo elemento homogéneo, ni similar a los dos anteriores (síntesis) (Agamben 2008). Este tercer elemento en Agamben (2005; 2006) permite resaltar que las aporías y las zonas grises de nuestros ordenamientos jurídicos y políticos no son errores, sino son parte constitutiva de los mismos, por lo cual, la legitimación y operación del poder funciona sobre la base de la indeterminación, y la lógica de excluir-incluyendo, que evidencian la existencia de un continuo entre totalitarismo-democracia (lo opuesto nace de su contrario), que revela una

necesidad político-jurídico nuclear de la modernidad la cual tomar al ciudadano como nuda vida si este quiere ser protegido.

6. Lo cual significa que puede ser asesinada sin consecuencias.
7. El sistema de urgencias aborda casos de menor complejidad, como intoxicaciones, asma, gripe, algunos dolores de cabeza, diarreas, ingesta de alcohol y/o drogas, fracturas, entre otros.
8. Y son constantemente vigilados por funcionarios del sistema de clasificación para observar el desarrollo de la enfermedad, y en casos que se necesite adelantar la atención de un paciente que inicialmente no parecía tan crítico.
9. La cuarentena (modelo militar) representó un gran sistema político-médico establecido contra la peste. Dicho término aparece del latín *quaranta*, periodo de cuarenta días que los habitantes de Venecia imponían a los barcos al llegar a sus puertos antes de desembarcar. En este caso, a diferencia del aislamiento, no se excluye al enfermo, sino que el poder médico se enfocó «en distribuir a los sujetos unos al lado de otros, aislarlos, individualizarlos, vigilarlos uno a uno, controlar su estado de salud, verificar si vivían» o no. Esto permitió mantener a la sociedad y la ciudad en un espacio compartimentado, vigilado y controlado mediante el registro de todos los fenómenos ocurridos (Foucault 1999, 374-375; Molano 2020, 24).
10. El aislamiento (esquema de tipo religioso) representa el retorno del ideal político-médico de la buena organización sanitaria de las ciudades del siglo XVIII, pues al igual que con la lepra, el enfermo o posible enfermo debía ser expulsado por un periodo de 7 a 40 días, con posibilidades de renovación. Es decir, el enfermo era expulsado del espacio común, de la ciudad, y desterrado ya sea a un centro médico o a los confines de su hogar; esto para asegurar la purificación de la ciudad (Foucault 1999, 375).
11. Según un estudio realizado en el 2018, en los últimos 10 años la cantidad de vehículos por cada 100 mil habitantes creció un 60% (4,8% anual) (Sánchez 2018, 12).

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, Giorgio. 2006. *Homo sacer. El Poder soberano y la nuda vida, I*. España: Pretexto.
- Agamben, Giorgio. 2008. ¿Qué es un paradigma?. Acceso el 6 de julio. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal53GiorgioAgamben.php#:~:text=1>
- Agamben, Giorgio. 2020. «La medicina como religión». En *El Punto*, editado por Giorgio Agamben, 41-45. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Alvarado, Alejandro, Sofia Cortés, Sergio Guzmán, Ronald Sáenz y Roberto Sánchez. 2020. *Protesta y COVID-19 en Costa Rica. Informe marzo-julio 2020*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Ávalos, Ángela. 2020. «Covid-19 enferma más a peones, domésticas, guardas, obreros de construcción y comerciantes informales». *La Nación*, 07 de agosto. Acceso el 21 de octubre del 2023. <https://www.nacion.com/el-pais/salud/covid-19-enferma-mas-a-peones-domesticas-guardas/FB62DR7V5NEIBPY6U4FJWSQ72Q/story/>
- Caja Costarricense del Seguro Social. 2023. Emergencias. <https://www.ccss.sa.cr/web/emergencias/>
- Chavarría, Stuart. 2022. «COVID-19: Estado, sociedad (industrial) del riesgo y gestión de las amenazas y carencias del 6 de marzo al 30 de abril del 2020 en Costa Rica». *Revista Rupturas*, 12 (1), 19-47. <https://doi.org/10.22458/rr.v12i1.3989>
- Esposito, Roberto. 2005. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. España: Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto. 2006. *Bios. Biopolítica y filosofía*. España: Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. México: Herder Editorial.
- Foucault, Michel. 1991. *Saber y Verdad*. España: La Piqueta
- Foucault, Michel. 1998. «Derecho de muerte y poder sobre la vida». En *Historia de la Sexualidad I: La voluntad de saber*, editado por Juan Almela, 80-95. España: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1999. *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. España: Paidós.
- Foucault, Michel. 2001a. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2001b. *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, población y territorio. Curso en el College de France (1977-1978)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, Francisco. 1946. «Sobre el concepto de potestas». *Anuario de historia del derecho español* 17: 605-624.
- Ibeléon, Belén. 2011. *El proceso arbitral. Una perspectiva procesal del arbitraje de consumo*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Marín, Alejandro, Sandra Rodríguez y Daniela Zamora. 2020. *Lineamientos bioéticos ante la pandemia por SARS-CoV-2*. San José: Caja Costarricense del Seguro Social.
- Mbembe, Alchille. 2011. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Editorial Melusina.
- Molano, Frank. 2020. *Capitalismo y pandemias*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mora, Andrea. 2022. «CCSS explica clasificación de espera para usuarios de servicios de Emergencias». *Delfino CR*, 10 de noviembre. Acceso el 28 de febrero de 2023. <https://delfino.cr/2022/11/ccss-explica-clasificacion-de-espera-para-usuarios-de-servicios-de-emergencias>
- Nietzsche, Friedrich. 2020. *El nacimiento de la tragedia*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Le Lous, Fabrice. 2020. «Cuarentena, aislamiento y distanciamiento social: significado, diferencias y cómo se aplican». *La Nación*, 18 de marzo. Acceso el 30 de mayo del 2023. <https://www.nacion.com/blogs/el-explicador/cuarentena-aislamiento-y-distanciamiento-social/VIC2B32ZAFFRFFPPY4YYPH3VY/story/>
- Saidel, Matías. 2016. «De la nuda vida al uso». *Revista Pasajes* 49, no. 6: 36-48.
- Araya, Sergio. 2023. «Violencia, valor y resistencia en la migración centroamericana en tránsito. Una propuesta para su análisis». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 62, no. 163: 235-246.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*. España: Melusina.

Stuart Daniel Chavarria Chinchilla (stuartch1998@hotmail.com) es bachiller en Ciencias Políticas, con más de cinco años de experiencia como investigador y asistente de investigación en organizaciones como el Observatorio de la Política Nacional (OPNA), el equipo de Protestas del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), el Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP) y la Cátedra Humboldt 2021. Entre sus áreas de investigación, se encuentran: 1. El estudio de las elites; 2. La pandemia por COVID-19; 3. La política nacional; 4. La política electoral; y, 5. Los movimientos sociales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1173-6390>. Entre las publicaciones recientes se resaltan: 1. ¡La Toma! Las protestas del movimiento estudiantil autónomo universitario del 2019 en Costa Rica; 2. Defensa del capital político y la línea de gobierno presidencial: inestabilidad en el gabinete, en el boletín de coyuntura nacional bajo la autoría del Observatorio de la Política Nacional (OPNA).

Recibido: 12 de julio, 2023.

Aceptado: 13 de octubre, 2023.

Yuliana Hidalgo Aguilera

Filosofía de la existencia. Observaciones sobre *Mi primer testamento* de Constantino Láscaris

Resumen: El trabajo rastrea el pensamiento existencial en *Mi primer testamento* (1956) de Constantino Láscaris, dislocando el artículo en una nueva estética literaria. Se consideran: la forma en cuanto testamento, la edad y el nombre como contenidos ontológicos y la mirada de los otros para la constitución del ser. Sostengo que esta creación literaria guarda afinidad con la expresabilidad de la vida, consiente su apertura a la razón y la conversión de su autor. La primera parte indaga algunas cuestiones propias de la metafísica en la pregunta por el ser, y la segunda, interpreta esta metafísica desde la creación literaria.

Palabras clave: Láscaris, testamento, vida, verdad, existencia.

Abstract: The work traces existential thought in Constantino Láscaris's «*Mi primer testamento*» (1956), displacing the article into a new literary aesthetic. Elements considered include the testament form, age, and name as ontological contents, and the gaze of others in the constitution of being. I argue that this literary creation aligns with the expressiveness of life, consenting to its openness to reason and the conversion of its author. The first part investigates metaphysical questions about being in Láscaris, and the second interprets this metaphysics through the lens of literary creation.

Keywords: Láscaris, testament, life, truth, existence.

Introducción

El propósito de este artículo es reescribir una problemática que apenas prosperaba en otro lugar sobre el pensamiento de Constantino Láscaris¹. Dada la brevedad con la que se abordó en su momento, he vuelto con mayor determinación sobre el objeto de estudio escogido. En sus inicios, la reflexión se centraba en cómo la filosofía y la vida mantenían un mismo ritmo como motivo de los textos lascarianos que se analizaron. Ahora, me permito retomar la idea del ritmo enfocándome en el ejercicio de la escritura y la creación literaria que representa *Mi primer testamento*.

La elección del texto de Constantino Láscaris que abre camino a este escrito proviene de unas líneas memorables. La primera destaca por la exigencia de su paradoja: «me fijé como forma de vida el pensamiento» (Láscaris 1984, 26). La segunda, cargada de ironía: «hay que ser pedante, es decir, tomar la vida en serio» (Láscaris 1984, 26). Ambas citas son extraídas del texto *Autobiografía*. Este escrito versa sobre esta expresión paradójica de la vida cuando es digna de ser expresada. Contribuye a mi elección



las palabras de Roberto Murillo refiriéndose a su amigo y maestro: «lo que sabemos de su vida personal es hondamente solidario de su filosofar» (Murillo 1982, 82). Tomando dichas afirmaciones como guía, me encamino en la posible articulación de la forma del texto de Láscaris *Mi primer testamento* (1956) con aquello que él mismo propone para la reflexión, es decir, su *contenido*.

En miras de lograr una reflexión minuciosa que lleve las ideas del autor hasta sus últimas consecuencias, me inclino por mostrar la complejidad detrás de un texto escrito en un lenguaje aparentemente sencillo. Desde este texto, surgen las ideas que sostienen una narrativa autobiográfica cuyo horizonte es el problema metafísico de la verdad y su relación con la vida. Bajo estas circunstancias, es dable preguntarse ¿el testamento, considerado próximo a género literario, es una expresión adecuada de la vida del autor? ¿puede valorarse la vida «en sí misma» de Láscaris propiamente como/desde un texto?

El problema se centra en la dependencia —o no— de la obra y el autor, lo cual deja ver la pretensión de la vida como un concepto en el texto. Bajo este aspecto, la vida como fenómeno no estaría sujeta a ninguna clase de reducción textual. Pese a esto, encuentro en el testamento filosófico esta posibilidad, sin omitir que precisamente en la *expresión* (texto, archivo, documento) vida se nos muestra paradójica². En/con la escritura se desencadena lo «imposible» para el pensamiento, éste se desacomoda en su intento de capturar, sin ayuda o apoyo del lenguaje gramatical, el fenómeno que por su naturaleza no es susceptible de captura conceptual.

Primera parte. Reflexiones metafísicas en torno a *Mi primer testamento*

La paradoja del nombre y la edad

El encabezado de esta sección indica los primeros trazos que tomo de Láscaris: su nombre y su edad, ejemplifican la habitualidad y familiaridad que precede a la pregunta metafísica

por el ser³. El ser humano explora su existencia al hacerse las interrogantes ancestrales que han impulsado la escritura. La indagación sobre sí mismo obtiene sentido en el análisis racional sobre la propia vida. Con Láscaris recordamos la inscripción «conócete a ti mismo» del templo de Apolo en Delfos. El cuestionamiento sobre el *quién* que se interroga a sí ha sido una cuestión primordial de la filosofía. En las preguntas «usuales» se esconde las preguntas «existenciales» de gran arraigo y éstas, en una suerte de rebote, repican contra el sujeto que las enuncia. La familiaridad del saber del nombre y la cifra de la edad convocan al sujeto en cuestión —Láscaris bajo la modalidad de ser el ente mismo por el que se pregunta— e irán tomando su forma *universal* (propiamente singular-universal), y esta ruta nos conducirá al problema de la verdad en su enfrentamiento con el ser. Esta ofensiva que se termina de librar entre el acontecimiento inicial de la vida y el supuesto de la razón filosófica me coloca en la posibilidad de reconsiderar mi primera sospecha, la *forma*, ahora en virtud de su *contenido*.

¿Quién era Constantino Láscaris? De *Mi primer testamento* podríamos deducir una suerte de relato íntimo. Entendiendo esta intimidad, no tanto a nuestro encuentro como lectora, sino a la imagen de un individuo que persevera en su ser mediante el ejercicio de mirarse lo más adentro —y translúcido— posible. El nombre es la etiqueta por la cual la identidad de Láscaris llega a nosotras y nosotros. Y este nombre implica la autodefinición «yo soy»: «(...) Soy quien soy en cuanto que soy llamado con mi nombre, porque, al llamarme con mi nombre, se me reconoce como quien soy» (Láscaris 1976, 10). En la correspondencia de estas dos acciones, nombrar y definir lo nombrado, Láscaris busca su «ser» y pone en juego su existencia. Por esta sugerencia considero llamar «íntimo» al retrato que nos ofrece Láscaris, éste se aventura, no solamente en la ardua tarea de determinar *su* ser, sino, en mostrarlo *públicamente*. Es a través de nuestro nombre y su eco que aquello percibido con anterioridad como certezas se convierten en múltiples preguntas. En este texto observamos cómo Láscaris, cuanto más se narra, más se (nos) presenta como una gran incógnita para sí mismo.

Láscaris ofrece a lo largo de sus narraciones un panorama del cambio y la permanencia. Esta imagen queda plasmada en dos coordenadas existenciales: la cifra de la edad y el saber del nombre, coordenadas que puestas en un plano cartesiano le definirían con «exactitud». A fin de cuentas, en esta idea de lo exacto derivada del entrecruce de dos datos existenciales se descubre «una verdad» respecto de su ser. Pese a todo, ocurre lo inverso. Entre las coordenadas se deja ver que hay una cierta tensión entre el número «rígidamente fluyente» y el nombre «objetivante», trasladando así el sentido de su ser hacia la *indefinición*. El nombre, según lo observa Láscaris, le provee de certidumbre porque refleja «posesión» frente a la «esencial variación» de la edad. El nombrarse, en tanto coordenada permanente, permite «rehuir de lo innominado» (Láscaris 1976, 10), lo cual, de algún modo, es rehuir de la incógnita que es para sí mismo. Mientras la edad, que es dato mudable, lo lanza a la indeterminación y lo sitúa en una «crisis» del ser, «[e]l valor mágico de la cifra está en su poder cenital, que expresa una culminación, un cruce, una crisis, un ser-para que vengo-siendo sin ser-ya-como venía siendo» (Láscaris 1976, 9). Así pues, le despoja de lo que tenía por certero. Este episodio viene a ser reclamado a través del discurso testamentario, y en un momento específico, a mitad-de-su-existencia.

Este enlace entre lo que permanece y lo que cambia arroja el testamento contra un muro ontológico que no puede pasar desapercibido en el marco de una filosofía de la existencia. En un primer sentido, en *Mi primer testamento* la cifra cuestiona la concepción convencional del tiempo, y muestra un ávido uso de lenguaje fenomenológico⁴. La edad es una autodeterminación temporal. En su aquí y ahora de treinta y tres años se encuentran el ser ya-como-venía-siendo y el ser que vengo-siendo. Este tiempo existencial no trata de momentos en sucesión, uno tras otro, sino de experiencias armonizadas en un compás temporal. Visto de este modo, el ser de la persona que Láscaris es no llega a entenderse íntegramente acabado, sino como un ser en apertura destinado a un seguir-siendo la otra mitad que resta de su propia existencia.

La edad para Láscaris comporta dos dimensiones. La edad biológica, acusada por la genética, refiere al funcionamiento fisiológico de nuestro cuerpo, y el conocimiento de esa edad, es decir, la acción de describirme con dicho signo. De este encuentro surge el dilema saber la edad y saber de la edad, una sutil diferencia, pero determinante para un análisis de la existencia:

El saber de la edad realmente dice algo de la edad biológica, pero sin mostrar nunca la radicalidad de su fluencia: el saber de la edad llega a la vida pasando por los planetas. Así se pueden apreciar las dos aporías que relativizan el saber de la edad: ser escrito y ser sideral. (Láscaris 1976, 8)

Nuestra edad biológica se mide en años sidéreos. A esto Láscaris le llama correlación intersideral. No solo significa el número artificialmente asignado que inicia su cronómetro en el nacimiento, sino también connota una consideración del saber en términos astronómicos, en una relación con la vida en general. Por eso la cifra es signo escrito y sideral. Esto repercute en cómo se entiende la temporalidad de la edad en estado rígidamente-fluyente. Ostenta tanto la posibilidad de ir-haciéndose-maduro como también trunca el ser-joven, por esto la cifra es mágica en tanto prescribe un *cruce* que no será nunca el mismo.

En un segundo sentido, Láscaris advierte en el saber del nombre una *marca* de su ser en cuanto identidad «originaria». Sin embargo, el nombre se comporta más como un *excedente* tal como lo explora Derrida. Para la pluralidad y los otros, esta marca es un recuerdo y se resiste al origen. La intención de un nombre propio alberga una gran dificultad en cuanto su *mediúm* es un escenario de otros significantes. Así que mantener la estabilidad de una identidad «originaria» no es tarea fácil⁵. La especificidad del nombre ha de disputarse en el sistema de marcas *comunes* y establecerse como *biografía*. En Láscaris el nombre representa una instancia indivisible (*indivduum*), una unidad atómica que salvaguarda el quien soy y la posibilidad de diferenciación en una pluralidad. El nombre se presenta como una suerte de ficción donde aspectos discontinuos

y múltiples convergen en una sinergia *autocon-*tenida. Recordemos la fórmula lascariana en la cual la suma de la edad y el nombre dan como resultado la existencia propia. De esta forma, el nombre es un privilegio porque se sustrae de lo común entre los sujetos. La dificultad de este dato inmutable sobreviene al fijar lo *único* dentro de un sistema de *diferencias*. Así examinado, el nombre como aparición del ser en el discurso testamentario culmina en una paralización del individuo. La pregunta por su ser ¿quién soy? involucra una respuesta que estabiliza la noción de identidad, «soy tal...». Por lo tanto, el testamento constituye un proyecto de escritura que busca aprehender la singularidad del individuo y evocar su propia existencia. Es la confesión de *quien escribe*, quien ha elegido llevarse a sí mismo a la existencia en la escritura. En contrapartida, es de esperar que la pérdida del nombre conlleva a saberse sujeto innominado, implica el falseamiento y la interrupción del ser consigo mismo en cuanto rehúye a la pregunta.

Veremos que la estética testamentaria encuentra aquí su asidero. Es a través del acto de la escritura y en la decisión de narrarse a sí mismo que la vida de Láscaris toma una forma que coincide con su verdad. La pregunta por el ser amerita superar la tradición idealista y hacerla hablar en la *producción textual*. He señalado anteriormente que en la pregunta por el ser descansa la pregunta por el «sí mismo», es decir cuando la interrogante interpela al sujeto que la piensa. Aquí reside la necesidad de que el nombre, en tanto significante, permita pensar el vínculo entre escritura y el soy aunadas en una corporeidad⁶. De este modo, la significación de la existencia asomada en nuestra edad y nuestro nombre no son más que simbolizaciones de un fenómeno corporal. El testamento, por un lado, en tanto *prueba documental* se constituye como un relato sistemáticamente puesto en orden y dotado de sentido. Se trata de una prueba fehaciente del notario quien salvaguarda la legalidad de la ocasión. *Mi primer testamento* forma parte de esta *creación* literaria que es una confesión, un *producto* obtenido a partir de las manos que lo escribieron. Es así como la noción de cuerpo que sostiene un relato, originario o ficticio, señala a

un *alguien*, individuo o colectivo, como testigo de su propia narración.

La vivencia individual y colectiva

A la vista de que el nombre está inscrito como significante en una red de significantes, evoca recuerdos, memorias y menciones gracias a su capacidad de ser repetido y reiterado, podría concluirse que es una forma de captura privilegiada. Sin embargo, lo propio del nombre no se alcanza hábilmente en este entrecruce de coordenadas, mejor aún, no se determina como una estructura gramatical central (como concepto, como nombre propio, como significante, como yo, como mi-ser, etc.), poniendo así en cuestión la supuesta singularidad de esta marca. *Mi primer testamento* ejemplifica una narrativa autobiográfica capaz de producir a sí mismo al sujeto. En Derrida, el testamento considerado como un *escrito* posee más fuerza que el «aquí» y «ahora» de las manos que lo escribieron. Más bien, considerado *excedente*, insiste en el ausente o significante fijo que no puede ser reducido al nombre y que permanece legible/narrable/interpretable para los otros. Con ello, el texto se encuentra en apertura de sentidos como efectos más allá de las intenciones de su autor. Retomaré esta impresión del *para-alguien* y el problema de la subjetivación en la segunda parte del artículo, por ahora, dejar señalado que la presencia del otro en tanto intérprete está contemplada en la narrativa de Láscaris desde la figura del *prójimo*.

Retomando el momento de tensión que mencioné previamente. Como resultado del entrecruce de la edad y el nombre obtenemos la existencia. Ambos datos se «enlazan» para darnos la información biográfica de los sujetos. Cabe preguntar, ¿cómo operan las condiciones de este enlazamiento? Es necesario detenerme en esta pregunta. Esta operación de integración de los datos ontológicos que realiza el intelecto implica dos aspectos importantes para Láscaris. En primer lugar, la *concordancia* entre nombre y edad supone «el entresijo de la entrada en sí mismo» (Láscaris 1976, 11), en otras palabras, alinear ambas coordenadas admite la dificultad de *fijar* una vía de acceso al conocimiento de su

ser, vía que reconoce como *único* medio, «[p]odría decirse que la única manera de serse está en darse uno mismo a sí mismo por su medio» (Láscaris 1976, 11). Y, en segundo lugar, ambas se tratan de «configuraciones objetivadoras de su subjetividad» (Láscaris 1976, 11), es decir, tratan la generalización de datos a partir del carácter propio y singular. Lo anterior reafirma que mi atención se sitúe en la idea de transición, y que ahora tome la forma de la siguiente pregunta: ¿cómo justifica Láscaris el paso de la existencia subjetiva, una vida del presente vivo, a la objetividad de esta, la vida en tanto «encarnada» en el texto y en la historicidad?

Para él, nombre y edad, solo caben en «la invivencia subjetiva a su través» (Láscaris 1976, 11). ¿A qué se refiere Láscaris con «invivencia»? Sugiere que estas coordenadas no son tan propias como parecen. Esto porque reconoce la doble función de estas marcas que reiterativamente se ratifican como marcas «personales». Tanto la edad como el nombre están al servicio de la colectividad, son *marcas de uso público*, necesarias para distinguarnos como miembros que habitan un espacio común, señala que «[s]i ambos saberes me son dados por la colectividad, *también me dan a la colectividad*» (Láscaris 1976, 9, cursivas propias). Considerando estas circunstancias, la experiencia que de ellas se tenga es usurpada por la constante intromisión (uso) del colectivo. Las coordenadas existenciales que le permiten al sujeto identificarse, a su vez, son marcas que la colectividad emplea para identificar a *cualquier* miembro, desgarrando así la identidad sobrevenida. De esta situación, según Láscaris, la edad y el nombre «[m]e auto-determinan y me someten. Y no hay huida» (Láscaris 1976, 11). No nos es dado despojarnos de nuestras etiquetas, éstas condenan nuestro ser a la uniformidad. Pero, resta más, esta invivencia es *subjetiva*. Podemos suponer que, aun en casos donde el sujeto quede reducido a miembro del colectivo sin-nombre y sin-edad, esta experiencia que he llamado «usurpada» sigue siendo su experiencia. Es subjetiva porque cada miembro del colectivo es afectado por la sustracción de su nombre y edad, en consecuencia, la invivencia es un malestar generalizado, pero *vivida* desde distintas experiencias.

Con el sentido de la invivencia sale a flote su contraparte: la vivencia. Esta aparece de modo radical en cuanto es imposible no hacerse de la (in)vivencia del ser propio. Pensemos que aun cuando Láscaris sea desposeído de su nombre y su edad, perdura el sentido de su ser que es inexorable. Acorde a la idea sobrevenida de esa etiqueta y esa cifra particulares desde las cuales narra su testamento, se expresa la experiencia de la vivencia. La edad y el nombre son *escorzos* elegidos por Láscaris que suponen un intento de captura de *su* ser y, por ende, de la existencia en «general». Esta selección del acceso al ser, como ha hecho constar su autor, tiene la particularidad de debatir la definición de la «vida» respecto de un criterio de verdad que resulta de la transitoriedad entre la experiencia subjetiva y la idea objetivada.

La historia de ser

La existencia en general resuena en la discusión de la vivencia. Ésta guarda su dimensión histórica. Desde aquí es posible entender otra forma del problema que reside en el ritmo marcado entre la verdad y la vida. Se trata de observar otra forma del movimiento de transición entre lo objetivo y lo subjetivo del ser. Al igual que el nombre es una marca que me autoriza como individuo y me despoja en el colectivo. El *logos* concede la palabra, se instancia en el individuo, sin desprenderla de su tradición, de su *lugar* universal.

En esta búsqueda de una respuesta a la pregunta que Láscaris fue para sí mismo su verdad se convierte en una certeza al decir que «[c]aracterística del filósofo es buscar la verdad, no el hallarla. Cuando la logra, no es ya la verdad, sino la suya» (Láscaris 1976, 13). Pero, esta su verdad está tocada ciertamente por el *logos*—como era de esperarse de un *gréculo*—: «[l]a verdad de mis verdades carece de la proximidad de la verdad, aunque posea la luz de Zeus, aunque sea *logos*» (Láscaris 1976, 13) y se encuentra vitalmente motivada por una convicción, «(...) querer que mi verdad siga siendo la verdad no mía, definitiva, es inhumano» (13). El *logos* parece no salvaguardar la valía total del testamento porque

socava el mi-ser mediante la acción *comprensiva* y lo devuelve como producto terminado al sujeto: «la comprensión de mi ser me hace ser, pero la estructura misma de la comprensión suprime al ser de lo que soy al dármele solamente representado y darme por demás representación» (Láscaris 1976, 13). Si así ocurriera, aquello que Láscaris puede llegar a comprender le viene dado desde afuera, de una esfera poco familiar, y de la cual, nos ha hecho ver, no tiene mucho que decir. Esta actitud del pensamiento racional que se muestra en «la estructura misma de la comprensión» amenaza la convicción en tanto desplaza la certeza de hondura vital al campo de la reflexión *inviscerada*.

La búsqueda del ser mediante la razón es muestra de lo *desarraizado* que pueda sentirse el mi-ser lascariano cuando éste es abordado por la pretensión *comprensiva* de el-ser, y no desde la experiencia *vivida*. No obstante, Láscaris no desatiende la acción *logificadora* propia del ser humano, es decir, ese impulso que lo lleva a reflexionar sobre su existencia. Se pregunta:

¿Por qué del filosofar griego? ¿Por qué no el no griego? Puesto que algo debemos a Grecia, ese algo es el logos. El pensamiento-hablante hizo ser al hombre su pleno ser de hombre. Podrá repugnar el racionalismo, pero o el hombre logifica las subsistencias, o no es hombre. (Láscaris 1976, 14-15)

Para hallar el mi-ser es ineludible referirse a la presencia del pensamiento griego sobre el ser, y elige este momento de la filosofía porque es en la figura del logos que el ser humano en cuanto portador del *pensamiento-palabra* logra su plenitud. El sentido de lo pleno procede de la capacidad de *perfectibilidad* que poseemos⁷, y observamos que, el hecho de que la voz de Láscaris se escuche a sí misma, es movido por el *deseo de saber* sobre su ser, aquel que contempló el Mediterráneo y que en el trópico continuó su camino —su *thelos*— bajo la forma de una experiencia instigante «(...) si algo me permiten alcanzar mis dos saberes, ese algo es el imperativo del vivir inquiriente como forma de ir siendo el que puedo ser» (Láscaris 1976, 15). Láscaris se encuentra siempre al acecho, dando eco a un

logos que le precede. Este encontrarse en acecho es una forma que estrecha aún más el vínculo con la vida⁸.

De este modo, se va moldeando la idea de que la pregunta por el ser — en tanto acción de un ser con *logos* — tiene linaje existencial:

Ausente de Europa, tengo sin embargo a Europa conmigo. El filosofar es amigo de paradojas y para lograr una más identifica a raptor y raptado: Europa fue un pensamiento de Zeus y Zeus fue un hálito de Europa. ¿Qué es Europa más que lo que yo he venido siendo? Y esto es mi bagaje existencial. (Láscaris 1976, 14)

El autor nos ofrece dos sitios ilustrativos del paisaje griego: Europa, su *bagaje existencial*, y el Mediterráneo como un elemento que guarda la raíz racional. Este *topos* describe su situación de ser poseedor de una «razón sin raíz», esto es, una suerte de «razón no racional»⁹ que se caracteriza por ser propia de su experiencia: «(...) ésta es mi formalidad propia, más careciendo de lo abisal de sus raíces. Este mi-ser desarraizado busca la eclosión de la continuidad y, duro esfuerzo la encuentra en lo desarraizado, en la razón, concreta, individual y signifiicante» (Láscaris 1976, 14). Aun tomando distancia de los parajes europeos, el argumento final de la convicción, del mi-ser, de la reflexión del filósofo sobre sí mismo, es racionalista, en tanto se desprende de una reflexión universal que es el *logos* griego, categoría insustituible para el pensamiento metafísico-occidental.

Ahora, Láscaris instancia el mi-ser en la historia del *logos*. Se reconcilia. La presencia del mi-ser-de-Europa-en-el-trópico nos plantea, nuevamente, pero ahora en diferentes términos, el problema que hemos venido arrastrando a lo largo de este análisis; a saber, el tránsito entre una forma subjetiva y una forma objetiva del conocimiento. Láscaris nos señala, «[s]i quiero hallar el sentido de mi-ser, me encuentro ante el sentido de su-ser pensado por los filósofos griegos» (Láscaris 1976, 14). Aquí florece la distinción entre la singularidad de su propia reflexión y, por otro lado, el *logos* como la forma *universal* de la razón. La paradoja que se retrata

es que la singularidad de su razón que se hace patente en el mi-ser es *una forma del logos* originario, por lo tanto, la forma del mi-ser no es estrictamente singular, sino que posee la particularidad de ser *singular universal*, es decir, una forma del filosofar *logificante* griego. En estos términos, su razón es una razón instanciada de la forma universal. Por este motivo, Láscaris se encuentra desarraigado del sustrato, de las raíces que fundamentan su reflexión, y afirma que el devenir del pensamiento occidental es un ejercicio de reactualización presente del pasado del *logos*. Este es el modo por el cual *pervive* la razón originaria en las formas actuales de hacer filosofía, formas que se nutren del vaivén entre el *desarraigo-enrraizador*.

Segunda parte. La creación literaria como expresión de la vida

El testamento filosófico como género literario

La *situación* que alimenta la reflexión del título *Mi primer testamento* son las circunstancias que motivan a Constantino Láscaris a «pensar *su* vida», vale entonces preguntarse ¿cómo operan las condiciones narrativas que dan lugar a este enlace? Según relata Láscaris, a sus treinta y tres años se encontraba a *mitad* de su vida. Dejando ver así una equidistancia entre dos extremos ontológicos: el nacimiento y la muerte. Esta mitad, además de espacial, es temporal, pues refleja el *momento* preciso para el ocio del pensamiento. Él había dejado España, cruzó el océano Atlántico y se estableció en el trópico, por esto se considera a sí mismo «europeo-en-el-trópico», dejando atrás la tierra de los griegos y al mar Mediterráneo, terrenos de historias de príncipes y *logos*. Esta situación de hallarse en un punto que supone una suerte de transición en su vida personal y académica no es gratuita.

Para María Zambrano, esta idea de hallarse «a la mitad» es muestra de un texto que surge de una *crisis*. Una crisis, desde la definición común, implica una situación *decisiva*, evoca una serie de hechos que indican un cambio profundo y de

consecuencias significativas para el sujeto que la vive. No obstante, la crisis que refiere Zambrano está emparentada con la decadencia de la cultura moderna que ha zanjado un abismo entre la verdad y la vida. Desde esta afirmación se explora el texto de Láscaris. Para Zambrano, «[l]a confesión, en este sentido, sería un género de crisis que no se hace necesaria cuando la vida y la verdad han estado acordadas» (Zambrano 1995, 24).

La filosofía occidental ha tenido problemas en el momento de discutir sobre la existencia. En su interior se ha dibujado una escisión, y ha basado la producción de su pensamiento en torno a la cercanía o distancia entre ambas partes: la verdad y la vida. La posibilidad de distinción y de unidad de ambas ha puesto al sujeto en crisis en cuanto anhela una razón que guíe su vida. No obstante, para Zambrano esta ha sido la mayor falencia de la filosofía:

Más la filosofía que no ha humillado la vida, se ha humillado a sí misma, ha humillado a la verdad. ¿Cómo salvar la distancia, cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la vida misma, transformándola hasta donde sea preciso sin humillación? (Zambrano 1955, 24)

Las pretensiones de una verdad racional, pura y universal socavan la condición de libertad de la vida. La vida ha de ser un acontecimiento *asimilado* y no reducida al pensamiento. En esta historia del problema entra Láscaris, y más que un perpetuador del abismo, reconocemos en *Mi primer testamento* la intención conciliadora. Leer a Láscaris no supone estar frente a un individuo en desesperación. He afirmado que se encuentra en una crisis, pero su disposición no parece la de un pensador angustiado propia de quien se confiesa. En su lugar, Láscaris ha pasado por el proceso que Zambrano denomina *conversión*: «(...) el que una verdad sea asimilada por la vida tiene que verificarse a través de una conversión que le haga aceptar su nacimiento, no sentir espanto ante la muerte y permanecer tranquilo en medio de la injusticia» (Zambrano 1955, 35-36). Se trata de una experiencia de vida que acata la existencia ontológica y está en

disposición de buscar la verdad de dicho existir. Bajo estos términos, es dable hablar de un estado de *reconciliación*.

Es posible señalar la etapa de transición que motivó la reflexión de Constantino Láscaris. Pero el rastro de estos elementos —Europa, Mediterráneo, griegos y *logos*— jamás desaparece, son *patentes* y están *presentes*: «[a]usente de Europa, tengo sin embargo a Europa conmigo» (Láscaris 1976, 15). En 1956, año en que fue escrito el testamento, vendría a representar para Láscaris un desplazamiento del sentido en la pregunta metafísica por el ser, habida cuenta de que *ahora* es él mismo «el ente en cuyo ser» se genera la pregunta¹⁰. Por este acontecimiento, entre nacimiento y muerte, es «el hombre» Láscaris lo que en primera instancia se nos plantea como una interrogante¹¹. Fue así para sí mismo y prueba de ello es la herencia de su testamento. Láscaris trae consigo su historia, sucesiones de momentos a los que busca darles una *forma*, un sentido, ahora que su vida se ha dispersado entre dos continentes. Ante esta situación, él busca la unidad de su ser, y esta búsqueda está plasmada en su texto. Este, su testamento, es el intento de un hombre que se busca a sí mismo en la escritura.

En el texto, Láscaris vislumbra la posibilidad de aprehenderse en unidad. El espacio textual le permite amalgamar una conglomeración de instantes con que se nos presenta la vida humana. Para Zambrano, el género literario permite esta conjunción del ser, un poco olvidada en el discurso filosófico:

Mas también se manifiesta en la Confesión el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como trozo incompleto, esbozo nada más; trozo de sí mismo, fragmento. Y al salir, busca abrir sus límites, trasponerlos y encontrar, más allá de ellos, su unidad acabada. Espera, como el que se queja, ser escuchado; espera que al expresar su tiempo se cierre su figura; adquirir, por fin, la integridad que le falta, su total figura afán de encontrar la unidad. (Zambrano 1994, 37)

Cada palabra escrita por Láscaris ilustra una descripción y conforman un fragmento de la narración, del testamento, de la confesión. El

texto funciona como una herramienta o espacio metafórico que *contiene* en su totalidad y plenitud el ser de los sujetos, el ser de Láscaris. La escritura testamentaria permite esta libertad de poner en un mismo hilo narrativo las contradicciones más feroces de la historia humana. Pero ¿es realmente el texto «prueba» del «ser» del autor, de la relación entre el filósofo y su filosofía, del vínculo entre su vida y la verdad filosófica? La figura de Láscaris sólo puede conocerse y reconstruirse en una operación a *posteriori*, bajo la mirada del otro. Es nuestro objetivo. No obstante, es necesario hilar fino en esta supuesta articulación entre obra y autor ¿hay una «vida» que sea posible leer en el texto testamentario? Esto supone que entendemos la «vida» como un concepto reificado, que se termina de concretar en el texto, ¿puede des-cubrirse a Láscaris en esta narración de tipo biográfica? La idea profunda de una subjetividad en el texto se nos presenta de entrada problemático al considerar la confesión como discurso que traduce la vida.

El contexto abre la discusión a lo siguiente: la articulación de la *forma* estética del texto y el contenido sugerido en este. *Mi primer testamento* no se trata de un artículo estrictamente académico, aun cuando haya sido publicado en revistas de esta índole¹². La idea de una forma literaria que se adapte a las complejidades de la vida, siendo concebida como el vehículo que la razón filosófica busca capturar, desempeña un papel fundamental en este texto. Siguiendo esta observación, el texto elegido puede verse como una suerte de confesión en tanto actualiza las circunstancias de crisis en las que se produce. La visibilización de la forma, y no sólo del contenido, tal como en un primer acercamiento me mantuve con el autor, permite ahora poner en discusión la articulación sugerida. Es el testamento una vía por la cual estos pliegues —razón y vida, obra y autor, etc.— acortan su distancia. El estilo elegido para este texto me sugiere la idea de un autor que se amiga con la verdad a través de la escritura. Por tanto, el testamento se trata de una verdad *asimilada*, y como tal, amerita la transformación del sujeto.

Con la *forma* estética se descubren algunas características que no se agotan en el contenido propiamente. Las ideas de «crisis», «unidad» y

«conversión» ponen en la mira que la necesidad de Láscaris a ejecutar su obra sobrepasa la idea de una verdad —aun cuando se aspire a ella—. Las circunstancias de su escrito son empujadas por la vida misma en su afán de hacerse palabra, abrirse paso mediante el lenguaje. No obstante, a continuación, veremos que el afán puede desviar el objetivo, y la intención de Láscaris por descubrirse a sí mismo termina disipando su unidad.

La constitución de la verdad *en/por* el texto

La narración de un testamento es una tarea del lenguaje que entrecruza lo propio y lo ajeno. El texto es un trasfondo donde es posible mantener esta relación activa entre yo y el otro. Esta distancia irreductible supone un gran desafío para el propósito de este escrito. No obstante, pretendo mostrar dos formas en las que lo propio y lo ajeno tienen un papel en *Mi Testamento* dejando en evidencia la imposibilidad de apelar a una totalidad del ser sin fracturas, renunciando así a la posibilidad del sentido pleno sobre el otro. En consecuencia, si bien el texto surge como un medio de aprehensión de la vida del otro en su expresividad, no se considera una traducción impecable que consiga captar la autoconciencia de quien lo escribe. Tampoco se trata de un paso que asegure, en primer lugar, acceso al protagonismo del sentido confiado por su autor, y en segundo lugar, la estabilidad de ese sentido originario. En contraposición, la tarea hermenéutica permite la apertura del texto a los otros, sus exégetas, y en algunos casos, da camino a los herejes del sentido.

Para dar cuenta de la posibilidad de un criterio de verdad sobre el sentido del texto de Láscaris, debemos recordar la *tensión* previamente planteada. Entre el saber del nombre y el saber de la edad ocurriría una suerte de correspondencia, adecuación si se quiere o de integración. Entiéndase este suceso como un momento donde el pensamiento racional *sincroniza* el eco de estos dos saberes cuyo resultado es una verdad sobre la existencia propia. Pero, se trata de una verdad de doble filo porque *una* verdad para Láscaris es *su* verdad. Desde ahora, la verdad de la filosofía contiene sus verdades, «[e]stas son las verdades

que cortornalmente alcanzo de mi-ser. Al menos, es por su medio como mi-ser se-me revela» (Láscaris 1976, 11). El nombre y la edad son ángulos singulares que contienen su *forma*.

Se ha identificado la razón fundamental que motiva a Constantino Láscaris a pensarse y, posteriormente, a dejarnos la confesión de sus pensamientos. Toda su biografía se encamina a buscar la verdad, *su* verdad. No le interesa *una* verdad sobre «el-ser», cualquier verdad que pueda anunciarse es siempre respecto de «mi-ser», del que habita en las entrañas: «[n]o es necesario decir que el-ser carece de interés para mi-ser, mientras no cabe afirmar la recíproca» (Láscaris 1976, 11). Se vale decir que la generalidad que adviene en la forma impersonal «el-ser» no puede alcanzarse sino es por una exploración del «ser-mío». Esta última forma es la única vía de acceso válida porque se parte de la experiencia concreta de nuestro ser hacia una indagación trascendental. Pero, al decir que «no cabe afirmar la recíproca», sugiere entonces que nunca el-ser es punto de partida, sino de llegada.

Esta diferencia lingüística entre el adjetivo posesivo «mi» y el artículo indefinido «el» que califican al ser introduce una distinción —epistemológica y ontológica— que repercute en la construcción de la verdad sobre la vida. Para Láscaris, la búsqueda de su verdad se constituye desde la presencialidad de su ser a sí mismo (*autos*), en otras palabras, la verdad reside en la identidad (correspondencia, adecuación, integración) del nombre y el sujeto nombrado porque «carece de sentido la abstracción del ser no siendo mío; lo relego al campo propiamente suyo, el de las abstracciones» (Láscaris 1976, 11). Así visto, el-ser no admite ni nombre ni edad propios. Tampoco hace referencia a algún objeto (sujeto) poseído por el ser. En este sentido, el artículo indefinido no tiene el carácter posesivo del adjetivo que anuncia mediante la palabra la *propiedad* del ser y la experiencia encarnada.

El fragmento de certeza que he mencionado sería resultado del entrecruce de las formas de objetivación que suponen el nombre y la edad. Se siguen conservando como datos propios que sobreviven al examen del ojo público. Y es que, lo que Constantino Láscaris pueda *mentar* sobre sí mismo, funciona como un conjuro que llena el

aquí y ahora con la presencialidad del mi-ser. Lo que rompe este conjuro y acaba con desprender el mi-ser del carácter de *mío* es el ser a secas y la mirada de los otros. La dificultad que se asoma sobre la posibilidad de sincronización de estas coordenadas —puesto que se prefijaban como única vía de acceso al ser— se ve superada por la convicción de quién soy, convicción que se valida en la *mención*.

En el acto de *nombrarse*, el logos intercede para liberar lo no oculto de la pregunta que supone Láscaris para sí mismo. Este devenir-pregunta no implica, según el autor, un conocimiento previo de sí por el cual el nombrarse acaecería como reconocimiento, en cambio, darse nombre es enunciar inmediatamente una verdad *vivida*. Soy quien nombro, y nombro quien soy. Refiere a la primera persona situada *hic et nunc*: espacialmente —soy aquí— y temporalmente —soy ahora—. Se recupera de este modo el conjuro de la presencia que es presencia de una verdad *mentida* (mentada, y en todo caso, *vivida*), y con ello, el verbo «ser», mediante su conjugación con el sujeto, se apropia del contenido que es la experiencia concreta.

En esta parte, la pregunta del ser encuentra su cercanía con la «verdad» mediante el concepto «mentar». El arribo de la cuestión de la verdad implica indagar su *modo de ser*¹³. El juego de palabras de Láscaris remite a la idea de una develación del ser —un ser que ha-sido-desde-siempre— que no se trata de una suerte de *reconocimiento*, define «es darse la verdad mintiéndose, pues la mentira no es la ausencia ni el falseamiento de la verdad, sino simplemente la verdad misma vivida, pues vivir es mentar» (Láscaris 1976, 11). Esta forma de presentársenos como verdad del mi-ser resulta en una suerte de *desquicio* —siguiendo las palabras de Láscaris—, porque aviva la firmeza de la verdad al dárse-nos como mentira: «la mención de mí mismo es simultáneamente iluminación-ofuscación» (Láscaris 1976, 11).

Este modo de desencajar la pretensión de una gran y absoluta verdad hace plausible suponer que Láscaris se está desprendiendo de cualquier intento objetivante del ser. Esta afirmación proviene de algunos señalamientos que he hecho: el uso del adjetivo «abstracto»; la distinción entre

el-ser y mi-ser y la estima de su verdad ante una posible verdad común. Aun así, estas observaciones podrían no ser suficientes para sostener el supuesto. Sin embargo, avanzando en el texto, nos encontramos otra expresión que aviva la sospecha y me permito reproducir unas líneas:

Mis verdades son las verdades en mí: su estructura me es indiferente, pues se me dan ya diferenciadas. *No puedo hablar de estructuras particulares suyas, sino de estructuras particulares mías*. Por ello, mis verdades consisten en mi-ser y lo constituyen. (Láscaris 1976, 12)

Es mediante un proceso de *estructuración* que un asunto subjetivo se objetiva. Y Láscaris rehúye de estos intentos que borran su ser. No hay un más allá de lo *mío*, de lo que el sujeto puede mentar(se). La narración de sí mismo mediante la edad y el nombre es la única forma de configuración aceptada por él, por el mi-ser. Y advierte que la ausencia de edad y de nombre es un despojo de la verdad *al ser*. Una suerte de hurto. Desde esta perspectiva, los datos que conforman su ser, esos a los que nos referimos como los ángulos singulares de su existencia, son vistos por el colectivo como portadores de la única verdad *garantizada* para mi ser: la verdad intrínseca, aquella que siente como propia y a la que, en definitiva, considera como *su* verdad. En este punto, hago notar que es a partir del nombre y de la edad que Láscaris logra instanciar el-ser en el mi-ser.

Con la noción de «estructura» se complica la determinación y fundamentación del ser. Esto deja de manifiesto que el problema de la verdad se juega entre la forma objetivante (el-ser) y subjetivante (mi-ser) del ser. Y confirma el supuesto de que Láscaris toma distancia de cualquier tendencia filosófica que imponga cierta *sistematización* del mi-ser. Entonces, ¿nuestra sospecha lo coloca como un relativista o un solipsista? No creemos. El tratamiento del ser conduce a más que dicotomías superficiales. Lo que dicta un sentido problemático al ser no es la aparición de dichas dicotomías, sino la posible resolución al dilema provocado.

Hemos así arribado a un impasse filosófico donde no es posible, por un lado, determinar un comienzo originario o unidad mínima de identidad objetiva del ser, porque este se encuentra instanciado, encarnado en individuos particulares que se mientan y viven con *propiedad* su existencia. Por otro lado, estos individuos adquieren estatus de *estructura general* cuando logran formar su *subjetividad* como resultado de una sincronización, es decir, de la identificación del mi-ser en el nombre y la edad, estos como *metadatos* ontológicos que pertenecen a todas las personas, razón por la cual, podemos vislumbrar una idea objetivada del ser. La narración, ante todo testamentaria, pero siempre autobiográfica, reproduce una ficción del vínculo entre la vida del autor y lo que su obra da para pensar. Las pretensiones del pensador aragonés bordean el sentido paradójico. Por un lado, no sostiene la posibilidad de objetivar el ser, dada su tendencia a la subjetividad radical. Por otro lado, toma dos rasgos subjetivos sobre los cuales la imposibilidad de la objetivación se vuelve para sí mismo una posibilidad.

Todo lo anterior, ha sido útil para dibujar ahora el problema en los términos precisos Láscaris nos coloca frente a un nudo nada fácil de desenredar, aquel que une y separa al autor (su vida) y la obra (el texto), conflicto que se levanta sobre el horizonte de la comprensión de la verdad (la filosofía). A la verdad como problema llegamos asumiendo las implicaciones que tienen dos características existenciales para el ser humano: el nombre y la edad. Estos escorzos provocaron una suerte de tensión, entre la permanencia y el cambio, a la cual estuvo Láscaris sometido —y estamos todos y todas—. Este motivo nos puso a pensar entre lo que podemos hallar como rasgo subjetivo u objetivo en *cada* ser humano. Para esto, el autor nos condujo a su propia *vivencia*, con tal de responder a la invivencia en la cual lo dejó el uso público de los rasgos que consideraba esencialmente como *propios*. En la esfera del presente vivo, donde la existencia tiene su asidero, y por ende, cualquier reflexión (afirmativa o negativa) respecto de este fenómeno ha de partir de la vivencia que es vivencia *corporal*, por lo tanto, *situada* espacial y temporalmente, es allí donde la tensión pasa a un nuevo registro, el de

la verdad. La vida y la verdad se encuentran en la hilación de las ideas lascarianas, ahora cabe preguntarse ¿qué le está permitido o no decir a Láscaris si éste se limita a su ser, desconfiando de los modelos de estructuras y abstracción?

Este problema, ahora situado desde un plano de comprensión distinto es la culminación de lo que inicialmente se planteaba con la idea de la pregunta ¿quién es Constantino Láscaris? Una pregunta de interés antropológico porque invita a cuestionar quiénes somos, y a la cual, según nos muestra el texto estudiado, no puede más que arribarse desde la experiencia propia, y la pregunta termina por evocar la posibilidad de establecer un criterio último sobre el cual puede decirse algo respecto del ser. De esta forma, la pregunta que fue Láscaris para sí mismo, lleva consigo un asunto que cala más hondo: deriva en la pregunta por la fuente de conocimiento del ser humano y el criterio de la verdad.

La mirada del otro

Este intento de escribir sobre Láscaris ha dejado al descubierto la reciprocidad entre la constitución de sí y la constitución del otro. El autor con su corporalidad escritural no es el único testigo de su historia. Cuando su nombre es puesto en circulación por el colectivo, cuando se vuelve palabra *común*, es cuando la narrativa se actualiza en el cuerpo, en cada nueva lectura. Este acto siempre es nuevo en cada (re)producción y en cada otro que le lea. Anteriormente mencioné el desafío que supuso incursionar una investigación sobre este autor, y más allá del propósito académico, hacía referencia al sobresalto que me produjo en esa ocasión las palabras de Láscaris, a manera de una imposición *a priori* señaló: «[m]ientras sienta que el otro narra mi biografía como yo la narro será prójimo, pero dejará de serlo, se alejará, en cuanto varíe la narración, y por consiguiente mi ser en él» (Láscaris 1976, 12). Esta es la razón por la cual el primer acercamiento fue mediado por los *otros*, aquellas personas que le conocieron y dejaron constatación de dicha figura intelectual en Costa Rica, y no era para menos, considerando la implicación que pudo sobrevenir en esa ocasión y que

ahora sacamos a la luz, a saber, la posibilidad de borrar, omitir, falsear, desdecir el ser del otro, el ser de Láscaris. Este ser del otro es solicitado a través de la narración, en virtud de lo que Láscaris reconoce como continuación del recuerdo, éste en tanto *fuego* que debe ser alimentado con constancia:

Una consecuencia se radicaliza: los lares penates del filósofo exigen vela continua. No puede el filósofo dejar de extinguir el fuego sagrado, sino ha de invocar a los otros para que vengan a continuarle en el cultivo cultural. Y quien escuche la llamada será prójimo. (Láscaris 1976, 12)

Frente a la mirada lascariana, la presencia del *prójimo* es necesaria y legítima para la preservación del ser. El testamento, como narración *intima* del autor, no cumple con su finalidad sino está expuesto, abierto a las y los otros. Es viable preguntarse ¿qué verdades respecto de mi-ser pueden decirse desde la perspectiva de las y los otros? ¿Son acaso también verdades las que no son mis-verdades? ¿Qué sucede cuando una verdad *mía* no corresponde con una verdad *suya*, la del otro? Esta exposición a la mirada de los otros ¿no lo destina esto al falseamiento de la verdad de su ser, a *desmentirse*, a desdecirse? Estas preguntas, primero modelan las implicaciones de introducir al *prójimo* en el ámbito del ser. Segundo, nos colocan frente a la posibilidad de que no podemos hablar del *ámbito* del ser, su ontología, sin la consideración de la otredad. Láscaris opta por este camino, no se convence de hablar ni siquiera de su ser en aislamiento. No obstante, deja de lado las implicaciones de su decisión. No podemos dudar que para el autor es una necesidad la presencia del otro, motivo que nos conduce a poner en entredicho con mucha más vehemencia eso que el autor denomina como *su* verdad. El criterio de que aquello que nombra y cifra Láscaris sea plenamente él mismo, esto es, la idea de que el nombre y la edad le son esenciales a su ser, descansa en que sea una cuestión *discutida*, por tanto, estimada por las y los otros.

En esta situación, la investigación de un criterio de comprensión para la pregunta por

el ser no se juega en el individuo, sino que se reconstruye colectivamente en tanto «[l]a interpresencia implica la correlación de presencias» (Láscaris 1976, 12), esto indica en el hecho de ser presencia y admitir a otras. De este modo acontece una suerte de enriquecimiento del ser:

Lo peculiar del filósofo frente al hombre fortunado es que prodiga su legado en todo instante. No lo ceta cuidadosamente hasta su muerte; lo comparte en vivo; brinda su ser precisamente como forma de enriquecer su ser; se va narrando por sobre sus dos saberes en alta voz; y, si le llega un eco a su voz, se siente prójimo. (Láscaris 1976, 13)

De este modo, el testamento vuelve a cumplir su propósito. En el párrafo anterior, subsiste la idea de que el ser es una pregunta que se nos da a cada una y cada uno de nosotros. Esta es en cada caso, la pregunta por sí mismo. Y aun cuando la pregunta sea idéntica, en este sentido nos sentimos prójimos, bajo la *tentación* a filosofar, pero la comprensión y la experiencia *que nos llevan* a plantear la pregunta difiere de los demás. El motivo que conduce al encuentro íntimo cambia en cada ser humano, cada quién se confiesa diferente. Desde este espectro de motivaciones diversas es que podremos hacer eco a la cuestión que Láscaris nos ha mostrado, a saber, si la pregunta por el ser se constituye —o no— como legítima en su sentido más general. Este es el supuesto que *públicamente* la filosofía ha de discutir en *proximidad*.

Conclusión

El abordaje del texto propiamente como una confesión permitió dar otra perspectiva al tema fundamental para la metafísica que es la pregunta por el ser. En el espacio textual surge una suerte de reconciliación ante la batalla que libra la filosofía con la existencia. Por este motivo, la forma estética parece contentarse con su contenido, esto sin reducir la tensión inmanente entre la vida y la posibilidad de su expresión. En este sentido, el testamento es una forma literaria próxima a la vida de su autor porque *reproduce* la

vivencia. Cualquier otra formalización textual pone en riesgo *su* verdad.

De aquí se desprende la máxima lascariana dictada al inicio: «me fijé como forma de vida el pensamiento». ¿Qué quiere decir esto? El lenguaje simple con el cual está escrito puede fácilmente ocultar el verdadero enigma que guardan estas palabras. ¿Se trata de una regla racional con la cual Láscaris conduce su espíritu? Si es así, la razón camina por delante, dirigiendo la vida hacia buen puerto. Pero ¿no es acaso esta la denuncia de Zambrano hacia la filosofía en su pretensión de racionalizar lo que escapa a la razón? En su lugar, ¿no se trata de que la razón dé el brazo a torcer en favor de la vida? ¿No es esto hacia lo que Láscaris apunta en su reticencia a la objetivación? Ya decía Láscaris que «el filosofar es amigo de las paradojas» (Láscaris 1976, 14). Toda esta narración testamentaria no deja de presentarnos un vaivén entre la vida y el pensamiento. Su testamento mantiene el ritmo del péndulo. Pero, captar y traducir ese movimiento requiere astucia para pensarlo e ironía para expresarlo, así nos lo ha dejado Láscaris por escrito.

Esta confesión no se entiende como un alcance resolutivo a la pregunta por el ser. Láscaris concluye el testamento diciendo: «Cierro mi testamento negándolo, al pensarlo como primero. Si un día el saber de la edad me arroja crucialmente otra cifra sapiencial, lo abriré para leerme. ¿Será posible que entonces diga: vacío?» (Láscaris 1976, 16). Se termina por negar todo lo que allí ha sido dicho. ¿Qué significa que luego de exponer (se) la intimidad de su ser la narración sea negada? ¿Es acaso el ejercicio de Láscaris una suerte de escalera wittgensteiniana? El texto se yergue como lo que es, un intento más entre otros muchos de expresión de la vida, y ésta, rebelde por naturaleza, apenas se siente atrapada por el concepto rehúye, dejando al confesor en el ánimo inicial al mostrarle nuevamente la incógnita que es para sí mismo. La vida en la escritura responde a un mismo ritmo, aquel en el cual fondo y forma acontecen bajo un mismo gesto.

Notas

1. Daniela Campos, David Durán, Yuliana Hidalgo en *Fenomenología y existencialismo en el pensamiento costarricense* (2020). Lo que aquí retomo fue planteado en la primera parte «Sobre el modo de filosofar en Constantino Láscaris-Comneno, capítulo II «Filosofía de la existencia».
2. Aquí mantengo la idea anteriormente trabajada en la cual considero la paradójico como un tema central del pensamiento de Láscaris, aquí mantengo la idea. Sin embargo, este artículo no es continuador de dicha discusión, al menos no pretende volverla tema. Lo paradójico en varios textos de *Palabras* es en calidad de que a la pregunta filosófica y sus circunstancias siempre les acompaña una narrativa dilemática.
3. En *La pregunta por el ser* Láscaris señala que «Las preguntas expresadas en términos usuales ¿qué es el mundo?, ¿qué es la vida?, ¿qué puedo hacer yo con mi vida? ¿cuál podría ser mi quehacer con los otros?; son preguntas que preguntan, en lenguaje cotidiano, por la respuesta a la pregunta por el ser de los entes. O bien, solo pueden ser contestadas cuando se contesta la pregunta por el ser» (Láscaris 1976, 40). Por tanto, una vía de entrada a los reinos de esta pregunta puede hallarse en la valoración de la edad y el nombre en tanto los datos más mediatos que tendría una persona para responder por sí misma.
4. El tema del tiempo ocupa un lugar primordial en la fenomenología. En Husserl estas reflexiones son conocidas en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928). Su sucesor, Heidegger retomará la discusión de forma radical en la conferencia *Tiempo y ser* (1962). La noción aristotélica del tiempo entendida como sucesión de ahora representa una forma de comprensión «objetiva» según Husserl y «vulgar» según Heidegger. En Láscaris, la edad también se comporta en una temporalidad de dos registros: biológico y existencial. No es lo mismo la cifra que me da la ciencia que la cifra que me *autodetermina* y en la cual reconozco mi ser. Mientras tanto, para la fenomenología, el tiempo se constituye desde la contraparte objetiva, es decir, el tiempo propio de la conciencia. El tiempo objetivo debe su carácter a la fluidez de los ahora no únicamente presentes, también ahora-antiores y ahora-futuros, o bien, ampliando al campo del presente hasta la retención y la protención. El presente de la experiencia marca el ritmo de la temporalidad

- interna, que a su vez, permitiría dar cuenta de un tiempo lineal. En Láscaris, podemos referirnos a un tratamiento del tiempo fluido, conformado triádicamente por el ser del presente que ha-sido y viene-siendo.
5. Derrida cuestiona las posibilidades de tener algo como un nombre propio en el momento de llevar el tema del *quién* por los caminos del lenguaje. En *Firma, acontecimiento, contexto* se preguntará en que consiste este título de propiedad explorando los conceptos de firma, reproducibilidad y legibilidad. Para el autor existe una gran dificultad de llamarle propio al nombre debido a que, como otro significante permanece inserto en un sistema de significantes, de diferencias, y para que funcione como nombre apela a circunscribirse en una serie de representaciones. El nombre actúa como una marca material en un contexto en el que busca diferenciarse de otras marcas.
 6. En discusiones contemporáneas este vínculo ha sido abordado desde los estudios de lingüística y performatividad de Austin, Butler y Derrida. La pregunta que dirige estos estudios parte de la cuestión de cómo el individuo puede dar cuenta de sí mismo en los textos autobiográficos. En Austin y Butler se encuentra la idea de que el sujeto es un acto performativo, un ser de *ficción* que en la narración intenta construirse a sí mismo. A la pretensión de que en el texto puede verse reflejado el ser de quien escribe y que allí se puede guardar cierta permanencia de su ser, la idea del sujeto performativo remite a un sujeto como proyecto, esto es, en constante constitución de sí, por tanto, el fin de un autoconocimiento absoluto representado en el texto pierde su valía. Los textos autobiográficos en Derrida, en cambio, se postulan como una posibilidad para generarse el individuo mismo a través del acto de escritura. Más que un sentido de permanencia adopta la aperturidad del texto.
 7. El tratamiento de este concepto en Láscaris puede verse en *Fenomenología y existencialismo*. Aquí se introduce como: 1) en contraste con la imperfección que trae consigo la vejez, el no hacerse viejo imposibilita la plenitud de un ser vivo, 2) en relación con la educación, en cuyos objetivos está la formación de este carácter perfectible, y 3) a modo de condición de posibilidad de la disposición para investigar el fenómeno de la existencia. Desde estos tres sentidos llegamos a comprender la perfectibilidad en términos de transformación.
 8. En *La investigación* (1966) Láscaris sostiene que «cazar es investigar» (Láscaris 1976, 136). Se asemeja la tarea de un cazador en cuanto se requiere de la astucia para seguir e interpretar las huellas de un objeto-animal apenas avistado. La investigación puede considerarse la etapa del ser humano donde empieza a constituir epistemológicamente un tipo de relación con el mundo a través de un estado de búsqueda que le permita *capturar* aquello que le rodea. Esta relación con el mundo es constante, instigante e incansable.
 9. Esta idea ya la he sugerido anteriormente en *Fenomenología y existencialismo*. También, puede consultarse en *Continentalización y universalización de la razón* (1959). Láscaris identifica este *logos* como un modo de la razón circunscrito en el paisaje helénico, desde donde es posible su universalización: «a un *paisaje* determinado corresponde una manera de razonar» (Láscaris 1976, 99). El interés radica en que este paisaje, en cuanto «lo vivido por el hombre» (Láscaris 1976, 99) sirve de medio para que el ser humano se imponga frente a lo que considera dado. Hay un sopesar, según Láscaris: antes de los pueblos griegos no existieron seres humanos –afirmación tajante–. Pero, en sus términos se entiende que aquellos individuos que hicieron uso de la facultad de la razón no necesariamente lo hicieron racionalmente, es decir, razonando sobre la razón misma. Se evidencia que hay un problema al entender el *logos* estrictamente racional, más no literalmente como razón. Láscaris parece dar pie a una distinción entre una razón racional y una no-racional.
 10. En el texto *La pregunta por el ser* (1970), Láscaris describe esta pregunta fundamental para la tradición filosófica. Si bien, desarrolla sus opiniones en torno al verbo ‘ser’ que guarda la generalidad del fenómeno, la respuesta a la pregunta implica una «afirmación existencial individual» (Láscaris 1976, 41). En esta nueva situación de dar una respuesta permeada con el carácter de *propiedad*, es decir, situado desde su propio ser, es que hallamos a Láscaris en la narración de su testamento. El autor se «existencializa» en el enunciado de la pregunta.
 11. Nuevamente en *La pregunta por el ser*, según Láscaris, lo que sostiene la pregunta no es un planteamiento estrictamente metafísico, sino existencial, la pregunta por el ser expresa un sentido cotidiano de las vivencias humanas «¿qué es el mundo?, ¿qué es la vida?, ¿qué puedo hacer yo

- con mi vida?, ¿cuál podría ser mi quehacer con los otros?» (Láscaris 1976, 40)
12. El texto fue también publicado en el año 1957 por la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en el volumen y número 1, contemplado en las páginas 19-26.
 13. Resulta familiar esta apuesta con la del concepto de verdad expuesto por Heidegger en el momento de hacer el análisis existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*. Desde allí se plantea que una verdad originaria se distingue de la concepción tradicional de veritas ya enunciada por Aristóteles. Heidegger introduce el concepto de *aletheia* comprendido como des-ocultamiento para presuponer que la verdad procede de un ocultarse originario siguiendo la intuición primigenia de los griegos, para quienes la verdad implica el acto de arrancar al olvido, y des-velar lo no-oculto.
- Derrida, Jacques. 2009. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta
- Heidegger, Martin. 2011. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, Edmund. 1966. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Láscaris, Constantino. 1966. «La Investigación». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 5, no. 19: 308-313.
- Láscaris, Constantino. 1976. *Palabras*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Láscaris, Constantino. 1983. *Cien casos perdidos*. San José: Stvdivm Generale Costarricense.
- Murillo, Roberto. 1982. «Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, no. 51: 80-84.
- Zambrano, María. 1995. *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.

Referencias bibliográficas

- Austin, John. 1982. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2012. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith. 2015. «How can I deny that these hands and body are mine?». En *Senses of the subject*, 17-35. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campos, Daniela, David Durán y Yuliana Hidalgo. 2020. *Fenomenología y existencialismo en el pensamiento costarricense*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Derrida, Jacques. 2008. «Firma, acontecimiento, contexto». En *Márgenes de la Filosofía*, 349-372. Madrid: Cátedra.
- Yuliana Hidalgo Aguilera** (gladysyuliana.hidalgo@ucr.ac.cr) es docente de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y estudiante de la Maestría Académica en Filosofía del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 15 de enero, 2024.
Aprobado: 17 de enero, 2024.

Daniel Fallas Fernández

El lugar del arte: entre el cielo despoblado y la Cruz (Una interpretación a partir de la *Fenomenología del Espíritu*)

Resumen: Este artículo se ocupa simultáneamente de una grieta histórica y una textual. La primera corresponde al momento que va desde la disolución del mundo griego hasta la instauración del mundo cristiano. La segunda al momento entre la «religión-arte» y la «religión manifiesta» en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel. Ambas grietas son pensadas en estrecho vínculo con el problema de la autonomía del arte; la cual, para darse, prefigura un lugar. Siguiendo a Jean-Luc Nancy, se concluye que ese lugar se corresponde con los periodos de immanencia, los cuales son ante todo dos: la Antigüedad tardía y la Modernidad.

Palabras clave: Hegel, estética, autonomía del arte, immanencia, Jean-Luc Nancy.

Abstract: This article deals simultaneously with a historical and a textual gap. The first corresponds to the moment between the dissolution of the Greek world and the establishment of the Christian world. The second corresponds to the moment between «art-religion» and the «manifested religion» in Hegel's *Phenomenology of Spirit* (1807). Both gaps are thought of in close connection with the problem of the autonomy of art; which, in order to exist, prefigures a place. Following Jean-Luc Nancy, it is concluded that this place corresponds to the periods of immanence, of

which there are above all two: Late Antiquity and Modernity.

Keywords: Hegel, aesthetics, art autonomy, immanence, Jean-Luc Nancy.

Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre.

—De la correspondencia de Flaubert citada por Marguerite Yourcenar.

El arte, en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), aún no aparece claramente como un momento autónomo, es decir, como una parte independiente de esa tríada que constituye al Espíritu Absoluto en otras obras de Hegel: Arte, Religión y Filosofía. Antes bien, se le trata estrechamente vinculado a la Religión o, con mayor exactitud, como el modo de la Religión que sucede a la *religión natural* y precede a la *religión manifiesta*, esto es: como *religión del arte*. Esa suerte de «subordinación» a lo religioso, hace que las consideraciones sobre el arte en este libro resulten —más allá del carácter de por sí complejo del filosofar hegeliano—, francamente oscuras. Allí lo artístico se mezcla con lo religioso y lo ético, quedando así «enredado» en el despliegue final del Sistema, justo antes del



arribo al Saber Absoluto. Por ello, el tratamiento del arte que Hegel realiza en este libro nos brinda un material bien distinto al que aportan las *Leciones de Estética*, dictadas por el filósofo entre 1817 y 1829, es decir, hacia el final de su vida. En esas *Lecciones* el arte se analiza de manera ya completamente sistemática y, por ende, se desarrolla en toda su amplitud. En la *Fenomenología*, en cambio, Hegel adopta un modo de exposición bastante más condensado, con lo cual parece más bien sembrar las semillas que posibilitarán un tratamiento exhaustivo ulterior.

Ahora bien, todo ello no significa que las consideraciones sobre el arte y las obras de arte en este libro sean menos dignas de ser pensadas. En realidad, si se lee con detenimiento el capítulo VII de la *Fenomenología*, se puede detectar un instante en el cual el arte se desgaja de lo religioso, y esto no tanto en la «época del arte absoluto», allí donde se gesta «la actividad espiritual libre que es precisa para el sí mismo que trabaja» (Hegel 2010, 805), es decir, la época griega en la cual el artesano deviene artista; sino, más bien, en el momento transitorio entre la extinción de los dioses griegos y la llegada (y pronta muerte) de Cristo. Ese momento de la *Fenomenología* —como lo ha hecho notar Jean Luc-Nancy—, se corresponde con el mundo romano y con la figura de una «doncella» o «muchacha», a la vez que ocupa el tránsito entre la *religión del arte* y la *religión manifiesta* (Nancy 2008, 67). Justo allí, el arte comparece exclusivamente como arte, es decir: como pura exterioridad sensible despojada de contenidos religiosos o espirituales. Sin embargo, esto no se comprende si antes no se comentan los diversos momentos de la Religión.

I. Breve comentario sobre la Religión (y el arte) en la *Fenomenología del Espíritu*

Tal como se anunció, en el capítulo VII de la *Fenomenología* Hegel se dedica a dilucidar la verdad de la Religión, eso que él llama «el contenido simple de la religión absoluta» (2010, 861). Para ello, se detiene en tres grandes momentos que a su vez contienen diversas instancias: la

religión natural, la *religión del arte* y, finalmente, la *religión manifiesta* o el Cristianismo. Metodológicamente hablando, el paso dialéctico entre dichos momentos se da como un progreso hacia la *idealidad* de la figura y, más adelante, hacia la encarnación efectivamente real de lo divino, allí donde lo divino coincide plenamente con la figura viva de Cristo.

Ahora, esta dinámica se comprende mejor a partir de la definición de *figura* que el propio Hegel brinda: «la exposición de la esencialidad efectivamente realizada» (2010, 341). La figura, por ende, es el modo en que la esencia comparece en el mundo sensible como efectivamente real. De ahí que, si en la religión la esencia es esencia divina, esta irá adoptando diversas figuras; exponiéndose y realizándose hasta alcanzar la figura que le sea *ideal*: la humana. Finalmente, esa figura, ya ideal en su exterior, alcanzará su manifestación absoluta en tanto cuerpo humano vivo y singular en el cual lo divino se aloja, esto es: Cristo como naturaleza divina y humana. O bien, la fusión adecuada de la esencia y la figura que habilita la aprehensión del contenido simple de la Religión Cristiana; a saber, que lo divino «tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconsciencia» (Hegel 2010, 861). En última instancia, la figura no tendrá más que disolverse en la pura autoconsciencia o el recuerdo de ese «contenido simple» en el espíritu de la comunidad de los fieles.

A continuación se observarán los tres grandes momentos de la Religión, para luego analizar el instante en que el arte se independiza de lo religioso, pero, como se verá, únicamente al precio de su interioridad.

Primero, en la *religión natural*, la consciencia parte de la indistinción entre lo suprasensible (la esencia) y lo sensible (la figura), es decir, lo divino se da como inmediatez lumínica, tal como sucede, por ejemplo, en el culto persa al dios Ormuz. Posteriormente, lo suprasensible comienza a adoptar *figuras* cada vez «más espirituales», por ejemplo, la de la planta (que se corresponde con la «inocencia de la religión floral» (Hegel 2010, 795) o el animismo); o bien, del animal, como sucede en las mitologías indias o egipcias. Más adelante, lo divino también adquiere el carácter del artefacto o la

arquitectura (el ejemplo que Hegel da son las pirámides), es decir, la esencia se pone en la figura de una producción artesanal. A ello se debe que Hegel denomine esta instancia como «El maestro artesano», aquel que comienza a tomar consciencia de lo divino en sus propias producciones, pero que aún no es lo suficientemente libre como para trabajar espiritualmente la materia. Así, para este punto, la *religión natural* alcanza su suprema determinación y comienza a transitar hacia la *religión del arte*.

Esta transición aparece aquí de manera más oscura que en las *Lecciones de Estética*, pero, a partir de estas últimas, podemos confirmar que la *figura de transición* entre la religión natural y la artística es la Esfinge egipcia: cuerpo de león y cabeza humana¹. En esa figura se asoma por vez primera el espíritu en tanto que autoconsciencia, pero es una autoconsciencia aún estancada en la animalidad: muda e infantil. Por todo ello, Hegel sostiene que: «El trabajador recurre primero a la forma del ser-para-sí como tal, a la *figura animal*» (2010, 799) y, posteriormente: «ya no la usa únicamente a ella, ni totalmente, sino que la mezcla con la figura del pensamiento, con la figura humana» (2010, 799). Esa mezcla es justamente la que acaece en la Esfinge egipcia, pero que, no obstante, no es aún la figura en su plena idealidad, es decir, *completamente* humana y autoconsciente. «A la obra le falta (...) enunciar en ella misma que encierra dentro de sí un significado interior, le falta el lenguaje (...)» (Hegel 2010, 799). Por eso, más allá de la Esfinge, hacia el final definitivo de este momento, se produce el encuentro de la esencia divina con la figura que le va en su ser: la figura *completamente humana*. Esto se da, parece, en el ámbito de la escultura, sin embargo, a esa escultura aún le falta el sentido que cumple y llena el interior de la obra, la vida que anima a la estatua en la perfecta mezcla entre lo exterior y lo interior, en suma, el lenguaje. Escribe Hegel:

El alma de la estatua modelada en forma humana no viene todavía del interior, no es todavía en el lenguaje, la existencia ahí que es interior en ella misma, y lo interno de la existencia pluriforme es todavía lo que, sin sonido, no se diferencia dentro de sí mismo,

y todavía está separado de su lado externo, al cual pertenecen todas las diferencias. —Por eso, el maestro artesano unifica ambos (...) La oscuridad del pensamiento con la claridad de la manifestación exterior, irrumpen en la lengua de una sabiduría más profunda y difícil de entender. (2010, 801)

El maestro artesano, entonces, modela la estatua con la figura ideal, pero únicamente hace eso: la modela. En ese proceso la estatua cumple con su idealidad exterior, pero todavía le falta la interioridad propia y lingüística para ser plenamente ideal. Por ello: «Con su trabajo, el maestro artesano se ha elevado a la escisión de su consciencia, en la que el espíritu encuentra al espíritu» (Hegel 2010, 801). Una vez el trabajo alcanza el momento de la adecuada figuración exterior, debe independizarse del «material» y es entonces que el «espíritu encuentra al espíritu». La consciencia es vista por la autoconsciencia en tanto que tal, el oscuro pensamiento encuentra «la claridad de la manifestación exterior». De tal modo, ya no es el contacto de la luz lo que anuncia la presencia de lo divino, ni tampoco una planta, un animal, un mausoleo o una esfinge, sino la *visión autoconsciente y clara* de la figura humana como *figura espiritual* por antonomasia².

Se podría decir que el «maestro artesano» deja de trabajar con las manos; sus manos ya no guían el proceso de figuración, sino que ahora lo hace la consciencia autoenfrentada. Sus manos devienen herramientas o medios para un fin más elevado: aquel que Winckelmann pensó como la espiritualización de la materia llevada a cabo por los antiguos artistas griegos (2011, 159-160). Por ello, la *religión natural* se cierra con el paso del artesano al artista o del trabajador material e instintivo al trabajador espiritual y consciente. Esta es justamente la «lengua de una sabiduría más profunda y difícil de entender»: la lengua del arte propiamente dicho. Escribe Hegel: «el espíritu es *artista*» (2010, 801), y así inicia la *religión del arte*.

Este segundo momento posee tres instancias: la «obra de arte abstracta», la «obra de arte viviente» y la «obra de arte espiritual». Asimismo, todos estos cambios se dan al interior de lo que Hegel denomina el «espíritu ético»

que, valga acotar, se corresponde históricamente con el pueblo griego. En ese sentido, fueron los ciudadanos griegos quienes mejor supieron procurarse la libertad en la organización ética de sus acciones y producciones. Libres de trabajar para procurarse la subsistencia inmediata y conscientes de su eticidad —aunque ello solo debido a un sistema de esclavitud—, pudieron dedicarse privilegiadamente al trabajo espiritual de imaginar, figurar y cantar a sus dioses. Por todo ello, los griegos habitaron en una «eticidad substancial» que los reunía como pueblo a la vez que les procuraba su individualidad. Escribe Hegel: «ese espíritu efectivo es el pueblo libre en el que el *ethos* constituye la substancia de todos, cuya realidad efectiva y existencia todos y cada uno de los individuos singulares la saben como su voluntad y su acción» (2010, 803). A esa condición ética se suma otra, pues, aunque los griegos también tuvieron dioses asociados a elementos naturales, estos fueron los primeros que imaginaron la destrucción de esos dioses a manos de otros ya completamente espirituales, así:

(...) la figura de los dioses tiene su elemento natural como algo cancelado, como un oscuro recuerdo dentro de ella. La esencia baldía y la lucha enrevesada de la existencia libre de los elementos, el reino sin *ethos* de los titanes ha quedado vencido (...) Estos viejos dioses en los que la esencia luminosa, procreando con las tinieblas, se particulariza primero en el cielo, la tierra, el océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la tierra, etc., han sido sustituidos por figuras que ya sólo tienen en ellas un eco que recuerda oscuramente a aquellos titanes y ya no son seres naturales, sino claros espíritus éticos de pueblos conscientes de sí mismos. (Hegel 2010, 809)

El elemento natural ha quedado negado, asimilado y subsumido en los nuevos dioses olímpicos, que son espíritus éticos propiamente dichos. En ello reside la diferencia que hace Hegel con las religiones anteriores, a las cuales aún les faltaba esa autoconsciencia para comprenderse en divinidades éticas y plenamente espirituales. Con esto dicho, a continuación se describen los

diversos tipos de obra que conforman la *religión del arte*.

En primera instancia se halla la «obra de arte abstracta». Instancia en la cual está en juego una paulatina evanescencia de la obra que va de un carácter de cosa-en-el-espacio (estatua) a uno de ser-en-el-tiempo (el himno). Si bien la estatua sirve al culto como ofrenda e imagen de las diversas divinidades, para Hegel, aún le falta el movimiento espiritual y la interioridad viva. Más aún, en tanto que carece de lenguaje, la estatua, por más que posea la exterioridad ideal de la figura humana, no es aún una obra de arte viva y espiritual. En razón de ello, la figura antropomórfica de los dioses se *disuelve* en el lenguaje himnico. Tal como explica Hegel: «La existencia verdadera y autoconsciente que el espíritu recibe en la lengua que no es la lengua de la autoconsciencia extraña, y por tanto contingente y no universal, es la obra de arte que hemos visto anteriormente [el himno]» (2010, 815).

El *espíritu ético* del pueblo ha creado el himno como forma de devoción religiosa, en la cual los dioses existen de modo verdadero y libre de toda materialidad. La forma del himno «se opone al carácter de cosa que tienen las estatuas. Si estas son lo que está en reposo, aquella es ser ahí evanescente» (Hegel 2010, 815). Sin embargo, así como la estatua es la objetualidad estática y carente de libertad, el himno es la libertad sin objetualidad propia e inmediata: «si en ésta [la forma del himno] la objetualidad, dejada en libertad, carece de sí-mismo propio e inmediato, en cambio, en aquella [la forma de la escultura], la objetualidad demasiado encerrada en el sí-mismo, apenas llega a configurarse...» (Hegel 2010, 815). Como se ve, la estatua constituye la objetualidad en sí misma y el himno la libertad espiritual en el lenguaje, pero aún le falta a ambas la vitalidad en la unión de lo objetual de la figura y lo espiritual de la lengua.

Ante esa situación, Hegel prosigue hacia la segunda instancia de la *religión del arte* que denomina «la obra de arte viva». En esta, el cuerpo vivo y hablante de los seres humanos reemplaza al cuerpo pétreo de la estatua y al fantasma evanescente del himno. Es entonces que tenemos la *fiesta báquica* como celebración del pueblo respecto a sí mismo: «Semejante culto

es la fiesta que el hombre se da en su propio honor (...)» (Hegel 2010, 825); o bien, cosa que apenas se mencionará aquí, los *juegos atléticos*. Pues bien, en la *fiesta báquica* el espíritu ético vuelve a hundirse en «la noche subterránea, en el sí-mismo» (Hegel 2010, 825), y lo hace como autoconsciencia que se abandona, mediante la naturaleza del pan y del vino, al culto de Ceres y Baco. Esta obra, dice Hegel, no puede ser tal que «esté inerte en ella» (2010, 825), sino que debe ser «como un sí-mismo viviente» (2010, 825).

La fiesta, entonces, es el culto de los múltiples cuerpos vivos, en tanto que figuras autoconscientes abandonadas al «vértigo desatado de la naturaleza» (Hegel 2010, 825). Por lo demás, el espíritu, en este culto, si bien anuncia a su modo la eucaristía cristiana, «no se ha sacrificado todavía a ella como espíritu autoconsciente, y el misterio del pan y del vino no es todavía el misterio de la carne y de la sangre» (Hegel 2010, 825). De este modo, el furor báquico implica el éxtasis del sí-mismo (de los diversos individuos) y su fusión en el espíritu comunal que, sin embargo, no es todavía ni la contemplación autoconsciente de su «humanidad universal» *representada*, ni el sí-mismo singular y autoconsciente en el cual se encarna lo divino. Por ello, en este punto la «obra de arte viva» cede el paso a la «obra de arte espiritual».

Esta tercera instancia adopta la forma de la epopeya, la tragedia y la comedia, todo esto como antesala a la venida de Cristo propia de la *religión manifiesta*. En la epopeya, piensa Hegel, el espíritu ético alcanza la contemplación autoconsciente de su humanidad, de su ser un pueblo cohesionado, como algo representado. Esta representación surge de un individuo singular (Homero) que, en tanto *aedo*, ha interiorizado el ser del mundo griego y lo ha articulado en un relato originario:

La existencia de esta representación, el *lenguaje*, es la primera lengua, la *epopeya* como tal, que contiene el contenido universal, al menos en cuanto *integridad completa* del mundo, si bien no en cuanto *universalidad* del *pensamiento*. El *aedo* es el individuo singular y efectivo a partir del cual, en cuanto sujeto de este mundo,

este mundo es engendrado y sostenido. Su *pathos* no es el poder aturdidor de la naturaleza, sino Mnemosine, la meditación sobre sí y la interioridad que ha llegado a ser, el recuerdo que interioriza la esencia que antes era inmediata. (Hegel 2010, 831)

La epopeya surge de la memoria de un mundo que el *aedo* reconstruye como sustento de ese mismo mundo. Es el modo en que un pueblo se da un origen y, por consiguiente, un sentido. Ya no se trata del culto estatuario a dioses particulares, ni del himno (que también canta a un solo dios), pero tampoco de las fiestas báquicas donde son Baco y Ceres los únicos celebrados, sino que ahora mediante el lenguaje se ha construido una representación *integral* del mundo que contiene lo universal, a saber, la pluralidad de los dioses, héroes y hombres inscritos en la trama de los acontecimientos por los cuales ese pueblo ha llegado a ser lo que es. No en vano, Hegel afirma que la epopeya «constituye una nación única, con una empresa común, y forma para esta obra un *pueblo conjunto* con un *cielo conjunto*» (2010, 829). Sin embargo, para Hegel existe todavía un modo del lenguaje superior a la epopeya: la tragedia.

Este lenguaje superior, la *tragedia*, compila y acerca, entonces, la dispersión de los momentos del mundo esencial y del mundo que actúa; la *substancia* de lo divino, *conforme a la naturaleza del concepto*, se disgrega en sus figuras, y su movimiento es también conforme al concepto. En cuanto a la forma, el lenguaje, por entrar en el contenido, deja de ser narrativo, y el contenido deja de ser un contenido imaginario. El héroe habla él mismo, y la representación, a los oyentes, que a la vez son espectadores, les muestra a hombres *conscientes de sí*, que *saben*, y saben *decirlo*, su derecho y sus fines, el poder y la voluntad de su determinación. (2010, 835)

Así pues, en la tragedia, el mundo esencial de lo divino y el mundo ético se acercan, aspecto que es muy propio del lenguaje dramático, donde la acción no solo está representada en la lengua, sino que está representada efectivamente

en la escena por un actor. Ahí se juntan la corporalidad viva del ser humano, el lenguaje y la acción autoconsciente. Asimismo, el paso de lo épico (narrativo) a lo dramático, implica que el contenido deje de ser imaginario, pues el actor *actúa* en la realidad efectiva, y lo hace para su escucha y expectación simultáneas, como un ser autoconsciente de su saber y su decir, de su deber y su derecho, de su voluntad y fatalidad.

Entonces, en la tragedia, tal como Hegel ya lo había mostrado en los célebres pasajes sobre Antígona y Edipo, se desata el conflicto entre la *ley divina* y la *ley humana*, entre el destino y la libertad, entre el saber manifiesto y el saber oculto. Por ello, en la tragedia, con la lucha del héroe —ya no ante la multiplicidad de los dioses, sino frente a los poderes de la substancia (divino y humano, familiar y estatal)—, se juega la libertad del sí-mismo (*Selbst*). En este momento se produce, dice Hegel, el olvido de ambos poderes, el del «mundo inferior» y el del «mundo superior»; o bien, el olvido del «pensamiento abstracto del bien y del mal» (2010, 843) y ello, por supuesto, ocurre en el destino del Sí-mismo.

Así pues, de paso, se anuncia un nuevo orden del mundo basado en el sujeto o individuo. No es casualidad que Hegel sostenga que: «Este destino completa el despoblamiento del cielo» (2010, 843). Ciertamente, el cielo helénico, ya desde la aparición de la tragedia, está maduro para su despoblamiento o disolución en el sí-mismo singular. Escribe Hegel:

La expulsión de tales representaciones sin esencia [los dioses del panteón homérico, p.e.], reclamada por los filósofos de la Antigüedad, empieza ya como tal, entonces, en la tragedia, por el hecho de que en ella la partición de la substancia está *dominada por el concepto*, con lo que la individualidad es la individualidad esencial y las determinaciones son los caracteres absolutos. (2010, 843)

En fin, la substancia divina, entrada en el dominio del concepto, está lista para su devenir sujeto en la autoconsciencia singular. No obstante, Hegel alude todavía a una forma artística más: la comedia. De tal manera, además del reclamo socrático y platónico ante los ilusorios relatos

homéricos, la comedia es, en el arte, el lugar donde «desaparecen los dioses». La consciencia cómica, en su *desengaño razonable*, acaba por elevar los anteriores contenidos a la «idea simple de lo bueno y lo bello» y es entonces que la religión del arte alcanza su final:

El *sí-mismo singular* es la fuerza negativa por la cual y en la cual desaparecen los dioses, (...) al mismo tiempo, no es la vacuidad del desaparecer, sino que se conserva él mismo en esta nulidad (...). En él, la religión del arte ha quedado acabada y ha retornado ya perfecta dentro de sí. (Hegel 2010, 849)

Tal como explica Félix Duque citando al propio Hegel, en la comedia «queda invertido el punto de partida de la religión griega: los hombres no dependen de la universalidad *elemental* (los dioses), sino al contrario: "la autoconsciencia realmente efectiva se presenta como el destino de los dioses." (9:397; 431)» (1998, 528). Según Duque, el pueblo ético queda entonces destruido en tanto que «animal espiritual» y así surge la «subjetividad libre». Pero, llegados a este punto, se abre una grieta histórica muy particular, que es el objeto del presente ensayo. No en balde, Duque dice que Hegel, al hablar de este tiempo —los primeros tres siglos del Imperio Romano—: «Está hablando de su propia época (y de la nuestra: la sociedad del espectáculo)» (Duque 1998, 528). Este momento coincide con el lapso abierto entre el despoblamiento del cielo griego y la llegada de Cristo, entre la vacuidad risible de la comedia y la *consciencia desgraciada* que sobreviene a la crucifixión de Dios; entre, escribe Duque: «el hundimiento del Panteón y la Cruz» (1998, 528).

Como se podrá ver a continuación, esta grieta histórica —tan presta a resonancias modernas—, es el lugar del arte en tanto que arte, pero también el lugar de su riesgo supremo: el espectáculo. En todo caso, lo cierto es que en ese tiempo el arte queda despojado de todo contenido divino y se desgaja de la Religión. Se trata, como se dice en el epígrafe del presente ensayo, de ese *momento único en que sólo estuvo el hombre*, sin los dioses y sin Dios. Así pues, en la inmanente y glacial soledad del hombre —tanto respecto de lo

divino como respecto de la eticidad substancial de la Comunidad—, el arte tiene su lugar.

II. Entre el cielo despoblado y la Cruz: el lugar autónomo del arte

Pues bien, si del lugar autónomo del arte se trata, entonces hay que ubicarse en el tránsito entre la *religión del arte* y la *religión manifiesta*, pero no sin antes comprender más profusamente lo que esta última significa. Para Hegel, aquello que en el Cristianismo se hace manifiesto es, como ya se mencionó antes, el contenido absoluto de toda religión, es decir, allí: «la religión *se revela a sí misma*; o dicho de otro modo: en ella y sólo en ella el Espíritu sabe de sí mismo en la autoconciencia libre del creyente» (Duque 1998, 528). Por eso, con la religión manifiesta Hegel se refiere a la encarnación de lo divino en lo humano, ya que, de ese modo, Dios se hace sensible en un sí-mismo singular, vivo y autoconsciente. De ahí que este momento de la Religión esté más allá de todo arte, pues ya no es lo divino puesto en las diversas figuras sensibles como algo producido, representado o pensado simbólicamente, sino que es lo divino *encarnado real y absolutamente* en el mundo. En palabras del propio Hegel: «El sí-mismo del espíritu que existe ahí tiene así la forma de la inmediatez perfecta, (...) este Dios es contemplado sensiblemente, de manera inmediata, como sí-mismo, como un ser humano singular y efectivamente real; sólo así *es* él autoconciencia» (2010, 861).

Dicho del modo más simple, la substancia (divina) se manifiesta en el Cristianismo *como* sujeto (autoconsciente)³. Desgraciadamente, casi en simultáneo con esta manifestación de altísimo significado, se da (o se repite) la muerte de Dios y, por consiguiente, se instala la *autoconsciencia desventurada*. Pues solo tras la muerte de la divina Persona en la Cruz se instaura la comunidad cristiana, así pues, los cristianos viven de la muerte de Dios, su religión manifiesta se funda según el *recuerdo* de lo que fue cuando ya no es. Cristo, ese hombre singular, «el Dios presente inmediato; al serlo, su ser pasa al *ser-sido*. La

conciencia (...) lo ha visto y oído: y sólo por *haberlo* sólo visto, sólo oído, llega ella, y no antes, a ser ella misma conciencia espiritual (...)» (Hegel 2010, 867). Solo después («y no antes») de que Cristo ha muerto, se produce la toma de consciencia de que en él Dios se *había* encarnado, por ende, la comunidad cristiana y su Iglesia, se fundan ya siempre sobre un recuerdo y se mantienen sobre una promesa, es decir, no viven en una intuición presente. Escribe Félix Duque:

Es demasiado tarde (siempre fue demasiado tarde, incluso y sobre todo cuando vivía Jesús de Nazareth) para captar sensiblemente, para *intuir* al Cristo como Hijo de Dios (...) Ser cristiano es aceptar haber llegado, ya de siempre, demasiado tarde para intuir al Dios vivo (...) El Cristianismo «vive» de la muerte de Dios. Y no es en absoluto casual que su «fundador» intelectual, Pablo de Tarso, no hubiera visto jamás a Jesús. (1998, 530)

Por ello para Hegel, la «consciencia cómica» es el reverso griego de la «autoconsciencia desventurada» cristiana, ya que ambas, a su modo, le sobrevienen a la muerte de lo divino, ya fuese de los dioses griegos o del Dios cristiano crucificado en tanto que Jesucristo (2010, 853).

Por eso, Duque sostiene que cuando Hegel habla del «dolor que se enuncia con las duras palabras de que *Dios ha muerto*» (1998, 528), esa sentencia tiene tres sentidos simultáneos: la muerte de los dioses griegos, la muerte del Hijo de Dios crucificado y, con cercanía al sentido nietzscheano de la frase, la muerte de los tras-mundos o, mejor dicho, de toda trascendencia (1998, 528). Así pues, podemos caracterizar el lugar del arte como un *entre-lugar*, una grieta histórica *entre* la consciencia cómica y la desventurada, *entre* el despoblamiento del cielo y el recuerdo de la crucifixión, *entre* la disolución de la metafísica platónica y su reinstauración en la teología cristiana, en suma: *entre* una doble muerte de lo divino que desnuda al hombre en su soledad: en la pura inmanencia de su soledad. Pero también, como ya se dijo, a nivel de la *Fenomenología* en tanto que obra sistemática, el arte ocupa el lugar *entre* la *religión-arte* y la *religión*

manifiesta; lugar que, además de contener las duras palabras antes mencionadas, también contiene un pasaje protagonizado por una «muchacha» y que amerita ser citado *in extenso*:

Ha *enmudecido* la confianza en la ley eterna de los dioses y en los oráculos, que permitían saber lo particular. Las estatuas son ahora *cadáveres* de los que *se ha esfumado el alma* que las animaba, y los himnos, palabras de las que ha escapado la fe; las mesas de los dioses están sin comida ni bebida espiritual, y sus juegos y festines no le devuelven a la conciencia la jubilosa unidad de sí con la esencia. A las obras de las musas *les falta le fuerza del espíritu*, a quien la certeza de sí mismo le brotaba del aplastamiento de los dioses y los hombres. Ahora son lo que son para nosotros: *bellos frutos* arrancados de los árboles, un destino amistoso nos los ofrecía como los regalaría una muchacha; no hay la vida efectiva de su existencia, *no hay el árbol que los sostenía, ni la tierra y los elementos que eran su substancia*, ni el clima que constituía su determinidad o el cambio de las estaciones que dominaban el proceso en el que ha llegado a ser. -Así, el destino, con las obras de ese arte, *no nos da su mundo*, ni la primavera y el verano de la vida ética en la que florecían y maduraban, sino, únicamente, el *recuerdo velado* de esa realidad efectiva.- Por eso, nuestra actividad al disfrutarlos no es la del servicio divino por el que a nuestra conciencia adviniera su verdad perfecta que la llenase, sino que es *la actividad exterior que frota estos frutos para quitarles las gotas de lluvia o el polvo*, y que, en lugar de los elementos internos de la realidad efectiva de lo ético, que los rodea, produce y les insufla espíritu, erige el amplio andamio de los *elementos muertos de su existencia exterior*, del lenguaje, de lo histórico, etc., no para hacerse una vida dentro de ellos, sino sólo para imaginarlos dentro de sí. Pero igual que la muchacha que nos ofrece el fruto que ha arrancado es más que la naturaleza del fruto desplegada en sus condiciones y elementos, en el árbol, el aire, la luz, etc., que ella ofrece de manera inmediata, al reunir todo esto, de un modo superior, en sus ojos radiantes y conscientes de sí y en su gesto de ofrenda, del mismo modo, el espíritu que nos ofrece esas obras

de arte es más que la vida ética y la realidad efectiva de ese pueblo, pues él, el espíritu, es el recuerdo que interioriza al espíritu que estaba todavía enajenado, exteriorizado en ellos: es el espíritu del destino trágico que congrega a todos aquellos dioses individuales y atributos de la substancia en un único panteón, el de su espíritu autoconsciente de sí en cuanto espíritu. (Hegel 2010, 856-857, subrayados nuestros)

En este pasaje se condensa de manera ciertamente poética aquello que acontece entre el enmudecimiento de los dioses griegos y su interiorización simple; que luego se manifestará, como se vio, en la Persona divina de Cristo. Pero, ¿qué es exactamente lo que allí acontece? En primer lugar: el arte en tanto arte, el arte despojado del alma religiosa que lo animaba, del mundo sustancial (natural y mítico) que lo insuflaba de vida, y del mundo ético que lo convertía en actualidad viviente y significativa. En síntesis: de la tierra sensible y el cielo divino que hacían de las obras presencias de un mundo activo e integral.

La escena es esta: una dulce muchacha lleva los *frutos míticos*, arrancados del árbol, la tierra y el aire que le eran propios, para ser transportados al otro lado de la muerte, que es el nacimiento de Cristo, aunque ese nacimiento implique ya en sí mismo una segunda muerte de Dios. Se tienen entonces dos elementos fundamentales (casi alegóricos): los «bellos frutos» y la doncella o muchacha. En cuanto a los primeros no parece casual que estos sean precisamente frutos. La figura de los frutos es una figura por cierto *natural* utilizada para aludir a divinidades; que son figuras por cierto *espirituales*. Ahora bien, esa coincidencia entre lo natural y lo espiritual-cultural-histórico nos lleva, más allá de la *Fenomenología*, a la idea de «historia natural» (*Naturgeschichte*) que desarrollaron Gyorgy Lukács, Walter Benjamin y Theodor Adorno. Sin embargo, por cuestiones de espacio, este ensayo se limitará al aporte de Adorno y Lukács.

En principio, cabe decir que en esa tradición el vocablo «naturaleza» no significa «lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemente, lo que

en ella hay de substancial» (Adorno 1994, 104). Sino que la naturaleza se entiende a partir de su repliegue dialéctico, según el cual los productos humanos —despojados de su mundo de sentido «originario»— queda, fosilizados, precisamente como naturalezas. Por lo demás, el pasaje de Hegel se comprende mejor si se contrasta con un pasaje de Lukács. Así, en su obra *Teoría de la Novela*, publicada en 1920, Lukács sostiene que, más allá de una «primera naturaleza», hay otra que se asienta con el pasar del sentido histórico:

Esta segunda naturaleza no es muda, sensible y carente de sentido como la primera: es un complejo de sentidos -significados- que se ha vuelto rígido y extraño, y que ya no reaviva la interioridad; es un cementerio de interioridades en descomposición hace ya tiempo. Esta segunda naturaleza (...) nunca puede ser reavivada por otra interioridad. (2010, 60)

Como se ve, esta «segunda naturaleza» consiste entonces en un «complejo de sentidos», valga decir, de origen histórico, que se han tornado completamente ajenos y que, por ende, se muestran reificados a tal punto que no conmueven sensatamente la interioridad que las contempla. Como piensa Adorno, se trata del devenir puramente convencional de un conjunto de obras y significados históricos; o bien, de un mundo histórico cuyos objetos se han vuelto extraños, por lo que ya no se comprenden inmediatamente, sino que ameritan ser descifrados (1994, 120). Ese proceso de enajenación convierte los productos históricos vivos —despojados por el paso del tiempo del sentido y significado que los animaba— en naturaleza. Ese devenir naturaleza de lo histórico, piensa Adorno, constituye la «idea de historia natural». Dicho de otro modo, eso que fue histórico no lo es más, pues ha quedado descompuesto como un cadáver o reificado como una piedra. Aquella primera naturaleza «muda, sensible y carente de sentido» ha penetrado en el ser histórico y lo ha tornado también *mudo, sensible y carente de sentido*, como una «segunda naturaleza».

Esto es justo lo que Hegel describe en su pasaje: el enmudecimiento, el esfumarse del

alma y el sentido, la descomposición o cadaverización, el vaciamiento de la interioridad y, en suma, el enajenamiento de los dioses griegos respecto de su contexto originario. Por su parte, «lo que contempla Lukács —sigue Adorno— es la metamorfosis de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, *la historia paralizada es naturaleza* o lo viviente de la naturaleza paralizado es *un mero haber sido histórico*» (1994, 120). Pero Lukács dice algo más: esa historia paralizada no puede reavivarse en otra interioridad, es decir, en cualquier individuo, generación o pueblo ajeno a la producción o vivencia inmediata de esos productos. Por todo lo anterior, la figura de los «bellos frutos» utilizada para referirse a los antiguos dioses es óptima, ya que, estos aparecen tan ajenos como una «segunda naturaleza».

Entonces, en su máxima determinación histórica como algo que ha sido y ya no es, los dioses griegos comparecen como una «segunda naturaleza» muda, ajena, mortificada y, sin embargo, *bella*. Lo dice cabalmente Hegel: «nuestra actividad al disfrutarlos no es la del servicio divino», es decir, no es cúlrica sino estética. En ese pasaje el arte se presenta como belleza libre de contenidos religiosos, esto es, como los «bellos frutos» a los que, empero, les ha caído polvo y en su piel madura ya muestran los primeros signos de putrefacción. Lo que acontece es realmente paradójico: el cuerpo de los dioses griegos nunca había sido tan bello como cuando su alma se hubo esfumado y se mostraron completamente exteriores o impenetrables (por carecer de interior). En última instancia, esos cuerpos enajenados, mudos y mortificados son la *resistencia de lo sensible* a manifestar otra cosa que a sí misma. Escribe Jean-Luc Nancy:

La exterioridad in-consciente e in-animada de la obra de arte, que constituye efectivamente el elemento de la belleza, es en consecuencia lo que queda cuando los dioses han desaparecido bajo esa forma, y ese resto, como tal, es además el momento mantenido, subsistente por sí mismo, del «en sí» que tiene su propia mediación por completo fuera de sí. Cosa que también podría traducirse del siguiente modo: el arte es la verdad de la religión por el lado de la exterioridad como exterioridad no relevada en la interior-

ridad (...) Podemos, por lo tanto, concluir que (...) el arte como su verdad «exterior» no es el arte «al servicio» de la religión, sino el arte que sólo es arte, que tiene su verdad en cuanto tal. (2008, 74)

Aquí se hace evidente la inversión por la cual el arte se desgaja de lo religioso. Ya la religión no es la verdad del arte, ni el arte un episodio parcial de la Religión, sino que este es más bien la «verdad de la religión por el lado de la exterioridad». Hay algo en el arte que excede a cuanto se manifiesta en la religión, que no admite ser espiritualizado como religión, que se resiste e interrumpe el sistema dialéctico: «el espíritu, ahondando su negatividad, ya no va a reengendrarse de acuerdo con su pura espiritualidad, sino que *suspende* ese movimiento» (Nancy 2008, 80). Así pues, los brazos gráciles de la muchacha ofrendan esos «bellos frutos» a la soledad humana y no a divinidad alguna. En ese gesto se juega la autonomía del arte. Como bien dice Nancy: hay algo en el arte que no se revela, que es irreductible, esto es: «la necesidad pura y oscura para sí de la exterioridad sensible» (2008, 70).

Por otra parte, en cuanto a la dulce muchacha, es cierto que si esta es vista con entusiasmo por Hegel, ello no se debe a que su ofrenda sea la liberación del arte, sino a su función de mediadora entre la *religión del arte* y la *religión manifiesta*; es decir, solo porque en su recorrido anuncia la verdad *superior* del Cristianismo, sin la cual, además, no es posible alcanzar el Saber Absoluto que corresponde a la filosofía. «En este aspecto, —escribe Nancy— la doncella tiene la apariencia de una suerte de ángel que conduce a las figuras reunidas de la Antigüedad hacia el nacimiento divino en el pesebre» (2008, 70). Por ello, en el Sistema, este momento transitorio *dura literalmente una página en el libro del mundo*, pero esa página resplandece —quizá a pesar del propio Hegel—, con una belleza inusitada. Ello no significa que en la *Fenomenología* falte la belleza, pero en esa página la belleza prima sobre el concepto o contenido. Sin embargo, esto no quiere decir que el arte carezca de todo contenido, sino que su contenido más propio y autónomo no es lo religioso, sino su ausencia, no es lo divino, sino

su muerte, no es lo presente, sino el recuerdo de lo ya siempre pasado, y esto incluso en el futuro. En fin: no el hacerse sensible del Espíritu, sino el hacerse sensible de su huida⁴.

Visto desde la perspectiva de la vida de los dioses y la vida rememorante de Dios en la comunidad cristiana; el arte se muestra *como muerte*. Sin embargo, visto desde la perspectiva de la muerte de los dioses y la muerte de Dios (que abre en el más allá la promesa cristiana de la salvación), el arte se muestra *como vida*. En ese espacio o grieta acontecimental, se juega el ser del arte en tanto que exterioridad sensible, pero no de lo divino-religioso (esto es la *religión-arte*), sino de la ausencia de lo divino-religioso. El arte es el hacerse sensible de la muerte de Dios. Pero ello, sin embargo, no debe tomarse únicamente en un sentido melancólico o nostálgico, pues dice más que la muerte, a saber: *la vida autónoma del arte*.

El arte en tanto que arte es la resistencia de lo sensible a ser subsumido en lo religioso y lo filosófico. Así, por un lado, la pura exterioridad o el dios reificado o, todavía, el dios en tanto que «segunda naturaleza», constituyen una *cifra* sin sentido; pero, por otro, su sentido es el duelo del sinsentido mismo. En la pura inmanencia de la soledad humana el arte reafirma con fuerza su lugar. Aunque esto no se haga evidente a todas luces, porque —como habitante de la inmanencia—, el arte siempre está en riesgo de convertirse en un mero consuelo o, peor aún, en un sucedáneo espiritual, en circo, espectáculo y aturdimiento.

En esa encrucijada, ¿cuál es entonces el sentido del arte una vez este encuentra el lugar que le es propio: la inmanencia, la soledad y la desgracia humanas? Hay quizá dos posibles respuestas.

La primera surge de un comentario a la obra y vida de Kafka hecho por Maurice Blanchot, donde este dice: «El arte es ante todo conciencia de la desgracia, no su compensación» (2018, 68). El arte entonces, en tiempos de inmanencia, soledad y desgracia, no obnubila esa condición —que es la existencia misma en su desnudez—, sino que la torna consciente. En ese sentido hōlderliniano, el arte no es consciencia de lo divino, pero tampoco de la muerte de lo divino a secas;

puesto que más bien (a través de esta última) el arte permite *vivir* la desgracia; o bien, vivir en la desgracia como en casa. De tal manera, a diferencia de la *autoconsciencia desgraciada* del cristiano, la consciencia artística de la desgracia vive en el presente, lidia con el presente y, asimismo, acepta la transitoriedad de la existencia sensible sin apelar a su salvación futura.

Esto nos lleva a una segunda respuesta, en este caso, dada por el propio Nancy. El arte, dice: «es una vida que acepta la suspensión del sentido» (2008, 80). He allí todo cuanto queremos decir: entre la doble muerte de lo divino el arte aparece paradójicamente como vida, como vida que acepta la immanencia, el derrumbe de los trasmundos y la nuda existencia. El arte sabe que la suspensión del sentido no es todavía el sinsentido pleno o el nihilismo, sino una posibilidad de *sentido sensible*. Con todo, el arte tampoco es la saturación de ese espacio donde el sentido trascendente ha quedado en suspenso (ello sería mero espectáculo), sino un modo de asumir. El arte, decía Blanchot, no llena ni disimula la ausencia, sino que más bien la *preserva* como tal. El arte (no el artista) es el pastor de la ausencia. En última instancia, el arte es la resistencia de la exterioridad sensible a ser un mero consuelo o a instalar una esperanza religiosa en el más allá.

Pero, ¿no es esa grieta acontecimental (tan imaginaria como real) entre el despoblamiento del cielo y la Cruz, el espacio que se reabrió ya definitivamente en la Modernidad? ¿Acaso la immanencia y la soledad del ser humano no se repiten con mayor fuerza en la Edad Moderna? Así, con esa reapertura —aunque ya sin esperanzas de una Segunda Venida—; el arte vuelve a tener su lugar. Aunque inmediatamente surge la duda: ¿hasta cuándo y cómo? Pues, más allá de los múltiples «finales del arte» que la Modernidad ha proclamado, —debidos, en su mayoría, a la tendencia de pensar el arte como un servicio (cúltico, político, identitario, comercial o sociológico)—: ¿qué sentido tiene el arte ahora que se encuentra nuevamente en su lugar: el mundo de la immanencia y la soledad humanas? ¿Puede aún tratarse de una *bella* consciencia de la desgracia? ¿Puede siquiera tratarse de la *belleza*? O bien, por otro lado, ¿nos basta el arte para aceptar la suspensión del sentido y la nuda existencia?

¿Puede el arte cuidar la ausencia de sus incontables usurpadores? ¿Puede resistir a la cultura visual que quiere convertirlo en espectáculo? Y, por último, ¿podrá la exterioridad sensible del arte *resistir*, ya no a su subsunción religiosa y filosófica, sino a su aniquilación tecnocrática?

Notas

- 1 En sus *Lecciones de Estética* del verano de 1826 escribe Hegel: «Una esfinge está compuesta de un cuerpo de león con una cabeza de mujer. Lo espiritual se desprende de la torpe animalidad; se reconoce un impulso de salir de lo animal hasta lo espiritual (...)» (227)
- 2 Hegel, en sus *Lecciones*, no duda en afirmar que: «la figura humana es lo espiritual siendo individual, exteriormente (...) en la figura humana se da lo espiritual inmediatamente, aparece en ella». (1826, 285)
- 3 Según Félix Duque aquí se cumple «la propuesta de sentido de la entera Fenomenología» tal como se anuncia en el Prólogo: que la verdad sea captada más que como sustancia, como sujeto. (1998, 530)
- 4 Escribe Nancy: «En tales condiciones, lo que postulo aquí—y que, a mi entender, se propone en forma expresa desde Hegel— es que el arte es humo sin fuego, vestigio sin Dios, no presentación de la Idea. Fin del arte-imagen, nacimiento del arte-vestigio; o bien, advenimiento de lo siguiente: que el arte siempre fue vestigio (y que, por consiguiente, siempre estuvo sustraído al principio ontoteológico)». (2008, 129)

Referencias bibliográficas

- Adorno, W. Theodor. 1994. «La idea de historia natural». *Actualidad en filosofía*. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Altaya.
- Blanchot, Maurice. 2018. *El espacio literario*. Traducción de Vicky Palant y Jorge Jinkis. Barcelona: Espasa Libros, Paidós.
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. 2006. *Filosofía del arte o Estética* [verano de 1826] Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor Von Kehler. Edición de: Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov. Traducción de: Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada.

- Hegel, G. W. F. 2010. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.
- Lukács, Gyorgy. 2010. *Teoría de la novela. Un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Traducción de Micaela Ortelli. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Nancy, Jean-Luc. *Las Musas*. 2008. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Winckelmann. 2011. *Historia del arte de los Antiguos*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal. Edición digital disponible en Scribd.

Daniel Fallas Fernández (daniel.fallasfernandez@ucr.ac.cr) es licenciado en Historia del Arte por la Universidad de Costa Rica. Estudiante de la Maestría académica en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Profesor de Historia de la cultura e Historia del Arte en la Universidad de Costa Rica, sede Rodrigo Facio.

Recibido: 3 de enero, 2024.
Aprobado: 31 de enero, 2024.

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Kuhn y Feyerabend. Por una ciencia humanística, plural y abierta

Resumen: *Exploramos las ideas revolucionarias de Thomas Kuhn y Paul Feyerabend en el contexto de la filosofía de la ciencia. Ambos desafiaron las concepciones tradicionales de la ciencia abogando por una visión más humana, crítica y pluralista de la disciplina e interrogando sus fundamentos epistemológicos, metafísicos y ontológicos desde una perspectiva historiográfica, sociológica y cultural, coincidiendo en que la ciencia es una empresa humana compleja y diversa que se beneficia de la pluralidad de enfoques y la apertura a nuevas perspectivas, por lo que solo la apertura plural puede contribuir a una comprensión social más rica de la actividad científica.*

Palabras clave: *Ciencia, revuelta historicista, anarquismo epistemológico, incompatibilidad, método.*

Abstract: *We explore the revolutionary ideas of Thomas Kuhn and Paul Feyerabend in the context of the philosophy of science. Both challenged traditional conceptions of science, advocating for a more human, critical and pluralistic vision of the discipline and interrogating its epistemological, metaphysical and ontological foundations from a historiographic, sociological and cultural perspective, agreeing that science is a complex*

and human enterprise diverse that benefits from the plurality of approaches and openness to new perspectives, so only plural openness can contribute to a richer social understanding of scientific activity.

Keywords: *Science, historicist revolt, epistemological anarchism, incompatibility, method.*

Nadie ha demostrado que la ciencia es mejor que la brujería y que la ciencia procede de una manera racional.

— Feyerabend,
Ciencia como arte.

Introducción

De acuerdo con Carlos Ulises Moulines, «la filosofía de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX estuvo caracterizada por la irrupción de la llamada «revuelta historicista», representada por los pensadores Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend y Larry Laudan» (2011, 83 y ss.). En contra del positivismo lógico, la revuelta historicista juzgó que las teorías científicas no son meros conjuntos de proposiciones que corresponden con una realidad. La nueva generación de filósofos de la ciencia defendió un



relativismo cuya tesis principal dicta que toda experiencia se encuentra mediada por esquemas o marcos conceptuales. Si en todo momento la observación se encuentra atravesada por una ineludible carga teórica, entonces no habría tal cosa como una correspondencia o verificación con la realidad.

La cuestión que nos interesa particularmente en este trabajo es pensar e intentar contestar en torno al estatus epistémico y ontológico de la realidad: Si toda experiencia es relativa a un determinado marco de referencia, ¿en qué sentido podemos afirmar que existe una realidad que podemos conocer? Al romper con la correspondencia entre los hechos y los pensamientos, la realidad de lo real no es evidente. Como apunta Peter Gordon, «los términos de realidad y mundo carecen actualmente del prestigio metafísico con el que contaban tradicionalmente» (2012, 127). ¿Cómo es que eso ha sucedido? ¿Cómo fue que las dos categorías históricamente rectoras de la epistemología, la metafísica y la ontología han sido cuestionadas hasta llegar al punto de perder toda su legitimidad y credibilidad? En este sentido, María T. Gargiulo considera que

el positivismo lógico concibe el principio de demarcación como un principio formal que debe ser desarrollado por la lógica inductiva. El racionalismo crítico, por su parte, lo plantea como un principio de naturaleza metodológica; particularmente lo identifica con la posibilidad de falsación. Pero ya sea que se conciba el principio de demarcación como un principio formal o metodológico, Feyerabend asegura que en ambos casos se trata de un criterio vacío. (2015a, 183)

Para responder a las preguntas planteadas, abordaremos dos tesis contrapuestas que pertenecieron a la «revuelta historicista»¹ a saber, las de Kuhn y Feyerabend. Los dos mencionados filósofos de la ciencia son, en efecto, relativistas, pero cada uno de ellos guarda una opinión distinta acerca de la realidad circundante que conocemos. En los planteamientos de Kuhn podemos encontrar un antirrealismo radical que asegura que el mundo de los científicos cambia una vez que acontecen los tránsitos de paradigma conocidos como revoluciones, aunque posteriormente el

mismo autor intentó deslindarse de esas declaraciones acercándose a un pluralismo epistemológico de carácter realista. Para Feyerabend, habría que defender un realismo escultórico que postule la existencia de una realidad abundante que es imposible de conocer, pero que de ella emanan una pluralidad radical de perspectivas diferentes entre sí. Al respecto Gargiulo esquematiza en favor de esta «revuelta historicista» al afirmar que, «con el propósito de superar estas filosofías parásitas, Feyerabend se ocupa, en gran número y variedad de artículos entre los años de 1950 y 1960, de criticar y examinar de manera detallada los supuestos metafísicos del principio físico y de considerar teorías ontológicas alternativas» (Gargiulo 2012, 12).

I. Thomas Kuhn. Por una nueva concepción de la ciencia

La ciencia es mucho más una cuestión de arte que muchas personas imaginan. Todos sus avances son debidos a mejoras de métodos artísticos, no a la aplicación de alguna teoría pura.

—*Contra el método*. Feyerabend, 1970

Thomas S. Kuhn (1922-1996) nació en Cincinnati y murió en Cambridge. Fue un físico historiador, en cuyos estudios doctorales sobre la historia de las ciencias, supuso una reconsideración de sus preconcepciones sobre la naturaleza de las ciencias naturales. Le fue necesario emprender un proyecto para reevaluar las razones del éxito en las ciencias. Durante sus estudios estuvo muy influenciado por el pensamiento del historiador Alexandre Koyré y el del filósofo Willard van Orman Quine. Kuhn consideró que el estudio histórico es necesario para entender cómo se han desarrollado las teorías científicas y para conocer por qué en ciertos momentos unas teorías han sido aceptadas antes que otras.

En 1962 aparece publicada por primera vez su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, la cual sirvió como punto de partida y detonante para conformar una nueva visión de la ciencia y el desarrollo de esta, pues este texto, hoy considerado un clásico, vino a resaltar la

importancia cultural que significan los cambios que ocurren en las sociedades del mundo con el tiempo, tanto en las formas en que la ciencia se concibe y practica como los modos en los cuales se establecen los objetivos, los procedimientos de ejecución y evaluación, todo lo anterior a través de incluir un marco teórico y crítico sobre la manera en la cual se ha historiografiado el quehacer científico en la esfera social y vital, sobre todo a partir de la modernidad. En el texto mencionado, Kuhn da cuenta de momentos clave en donde el panorama científico es testigo de crisis que sirven como puntos de inflexión que conllevan a realizar o aceptar cambios radicales, que en principio cuesta trabajo reconocer y aceptar, abriendo así la puerta para que aparezcan un despliegue de energías que ningún individuo o pequeño grupo de estos, como sería una comunidad de científicos locales o nacionales podrían contener o manejar correctamente, generando así espacios de oportunidad para la investigación por parte de la comunidad científica.

Lo anterior lo condujo a introducir la reflexión y el análisis filosófico para cuestionar, debatir y actualizar los métodos empleados tradicionalmente por la ciencia considerados hasta entonces como clásicos o paradigmáticos, discusión que llegó hasta los cimientos de concepciones que hasta entonces habían permanecido hasta cierto punto inamovibles como: verdad, racionalidad, lo que se concebía como realismo hasta entonces, lo cual por supuesto, llevaría a que a tanto al científico estadounidense como a otros que se movieron en la misma línea se les tildara de irracionalistas, anarquistas, relativistas, entre otras cosas, lo cual en su conjunto con el tiempo acuñó el término de «revuelta historicista».

«La revuelta historicista»², integrada principalmente por Kuhn, Paul Feyerabend (1924-1994), Imre Lakatos (1922-1974) y Larry Laudan (1941-2022), juzgó que las teorías científicas no son meros conjuntos de proposiciones que corresponden con una realidad. Asimismo, defendieron un relativismo cuya tesis principal dicta que toda experiencia se encuentra mediada por esquemas conceptuales. Si en todo momento la observación se encuentra atravesada por una ineludible carga teórica, entonces no habría tal cosa como una correspondencia o verificación con la realidad.

Para Kuhn era fundamental mostrar la integridad histórica de la ciencia en su propia época, es decir, no entender a la ciencia del pasado como una contribución al presente de una disciplina, sino que habría de entenderla en sus propios términos, acatando su propio contexto de evaluación. Afirma Kuhn que

gradualmente, y a menudo sin darse cuenta cabal de que lo están haciendo así, algunos historiadores de las ciencias han comenzado a plantear nuevos tipos de preguntas y a trazar líneas diferentes de desarrollo para las ciencias que, frecuentemente, nada tienen de acumulativas. En lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestro caudal de conocimientos, tratan de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época. Por ejemplo, no se hacen preguntas respecto a la relación de las opiniones de Galileo con las de la ciencia moderna, sino, más bien, sobre la relación existente entre sus opiniones y las de su grupo, o sea: sus maestros, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias. Además, insisten en estudiar las opiniones de ese grupo y de otros similares, desde el punto de vista —a menudo muy diferente del de la ciencia moderna— que concede a esas opiniones la máxima coherencia interna y el ajuste más estrecho posible con la naturaleza (...) Estos estudios históricos sugieren, siquiera sea por implicación, la posibilidad de una nueva imagen de la ciencia. Pues bien, este ensayo trata de dibujar dicha imagen volviendo explícitas algunas de las implicaciones de la nueva historiografía. (2013, 104)

Kuhn continuó argumentando que era posible obtener una estructura otra de la ciencia a partir del análisis de una ciencia como era entendida por la tradición. «Además, esas pruebas provienen tanto de la historia de las ciencias biológicas como de las físicas. La decisión de ocuparme aquí tan solo de las últimas proviene en parte del deseo de hacer más coherente este ensayo y en parte del terreno en que ahora estoy especializado» (2013, 95). Esto iba develando el camino hacia «la estructura» que propondría Kuhn como base esquemática de la ciencia,

partiendo de su noción de «paradigma», el cual entendía en lo fundamental como una suerte de logro universal de la ciencia que se acepta por toda la comunidad y que suministra soluciones a problemas detectados o planteados por una comunidad científica. Para Kuhn, la historia de la ciencia no es un acervo de anécdotas, ni una narración de un progreso acumulativo. Por el contrario, este concibe que la ciencia es disruptiva, revolucionaria. El progreso supone un movimiento de la ciencia que trastoca los cimientos de la disciplina. Las prácticas científicas cambian a través de las revoluciones. Se transforma el mundo de la ciencia y el progreso se efectúa a través de la competencia entre científicos y comunidades.

Por lo anterior, la historia de la ciencia permite divisar un conocimiento científico con una pluralidad amplia de metodologías, las cuales constituyen diversas formas de poner en práctica a la ciencia. La «ciencia normal» para Kuhn es aquella que se encuentra determinada por un paradigma, por una forma determinada de ver y entender el mundo. Por tanto, la práctica de la ciencia se define por su concepción del mundo. Las prácticas de la ciencia se perpetúan y se transforman a través de la historia. Son enseñadas en las universidades para formar a los nuevos científicos. Para el filósofo e historiador de la ciencia nacido en los Estados Unidos, resulta importante perpetuar la división entre historia interna y externa de la ciencia, sin que ello signifique hacer caso omiso de los factores económicos, políticos y sociales que pudieran acompañar el desarrollo científico, perpetuando así, una imagen dogmática de la ciencia, por un lado; y, presentando una filosofía de la ciencia, una epistemología en el mismo sentido y una historia analítica. De hecho, su concepción de «revoluciones científicas» resulta más una categoría sociológica que retoma de su estudio de las «revoluciones políticas». De allí que afirme que

los hechos y las teorías científicos no son categorías separables, excepto tal vez dentro de una única tradición de práctica de la ciencia normal. Por esta razón un descubrimiento inesperado no es puramente fáctico en su alcance, y por ese motivo el mundo

del científico no solo se transforma cualitativamente, sino que también se enriquece cuantitativamente merced a las novedades fundamentales, sean prácticas o teóricas. (Kuhn 2013, 110)

Kuhn pronuncia la conferencia «The Road since Structure»³ (1991) con la intención de llevar a cabo un repaso sobre los temas relacionados con la filosofía de la ciencia que han aparecido a lo largo de su obra, específicamente en *La estructura de las revoluciones científicas*. Esta supone un camino preparatorio hacia un nuevo libro —el cual quedó inconcluso— sobre una reevaluación novedosa de los conceptos de verdad, racionalidad, inconmensurabilidad y realismo. Al respecto, cabe decir que «el programa fuerte de la sociología de la ciencia» defendió que la ciencia no tiene autoridad epistémica por sí misma, sino que su relevancia ha sido estipulada convencionalmente por la sociedad. En todo caso, el conocimiento científico es fruto de nuestras capacidades cognitivas, nuestras facultades y nuestros intereses. Por tanto, la ciencia es un producto social y natural, pues carece de ramificaciones metafísicas y compromisos con la realidad. El conocimiento científico es fundamentalmente comunitario, esto es, el conocimiento es lo que una comunidad dice que es conocimiento. Afirma Kuhn que, «cuando cambian los paradigmas, el propio mundo cambia con ellos» (2013, 256).

Lo anterior, sentó las bases para el surgimiento de un pluralismo onto-epistemológico que afirma que el conocimiento construye realidades diferentes e inconmensurables entre sí. También inspiró los planteamientos del programa fuerte y de otras posturas antirrealistas. No obstante, Kuhn declaró en la Conferencia mencionada que «su experiencia lo ha llevado a sugerir, en cambio, que esos pasajes estaban siendo malinterpretados» (2000, 91). Por ejemplo, afirma que, la inconmensurabilidad no implica incomunicabilidad ni incompatibilidad, sino que se debe entender como «un proceso de cambio de lenguaje» (2000, 91). No tiene que ver con una evaluación de la verdad, sino que es una evaluación cognitiva. No hay traducción, no se puede establecer verdad o falsedad, sino que es aprendizaje

de lenguaje. En los significados de las palabras existen características léxicas y taxonómicas, como términos de clase y la no-superposición, que permiten el empleo de palabras en distintos contextos, idiomas o lenguajes, así como establecen diferencias sustanciales entre términos que imposibilitan ciertas traducciones.

Kuhn considera que de acuerdo con la configuración léxica y taxonómica de una comunidad, pueden existir sentencias y conceptos intraducibles, pero no incomprensibles. La comunicación y la comprensión implican la existencia de una estructura lingüística compartida. «La inconmensurabilidad se transforma así en una especie de intraducibilidad localizada en uno u otro ámbito en el que difieren dos taxonomías léxicas. (...) Los miembros de una comunidad pueden adquirir una taxonomía utilizada por los miembros de otra (...). Pero ese proceso que posibilita la comprensión produce bilingües, no traductores» (Kuhn 1989, 93). De aquí se desprende que Kuhn esté reflexionando sobre la posibilidad de establecer una suerte de «esquemas conceptuales», lo cual tiende hacia una «epistemología evolucionaria», en la que dichos esquemas no son un cúmulo de creencias, sino módulos mentales que cuentan con operaciones particulares que son requeridas para la obtención de creencias, las cuales son organizadas en conjuntos prelingüísticos y forman parte de un proceso evolutivo en los organismos.

En *¿Qué son las revoluciones científicas?*, afirma Kuhn, «Feyerabend y yo escribíamos sobre la imposibilidad de añadir los términos de una teoría sobre la base de los términos de otra. Pero mientras él restringía la inconmensurabilidad al lenguaje, yo hablaba también de diferencias en “métodos, campo de problemas y normas de resolución”» (1989, 96). Para ello, presentaba algunas objeciones (1989, 97-98):

- 1). Si dos teorías son inconmensurables deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles. Si esto es así, señala una primera línea de crítica, si no hay ningún modo en que las dos puedan formularse en un único lenguaje, entonces no pueden compararse, y ningún argumento basado

en la evidencia puede ser relevante para la elección entre ellas.

- 2). Nos dicen que es imposible traducir teorías antiguas a un lenguaje moderno. Pero luego ellos hacen precisamente eso, reconstruir las teorías de Aristóteles, o de Newton, o de Lavoisier, o de Maxwell, sin separarse del lenguaje que ellos y nosotros hablamos todos los días.

Luego de establecer estas dos objeciones, Kuhn aporta una definición sobre el concepto de «inconmensurabilidad local»:

Cuando se aplica al vocabulario conceptual que se da en una teoría científica y en su entorno, el término «inconmensurabilidad» funciona metafóricamente. La frase «sin medida común» se convierte en «sin lenguaje común». Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, así que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida. Ni en su forma metafórica ni en su forma literal inconmensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón. La mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas; sus significados, cualesquiera que puedan ser, se preservan; su traducción es simplemente homófona. (1989, 99)

Luego, Kuhn aportó respuestas a ambas objeciones. Sobre la primera externó que «los términos que preservan sus significados a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias, y para las comparaciones que son relevantes en la elección de teorías» (1989, 100). Para la segunda, la que hacía alusión a grandes pensadores clásicos con relación a Aristóteles, afirma que «todos ellos esbozan la técnica de interpretación; todos describen su resultado como una traducción o un esquema de traducción; y todos concluyen que su éxito es incompatible incluso con la inconmensurabilidad local» (1989, 102). Así, la traducción es algo efectuado por una persona que sabe dos idiomas. Al enfrentarse con un

texto, oral o escrito, en uno de estos idiomas, el traductor sustituye sistemáticamente palabras o secuencias de palabras en el texto por palabras o secuencias de palabras en el otro idioma, a fin de producir un texto equivalente. «Vamos a decir simplemente que el texto traducido cuenta más o menos la misma historia, que presenta más o menos las mismas ideas, o que describe más o menos la misma situación que el texto del cual es una traducción» (Kuhn 1989, 103). En lo que respecta a la interpretación, afirma Kuhn que

al aprender a reconocer gavagais, la persona que efectúa la interpretación puede haber aprendido a reconocer características distinguibles que son desconocidas para las personas que hablan el castellano, y para las que el castellano no proporciona ninguna terminología descriptiva. Esto es, quizá los indígenas estructuran el mundo animal de forma diferente a como lo hacen las personas que hablan el castellano, utilizando discriminaciones diferentes para hacerlo. En estas circunstancias, «gavagai» permanece como un término indígena irreductible que no puede ser traducido al castellano. (1989, 107)

Los planteamientos pluralistas y antirrealistas de la «Estructura» terminaron comprometiendo gravemente a los conceptos de racionalidad, verdad y realidad. Queda claro que la filosofía de la ciencia debía alejarse de la teoría de la verdad por correspondencia, pero también tenía que acercarse a un concepto fuerte de verdad. La realidad no puede hacerse a un lado cuando hablamos del conocimiento científico. Kuhn acepta que el conocimiento debe evaluarse en función del contexto. Pero esta evaluación no debe realizarse de acuerdo con todo el cuerpo del conocimiento, sino a la deseabilidad de que tal concepto o proposición sea adaptado por el cuerpo del conocimiento existente, es decir, una suerte de holismo pragmatista. Afirma Kuhn que, «La justificación no apunta a una meta externa a la situación histórica, sino, simplemente, en esa situación, a mejorar las herramientas disponibles para el trabajo en cuestión» (1989, 96). Así, asegura que

no tengo ninguna duda acerca de que los historiadores e historiadoras que tratan con textos científicos antiguos pueden usar, y deben hacerlo, el lenguaje moderno para identificar los referentes de los términos anticuados. Igual que cuando el/ la indígena señala con su dedo gavagais, esas determinaciones de la referencia proporcionan con frecuencia los ejemplos concretos que pueden permitir al historiador aprender qué significan las expresiones problemáticas en su texto. Además, la introducción de terminología moderna permite explicar en qué áreas las teorías antiguas tuvieron éxito y por qué lo tuvieron. (1989, 109)

Kuhn aclara que varias de las expresiones acerca de la construcción del mundo que empleó fueron metafóricas; al afirmar que «cuando cambian los paradigmas, el propio mundo cambia con ellos» (2000, 256), no lo dice literalmente, sino que es una alegoría que refiere al modo por el cual los seres humanos organizan su experiencia según el paradigma en el que se encuentran. Así, «El mundo no se inventa ni se construye. Las criaturas a las que se les imputa esa responsabilidad, de hecho, se encuentran un mundo ya existente» (Kuhn 1989, 101). El historiador de la ciencia estadounidense al final de su carrera filosófica se acercó a una posición eminentemente realista, ya que estaría interesado en salvaguardar el estatus ontológico de un mundo dado, cuya existencia es independiente a la observación de un espectador, lo cual fue leído por muchos como una especie de «derrota antirrealista». Cuando en realidad guardaba distancia de cualquier forma de «realismo ingenuo», afirmando que «Ese mundo, además, ha sido dado experimentalmente, en parte directamente a los nuevos habitantes, y en parte indirectamente, por herencia, encarnando la experiencia de sus antepasados» (Kuhn 1989, 101), lo cual sirve como evidencia de su concepción de la ciencia en términos más plurales, críticos y abiertos, de modo que nuevas vertientes sobre la filosofía de la ciencia pudieran participar en el «terreno de juego», tal es el caso —entre otros— de Paul Feyerabend y su perspectiva sobre el problema.

II. Paul Feyerabend. Por una ciencia para la vida

No existe un método científico universal que sea válido en todas las circunstancias. La ciencia avanza a través de la diversidad y la creatividad en lugar de la adherencia rígida a un único método.

—*Adiós a la razón*. Feyerabend, 1970

Paul Karl Feyerabend (1924-1994) nació en Viena y murió en Zúrich. Estudió economía y ciencia, fue discípulo de Karl Popper y se le conoce fundamentalmente como un filósofo de la ciencia. Durante su vida experimentó una evolución constante en su pensamiento: popperiano, antirracionalista, empirista, antiempirista, antipositivista y relativista, siempre con un alto grado de anarquismo, sentido de la ética y postura agudamente crítica que lo condujeron a postular «el anarquismo epistemológico». Fue junto con Thomas Kuhn, uno de los pensadores que se ocuparon de manera importante de la tesis de la inconmensurabilidad. En sus ensayos, siempre empleó una comunicación viva y llena de expresividad, clara y de gran valor narrativo tanto en términos reflexivos como literarios, plena de ejemplos y casos que hacían mucho más legibles e inteligibles sus posicionamientos, a diferencia del habitual lenguaje frío y hermético empleado comúnmente por los científicos y la escritura académica. Con frecuencia recurrió y citó a filósofos marxistas como Lenin, Mao Tse Tung y Rosa Luxemburgo, volviéndose célebre por su visión epistemológica anarquista de la ciencia y el rechazo a la idea de reglas metodológicas universales e inmutables.

Paul Feyerabend escribió un artículo titulado «Problems of Empiricism»⁴ (1981) con la intención de analizar, de forma muy similar a Quine, algunos dogmas arraigados en las posiciones empiristas desarrolladas por el positivismo lógico, que todavía en la década de los años 80 seguía sumamente arraigado. Según Feyerabend, el empirismo sostiene que una teoría debe ser aceptada «hasta que sea refutada, o al menos hasta que nuevos hechos indiquen sus limitaciones». Toda la ciencia acerca de ese dominio teórico «debe posponer la construcción y el desarrollo

de teorías alternativas en el mismo campo, hasta que ocurra tal refutación o limitación». El empirismo así entendido es inevitablemente monista: «Requiere que en todo momento se use un solo conjunto de teorías consistentes entre sí» (1999, 279). ¿Por qué son problemáticos el empirismo tradicional y el monismo teórico?

A juicio de Feyerabend, la restricción de la formulación de nuevas teorías que se contrapongan a las teorías vigentes restringía el acceso a la evidencia, disminuye el contenido empírico y atrincheraba a las ciencias como sistemas metafísicos incuestionables. Para Feyerabend, el pluralismo teórico «se presupone como una característica esencial de todo conocimiento que pretenda ser objetivo» (1999, 280). Lo anterior, implica una disposición a desarrollar teorías alternativas a las dominantes con la intención de resolver los problemas de «una forma nueva y tal vez más precisa» (1999, 281). La creación de nuevas teorías no es arbitraria, sino que requiere de adecuación fáctica y éxito práctico (hechos que la sustenten y capacidad explicativa). Esto es, que los hechos no son independientes de las consideraciones teóricas, sino que «proporcionan medios para criticar la teoría aceptada de una forma que va más allá que la crítica que proviene de una comparación de esta teoría con los hechos» (1999, 281-282).

La filosofía se caracteriza por contar con metodologías sistemáticas, las cuales permiten explicar conceptos a través del desarrollo de argumentos y establecer relaciones en conformidad con una ontología, una tradición o planteamientos lógicos que sustentan todos sus elementos. Ello provoca circularidad en la argumentación: «Muestran lo que implica dar por sentado cierto punto de vista, y no ofrecen el más mínimo punto de apoyo para una posible crítica» (1999, 282). En virtud de lo anterior, los filósofos se ven en la necesidad de entablar diálogo con sistematizaciones teóricas diferentes a las que defienden, pues de otro modo serían incapaces de ver los problemas en sus propuestas y las posibles vías de solución. Por ello, afirma que «debemos escoger un punto de referencia fuera del sistema o del lenguaje defendido para poder tener una idea de cómo podríamos criticarlo» (1999, 282). Feyerabend juzga que el

conocimiento requiere puntos de vista alternativos para continuar con su progreso y fomentar la libertad creativa.

Por otro lado, el «verificacionismo» descansa en el núcleo de la independencia de los hechos con respecto a las teorías, lo que a su vez permite suponer que hay una correspondencia entre mundo y conocimiento. La teoría pragmática de la observación, por el contrario, afirma la simetría entre hechos y teorías (las observaciones niegan teorías y las teorías niegan observaciones; las teorías son confirmadas por observaciones y las observaciones por teorías). Lo anterior implica que los enunciados de observación no tienen valor por sí mismos, sino que se definen por el contexto de enunciación. La experiencia se articula entre la teoría y el hecho, es el medio de esa relación. Así, queda anulado el verificacionismo. De tal modo que «los enunciados de observación no son entonces semánticamente diferentes de otros enunciados contingentes. No poseen ningún contenido especial (...) o algún núcleo especial de contenido. Si hay alguna diferencia entre ellos y otros enunciados, entonces esta diferencia proviene de las circunstancias psicológicas, fisiológicas o físicas de su producción» (Feyerabend 1999, 283).

La proliferación de las teorías debe ir acompañada de la proliferación de hechos. Recordando el «principio de contrainducción», las teorías deben contrastarse entre teorías y hechos que sean inconsistentes entre sí. Las teorías serán cambiadas cuando haya nuevos hechos con los cuales sean incompatibles, lo que requiere la aparición de teorías alternativas a las vigentes. Así, «las teorías no deben cambiarse a menos que existan razones de peso para hacerlo, y la única razón de peso para cambiar una teoría es el desacuerdo con los hechos. La discusión de los hechos incompatibles llevará por tanto al progreso; la discusión de teorías incompatibles no lo hará» (Feyerabend 1999, 289). De este modo, la relación entre hechos y teorías es indisoluble, pues las descripciones de los hechos y su misma aparición dependen enteramente de la configuración de una teoría. Mientras más teorías formulemos, más hechos tendremos a nuestra disposición. En efecto, la observación no es estable ni pasiva, sino un acto activo que

constantemente usa e intercala simultáneamente aparatos teóricos para que aparezcan los hechos, por lo que, «la unidad metodológica (...), es la que constituye todo un conjunto de teorías parcialmente superpuestas, fácticamente adecuadas, pero mutuamente inconsistentes» (Feyerabend 1999, 290).

Uno de los principales problemas de la filosofía de Feyerabend radica en encontrar un equilibrio entre una filosofía que afirme la realidad del mundo y sus hechos, y una posición pluralista que defienda que existen diversas formas de conocer la realidad. Desde esta perspectiva, es posible la proliferación de teorías que den lugar a una proliferación de hechos. Más teorías, más hechos. Para Feyerabend, «el empirismo exige que el contenido empírico de cualquier conocimiento que poseamos sea aumentado tanto como sea posible. Por tanto, la invención de alternativas que se añadan al punto de vista en discusión constituye una parte esencial del método empírico» (1999, 292).

En su obra *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*, (inacabado y publicado hasta 1999), obra póstuma de Feyerabend, contiene una serie de ensayos que versan sobre cuestionamientos a los cuales intenta darles respuesta, como ¿qué es la realidad? ¿Por qué el arte y la ciencia intentan una y otra vez reflejarla? ¿Por qué la intención de adecuar nuestros pensamientos a lo real desde la Antigüedad Clásica hasta nuestro presente y las polémicas y críticas que esto despierta? ¿Cómo las formas de representación arrojan el conocimiento que consideramos puede darnos los elementos necesarios para comprender lo que es el mundo, la realidad y la verdad que estas encierran, la cual podemos descubrir y alcanzar? ¿Qué debemos entender cuando hablamos de «realidad» en los usos comunes del conocimiento en aras de bosquejar un pluralismo onto-epistemológico?

«¿Qué realidad?» es el sexto capítulo de *La conquista de la abundancia*. En este breve ensayo, Feyerabend analiza los diferentes modos de emplear la palabra «realidad» en distintos contextos de conocimiento. Nuestro autor reduce las diferentes maneras de entender el mundo en las siguientes posturas: a) Una realidad única, independiente y uniforme; y, b) Una realidad

contextual, plural y abundante. Para Feyerabend, es un hecho que hay muchas formas de vivir, actuar, percibir y entender el mundo y que todas ellas pueden colisionar entre sí. Existen acciones y hechos que solo pueden tener lugar dentro de una visión determinada del mundo. No es posible reducir la realidad a un «proceso material» circunscrito a objetos sociales y naturales cuya sumatoria sería lo real en su totalidad. El filósofo austriaco considera que la realidad no puede reducirse a un conjunto de propiedades observables y cuantificables. Los objetos cuentan con una historia, con ideologías y tradiciones que los enmarcan, y con significados y sentidos que son otorgados por valores contextualizados. Lo irreal juega un rol fundamental en nuestras vidas. Hay objetos que tienen mucho más impacto que otros, un significado mayor que la materialidad.

En su obra *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (1970), hace una crítica de la lógica del método científico racionalista, expresando que «la idea de un método que contenga principios científicos infalibles, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan los asuntos científicos entra en dificultades al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica» (Feyerabend 1984, 18). Poco más adelante, agrega que

una de las consecuencias del pluralismo y la proliferación es que la estabilidad del conocimiento no puede ser garantizada por más tiempo. El apoyo que una teoría recibe de la observación puede ser muy convincente, sus categorías y principios básicos pueden aparecer bien fundados; el impacto de la experiencia misma puede estar extremadamente lleno de fuerza. Sin embargo, existe siempre la posibilidad de que nuevas formas de pensamiento distribuyan las materias de un modo diferente y conduzcan a una transformación incluso de las impresiones más inmediatas que recibimos del mundo. Cuando consideramos esta posibilidad, podemos decir que el éxito duradero de nuestras categorías y la omnipresencia de determinado punto de vista no es un signo de excelencia ni una indicación de que la verdad ha sido por fin encontrada. Sino que es, más bien, la indicación de un fracaso de

la razón para encontrar alternativas adecuadas que puedan utilizarse para trascender una etapa intermedia accidental de nuestro conocimiento. Advertir esto conduce a una actitud nueva respecto del éxito y de la estabilidad. (1984, 30-31)

María T. Gargiulo expresa sobre el relativismo y anarquismo epistemológico atribuidos a Paul Feyerabend, sobre todo después de las polémicas e incomprensiones que suscitó su trabajo *Contra el método* por parte de diferentes científicos alrededor del mundo, que

en las abundantes recensiones de la edición de 1975 del Tratado contra el método, se dieron múltiples incomprensiones acerca del anarquismo epistemológico de Feyerabend. Entre ellas, nos interesa destacar aquellas que interpretan el principio de «todo vale» como una impugnación absoluta contra todo método y, por lo tanto, como una defensa positiva de una visión anárquica y relativista de la ciencia (...) sosteniéndose que las últimas obras de Feyerabend se inscriben dentro de las coordenadas de una filosofía deconstructiva, en el sentido de Derrida, pues en ellas, lejos de proponer una teoría o una comprensión positiva de la ciencia, Feyerabend se limita a criticar o desestabilizar lo modelos científicos que ofrecen sus interlocutores. (2016, 99)

En el capítulo «¿Qué realidad?» de *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*, Feyerabend dice que «(...) durante el dominio de un estilo concreto, las propiedades en sí son bastante estables o pueden estabilizarse mediante el entrenamiento perceptivo. (...) Se podría decir que son propiedades reales, en un sentido bastante directo de la palabra “real”» (2001b, 209). Señala Feyerabend que no es posible tener impresiones «puras» de los objetos ampliamente conocidos, aunque detrás suyo encontremos una larga lista de observaciones. No es posible obtener una impresión de un rostro conocido que nos brinde su verdadero carácter, sino que todas esas impresiones son relativas a lo que esos rostros son para nosotros. En cada momento y en cada instante, hasta en las vivencias más sencillas y cotidianas, a las

cuales no les damos siquiera importancia, construimos la realidad. Considerando esta plétora de fenómenos e insistiendo en una relación precisa entre evidencia y «realidad», uno se ve obligado a concluir que «la evidencia de mis sentidos en su conjunto con respecto a las caras es incoherente no sólo en sí misma, sino también con la evidencia de otros, y que la “realidad” inferida puede ser una quimera» (2001b, 210).

Por lo tanto, desde ciertos puntos de vista y perspectivas siempre existirán parcelas y recovecos desde los cuales la realidad y su contenido resulten incognoscibles. Además de que resulta evidente si revisamos la historia de que siempre han existido y no dejan de existir grupos de poder que impongan, validen y encuentren maneras de legitimar por violentas que sean, las formas y mecanismos necesarios para hacer valer sus visiones del mundo. Su influencia de poderes es decisiva en la educación, en la política y en la sociedad de un determinado contexto. Eso implica una transformación en la manera de entender y comprender la realidad. Las religiones rechazan otras religiones diferentes. Las ciencias niegan toda postura «irracional». Eso restringe de forma decisiva la pluralidad y la abundancia del mundo. Para Gargiulo, el anarquismo epistemológico de Feyerabend formulado en los años 70 consiste en

una reducción al absurdo de las interpretaciones tradicionales de la ciencia, es decir, de los intentos de definir axiomática o metodológicamente a la ciencia. Si atendemos a esta forma de argumentar críticamente parecería justo situar su pensamiento —tal como hacen los críticos mencionados— en el marco de un escepticismo o deconstructivismo radical. Particularmente porque su doctrina de la inconmensurabilidad y su anarquismo epistemológico podrían ser entendidos como una mera radicalización de las consecuencias absurdas que se siguen de los supuestos de sus interlocutores. Pero, sobre todo, porque con ellas lo que hace es denunciar la ausencia de un fundamento o metacriterio para evaluar la ciencia y las demás tradiciones de pensamiento. (Gargiulo 2015b, 63)

Para Feyerabend, el conocimiento es algo muy cercano a una estructura simbólica, por lo que acepta la tesis de que este construye a partir de los marcos teóricos. Las ciencias, las artes y toda clase de conocimiento tienen una «función simbólica», es decir, no hay objetos puros y que sean independientes de cualquier punto de vista. Todo objeto es una configuración simbólica mediada por creencias, asunciones, presupuestos y teorías⁵. Ciertas configuraciones de objetos surgen «bajo circunstancias particulares y precisamente restringidas» (Feyerabend 2001b, 213).

Feyerabend bosqueja a la realidad como un espacio de riqueza y abundancia, uno que no puede ser comprendido bajo un punto de vista único y uniformador. El mundo es tan vasto que es imposible reducirlo al lenguaje de la religión y de la ciencia. A partir de las ideas del Pseudo-Dionisio Areopagita, se afirma que la realidad es «inefable», por lo que resulta en la defensa de un pluralismo onto-epistemológico que afirma la existencia de una infinidad de objetos y hechos en donde se remiten los unos con los otros, y que pueden configurarse simbólicamente a través de muchas visiones del mundo. Afirma que

no todas las aproximaciones a la «realidad» tienen éxito. Como las mutaciones frustradas, algunas aproximaciones perduran un tiempo (...) y luego desaparecen. De este modo la mera existencia de una sociedad con determinadas formas de comportamiento y ciertos criterios de valoración de lo que se ha logrado, no es suficiente para poder establecer una realidad manifiesta. (2001b, 215)

En su obra *La ciencia en una sociedad libre* (1978), que escribió como respuesta a lo que considera una incomprensión total por parte de los críticos a *Contra el método*, encontramos la siguiente afirmación de Feyerabend: «No reconocen un argumento cuando lo ven, que consideran más importante la retórica que el argumento o que en mi libro hay algo que hiere a su pensamiento y confunde su percepción de tal forma que ante ellos los sueños y alucinaciones ocupan un lugar en la realidad» (1998, 146). En

su obra *Matando el tiempo. Autobiografía* (1995) Paul Feyerabend expresa:

Si Galileo tuvo éxito —apuntaba— [fue] debido a su estilo y a sus hábiles técnicas de persuasión, porque escribía en italiano en lugar de hacerlo en latín, y porque apelaba al pueblo que por temperamento es opuesto a las viejas ideas y a los criterios de aprendizaje relacionados con aquellas ideas. El copernicanismo, y otros ingredientes esenciales de la ciencia moderna —concluía—, sobrevivió sólo porque, a lo largo de su historia, la razón fue dejada de lado con frecuencia. (1995, XIX)

A diferencia de muchos pensadores de su época que consideraban que la ciencia debía regir los días de las sociedades, Feyerabend era de la idea contraria, por lo que estaba convencido de que

Tendría que haber una separación del Estado y la Ciencia, tal y como ya hay una separación entre la Iglesia y el Estado. La razón de esta separación es muy sencilla: toda profesión tiene una ideología y una tendencia al poder que va más allá de sus logros, y es tendencia de una democracia mantener bajo control esta ideología y esta tendencia. (1998, 176)

De allí que, si faltaban acusaciones por caerle en función de una vida dedicada a la ciencia, a su epistemología, y sus supuestos metafísicos y ontológicos, de tal modo que esta estuviera al servicio de la sociedad y no sólo de unos cuantos, una declaración como la citada anteriormente, le ganara la acusación de irracionalista y relativista del saber científico, cuando menos. Un proceder ciertamente distinto al del «Método», de allí el precepto de «anarquía» de procedimiento y «método», que sin duda habría podido contribuir paralela y progresivamente a una concepción del quehacer científico y sus procedimientos si no más democrática, sí al menos, más incluyente⁶.

Conclusión

El impacto de Thomas Kuhn en el campo de la filosofía de la ciencia y su llamado a una «nueva concepción de la ciencia» son innegables. Kuhn desafió las concepciones tradicionales de la ciencia como un proceso lineal y acumulativo, arrojando luz sobre la naturaleza revolucionaria y paradójica del desarrollo científico. Su teoría de los paradigmas y las revoluciones científicas nos ha obligado a repensar cómo entendemos el avance del conocimiento. Al reconocer la influencia de factores sociales, culturales y psicológicos en la ciencia, Kuhn nos ha mostrado que la ciencia es una empresa humana compleja que merece ser examinada desde múltiples perspectivas. La obra de Thomas Kuhn nos lleva a considerar la naturaleza evolutiva y a menudo caótica de la ciencia. Sus ideas sobre la inestabilidad de los paradigmas y la resistencia al cambio nos recuerdan que el progreso científico a menudo se enfrenta a la complacencia y la inercia. En lugar de ver estas luchas como obstáculos, Kuhn nos desafía a considerarlas como parte integral del proceso científico. Esto nos abre la puerta a una concepción más matizada de la ciencia, una que valora la diversidad de perspectivas y abraza la tensión entre la tradición y la innovación.

En última instancia, Thomas Kuhn nos deja con una valiosa lección: la ciencia, a pesar de su talante dogmático —tal vez necesario e inmanente a su funcionamiento y naturaleza—, es un campo en constante evolución que se nutre de la controversia y la revisión constante. Al adoptar su enfoque de una «nueva concepción de la ciencia», podemos avanzar hacia una comprensión más rica y realista de la actividad científica, al visualizar la ciencia como una empresa humana en constante transformación, donde los desafíos y los cambios son motores esenciales del avance del conocimiento. Su legado perdura como un recordatorio de que, para comprender plenamente la ciencia y su impacto en la sociedad, debemos mirar más allá de los mitos de la objetividad y la acumulación gradual y abrazar la complejidad inherente de esta empresa intelectual y cultural. No es posible,

por tanto, negar la existencia del Mundo real por sí mismo, pues los seres humanos experimentan constantes procesos de adaptación en el entorno natural y en la vida social. Por lo cual, el mundo no cambia cuando acontece una revolución científica, sino que es la ciencia la que se transforma en este tránsito de paradigmas. Kuhn se aleja del pluralismo onto-epistemológico y prefiere asumirse como un pluralista epistémico debido a que defiende los diversos modos en los que se ha practicado la ciencia a lo largo de la historia, aunque también establece que irreductiblemente todo quehacer científico se desenvuelve en un único mundo real. «La metáfora del mundo mente-dependiente, como su prima, la construcción o invención del mundo, prueba ser un profundo malentendido. Son los grupos y prácticas sociales las que constituyen mundo (y son constituidas por el mundo). Y la práctica-en-el-mundo de algunos de esos grupos es ciencia» (Kuhn 1989, 103).

Reflexionamos sobre lo que Feyerabend entiende como pluralismo metódico y lo que serían o podrían considerarse los cimientos de un nuevo empirismo contrario al verificacionismo y hacia un horizonte de entendimiento crítico de la relación hecho-teoría. Para Feyerabend, la realidad siempre trasciende la existencia, a pesar de las muchas y variadas formas de vivir, actuar, percibir y entender el mundo que pueden darse y entrar en conflicto entre sí. Lo anterior principalmente porque existen áreas extensas en donde la pregunta sobre ¿qué es real y qué no lo es?, carece de respuesta, además de que no puede ser respondida por la naturaleza del caso. El legado de Paul Feyerabend en su incansable búsqueda de una «ciencia para la vida» nos invita a cuestionar las estructuras establecidas en la investigación científica. A través de sus provocadoras críticas a la idea de un método científico universal y su defensa de la diversidad metodológica, Feyerabend lanza el desafío que reta a adoptar una perspectiva más flexible y abierta en el ámbito científico. Su enfoque anarquista de la ciencia nos recuerda que el progreso científico a menudo proviene de la experimentación audaz y la creatividad, y no de la adhesión a normas rígidas. En última instancia, nos insta a considerar que la ciencia puede servir mejor a la humanidad cuando se libera de sus propias restricciones

y se adapta a las necesidades cambiantes de la sociedad.

El llamado de Feyerabend a una ciencia más humanista y enriquecedora también tiene profundas implicaciones para el papel de la ciencia en la sociedad, puesto que apela a asumir como un hecho la posibilidad de que la ciencia puede contribuir a la vida cotidiana y al bienestar de las personas en lugar de ser una empresa aislada, fría, excluyente y abstracta. Al abrazar la diversidad de perspectivas y enfoques en la investigación, podemos fomentar una ciencia más receptiva a los desafíos globales, desde la sostenibilidad ambiental hasta la mejora de la atención médica. Feyerabend nos recuerda que la ciencia debe ser un aliado de la vida y no un dogma positivista e inmutable. En conclusión, el legado de Paul Feyerabend nos incita a cuestionar y enriquecer continuamente nuestra comprensión de la ciencia y su relación con la vida. A través de su trabajo, nos inspira a abrazar la diversidad y la creatividad en la investigación científica y a considerar cómo la ciencia puede ser una fuerza positiva y transformadora en nuestra existencia. Su visión audaz de una «ciencia para la vida» sigue siendo relevante y un proyecto en construcción en un mundo en constante cambio, donde los desafíos complejos requieren soluciones igualmente diversas, incluyentes, democráticas y flexibles. En última instancia, nos insta a no solo repensar la ciencia, sino también a redescubrir su potencial para mejorar la vida en la Tierra.

Notas

1. Ver, Enfield, Patrick. 1991. «Realism, Empiricism and Scientific Revolutions». *Philosophy of Science*, 58(3): 468-435. Ver, Farrell, Robert. 2001. «Feyerabend's Metaphysics: Process-Realism, or Voluntarist-Idealism». *Journal for general philosophy of science*, (32), 351-369.
2. Ver, Moulines, Carlos Ulises. 2011. *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*. México: UNAM-IIFs. Ver, Moulines, Carlos Ulises. 2010. «La naturaleza y estructura de las teorías científicas». *Metatheoria – Revista De Filosofía E Historia De La Ciencia*, 1(1), 15–29. <https://doi.org/10.48160/18532330me1.32>

3. Ver, Kuhn, Thomas. 2001. «The Road since Structure». *The Road Since Structure* (Eds. James Conant y John Maugeand). Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
4. Ver, Feyerabend, Paul K. 1965. *Problems of Empiricism. Beyond the Edge of Certainty: Essays in Contemporary Science and Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall.
5. Ver, Feyerabend, Paul. (2001a). «El realismo y la historicidad del conocimiento». Artículo publicado originalmente en inglés en *The Journal of Philosophy*; vol. 86, n. 8, agosto de 1989. Ver, Feyerabend, Paul. 1999. «El realismo y la historicidad del conocimiento». *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser* (Trad. Radamés Molina y César Mora). Barcelona: Paidós, pp. 159-176.
6. Ver, Feyerabend, Paul. 1995. *Matando el tiempo. Autobiografía*. Madrid: Debate.
- Feyerabend, Paul K. 1965. *Problems of Empiricism. Beyond the Edge of Certainty: Essays in Contemporary Science and Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Feyerabend, Paul K. 2001a. «El realismo y la historicidad del conocimiento». *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós.
- Feyerabend, Paul K. 2001b. «¿Qué realidad?». *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós.
- Gargiulo, María Teresa. 2016. «El relativismo de Paul Karl Feyerabend». *Ideas y valores* 65, no. 160: 95-120.
- Gargiulo, María Teresa. 2015a. «El realismo normativo de Paul Karl Feyerabend y su defensa de la metafísica». *Eidos* 23: 182-212.
- Gargiulo, María Teresa. 2015b. «La noción positiva de ciencia de Paul Karl Feyerabend». *Crítica* 47, no. 141: 61-94. <https://www.jstor.org/stable/24712835>
- Gargiulo, María Teresa. 2012. «Algunas reflexiones de Paul Karl Feyerabend en torno a los supuestos metafísicos del principio de complementariedad de Bohr: un aporte a la cuestión ciencia-metafísica». *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 12, no. 25: 7-36.
- Gordon, Peter. 2012. «Agonies of the Real. Anti-realism from Kuhn to Foucault». *Modern Intellectual History* 9, no. 1: 127-147.
- Kuhn, Thomas S. 1989. «Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad». *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Thomas S. 2000. «The Road since Structure». *The Road Since*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. 2013. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moulines, Carlos Ulises. 2011. *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*. México: UNAM-IIFs.
- Moulines, Carlos Ulises. 2010. «La naturaleza y estructura de las teorías científica». *Metatheoria* 1, no. 1: 15-29. <https://doi.org/10.48160/18532330me1.32>
- Way, K. Brad. 2021. «Kuhn and the Contemporary Realism/Antirealism Debates». *HOPOS* 11: 72-92.

Referencias bibliográficas

- Enfield, Patrick. 1991. «Realism, Empiricism and Scientific Revolutions». *Philosophy of Science* 58, no. 3: 468-435.
- Farrell, Robert. 2001. «Feyerabend's Metaphysics: Process-Realism, or Voluntarist-Idealism». *Journal for general philosophy of science* 32: 351-369.
- Feyerabend, Paul K. 1962. «Explanation, Reduction, and Empiricism». *Scientific Explanation, space, and time* 3, no.11: 28-97.
- Feyerabend, Paul K. 1984. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Buenos Aires: Orbis.
- Feyerabend, Paul K. 1985. «Cómo defender a la sociedad contra la ciencia (Hacking, Ian (Comp.))» *Revoluciones científicas*, traducido por Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Feyerabend, Paul K. 1986. «Ciencia como arte». *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, Paul K. 1998. *La ciencia en una sociedad libre*. México: Siglo XXI.
- Feyerabend, Paul K. 1999. «Problemas del empirismo» en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (Comps), *Filosofía de la ciencia*. Teoría y observación 279-311. México: Siglo XXI.
- Feyerabend, Paul K. 2001. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Madrid: Paidós.
- Feyerabend, Paul K. 1995. *Matando el tiempo. Autobiografía*. Madrid: Debate.

Carlos Navarro Fuentes (betoballack@yahoo.com.mx) Posdoctorado en Estudios Sociales (UAM); Doctor en Teoría Crítica (17, Instituto de Estudios Críticos); Doctor en Humanidades (Tec de Monterrey). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4647-9961>

Recibido: 21 de octubre, 2023.
Aprobado: 21 de diciembre, 2023.

Jason Andrey Bonilla Pereira

Ensayo brassieriano sobre ruido: anti-estética del *noise*, normatividad negativa y metafísica de la extinción

Resumen: Este artículo analiza el realismo trascendental del filósofo Ray Brassier a través del prisma del ruido, tanto en la cultura (Ilustración romántica) como en la ciencia (Ilustración oscura). Su objetivo es restablecer la conexión entre epistemología y ontología, abandonada por el correlacionismo, en el contexto de la sociedad capitalista contemporánea. Se destaca cómo la mercantilización de las personalidades, el culto al ego y la exaltación del sujeto político reflejan la urgencia de escrutinio del lenguaje ordinario. Brassier propone desustanciar el 'yo' —una idea ciega de la filosofía moderna— y desmitificar la experiencia subjetiva —un dogma del capitalismo— como respuesta a esta crisis. A partir del concepto de imposibilidad presentado en su ensayo «Genre is Obsolete» (dedicado al ruido), se explora la potencia subversiva del ruido como anti-estética. Se sugiere que al inducir al razonamiento a través de negaciones conceptuales, es posible alcanzar un éxtasis ascético de la muerte como ser-nada o un índice cosmológico de la extinción humana. La hipótesis subyacente es que esto puede ser formalizado mediante una teoría inferencialista de la cibernética, entrelazando verdad y negatividad, posicionando al ruido como un signo sin significado.

Palabras clave: Ray Brassier, realismo trascendental, correlacionismo, imposibilidad, signo sin significado.

Abstract: This article examines philosopher Ray Brassier's transcendental realism through the prism of noise, both in culture (Romantic Enlightenment) and in science (Dark Enlightenment). Its aim is to restore the connection between epistemology and ontology, abandoned by correlationism, in the context of contemporary capitalist society. It highlights how the commodification of personalities, the cult of ego, and the exaltation of the political subject reflect the urgency for scrutiny of ordinary language. Brassier proposes to de-substantialize the 'self'—a blind idea of modern philosophy—and demystify subjective experience—a dogma of capitalism—as a response to this crisis. Building on the concept of impossibility presented in his essay «Genre is Obsolete» (dedicated to genre noise). It is suggested that by inducing reasoning through conceptual negations, it is possible to achieve an ascetic ecstasy of death as non-being or a cosmological index of human extinction. The underlying hypothesis is that this can be formalized through an inferentialist theory of cybernetics, entwining truth and negativity, positioning noise as a meaningless sign.



Keywords: Ray Brassier, *transcendental realism*, *correlationism*, *impossibility*, *meaningless sign*.



Introducción¹

El ruido² es el fetichismo de la indeterminación y la racionalización de la aleatoriedad. Proveniente desde ningún lugar ni momento específico, la palabra que captura este estruendo conceptual se arraiga tanto en el sentido común como en el discurso formalizado, invadiendo los terrenos de la cultura y la ciencia. Por analogía, estos dos sentidos corresponden a las dos imágenes de la Ilustración [*Aufklärung/Enlightenment*]: la primera romántica, optimista y narcisista; la segunda oscura, pesimista y desencantada.

En lo que sigue, explicaremos esta bifurcación del *ser-en-el-mundo* (imagen manifiesta e imagen científica), utilizando al ruido como un vehículo que conduce de la Ilustración romántica a la Ilustración oscura, promoviendo un nihilismo objetivo que revela una realidad independiente de la mente y «ajena a los ‘valores’ y ‘significados’ con los que la revestimos para que nos resulte más acogedora» (Brassier 2017b, 17). El desencantamiento del mundo, y su naturaleza implacablemente cruel, representan una oportunidad para redescubrir, mediante una teoría

inferencialista del no-ser, el potencial de ciertos actos asociados al éxtasis, la muerte y el desenfreno. Este conocimiento requiere una epistemología centrada en la negatividad que renuncie al *correlacionismo*³.

La pesquisa de este trabajo recorre los siguientes estadios: [1] un esbozo de la filosofía de Ray Brassier, [2] un paradigma analógico del ruido, [3] una revisión del ensayo «Genre is Obsolete» (dedicado al género *noise*), [4] una crítica al mito de la experiencia estética, [5] un examen de la noción de imposibilidad, [6] un diagrama de la filosofía moderna bajo los criterios positivos del ruido en la cibernética y [7] una presentación metafísica de la idea de extinción. El objetivo de este trayecto es vinculante: estudiar la obra de Brassier, enfatizando uno de los conceptos de un ensayo metafísico disfrazado de crítica artística, con el fin de restaurar el cruce entre ontología y epistemología. La austeridad de un minimalismo normativo será el desenlace de un pensamiento orientado bajo el punto de vista de la nada.

1. El pensamiento de Ray Brassier

Raymond Brassier (Londres, 1965) es un filósofo británico mejor conocido por defender el realismo trascendental⁴. Esta propuesta especulativa, nutrida por una diversidad de autores del calibre de Wilfrid Sellars, Thomas Metzinger, Martin Heidegger o Quentin Meillassoux, está compuesta por dos pilares: [1] la radicalización del nihilismo y [2] la eliminación del antropocentrismo. La infidelidad de Brassier por las tradiciones, subyacente en la amalgama de filosofías puestas en diálogo en sus trabajos, garantiza su fidelidad por los problemas filosóficos. El propósito culminante de este proyecto es exacerbar la realidad de la extinción humana, intensificando la angustia existencial de la muerte hasta aniquilar la correlación —en el futuro— por vía de la catástrofe solar (2017b, 422). Este proceso invierte la actitud nihilista desde la subjetividad de un *quién* hacia la objetividad de un *qué*.

En contexto, tal como ha mostrado recientemente Eduardo León (2022), la postura de Brassier está adherida a la filosofía inicial de lo

negativo de Nick Land, sin embargo, el primero rechaza las derivaciones políticas del segundo, inclinándose en favor de un giro epistemológico cuyo peso lo lleva la ciencia. La recepción de Kant es otro asunto divergente en estos dos autores: mientras Land lo considera su adversario al prohibir cualquier reflexión sobre el nómeno fuera de alguna relación fenoménica con nosotros, Brassier coloca al realismo trascendental en el estereoscopio de la arquitectónica kantiana.

En tal escenario, siguiendo la filosofía inicial landiana, si el pensamiento no puede captar lo *en-sí* (la alteridad visceral) en la vivencia de la finitud, reduciendo la realidad a una cosa *para-nosotros*, entonces la única forma de acceder a lo real es mediante la muerte del pensamiento mismo. El aceleracionismo tanatrópico de Land, acuñado por Benjamin Noys, dimana en: «la crítica de la humanidad por enmascararla; y la conclusión radical, aunque lógica, de que el filósofo debe acelerar el avance tecnológico del capitalismo hasta nuestra propia desaparición» (2010, 7).

La firme convicción de Land respecto a este compromiso devastador lo empuja a reflejar una crítica trascendental al antropocentrismo a través del modelo tecnocapitalista, es decir, examina el desarrollo de las inteligencias artificiales como elemento fundamental en la evolución de la producción ideológica. Aquí aparece también la Ilustración oscura en tanto compromiso con la tendencia neorreaccional de la extrema derecha, pues la democracia de las sociedades occidentales, según la visión de este autor, conduce a una miopía antropocéntrica que depende de la opinión pública para elegir representantes políticos, enalteciendo necesidades mezquinas y parroquiales de la población⁵.

Brassier, en cierta medida, se adhiere al nihilismo virulento de Land, generado en el seno de la filosofía del mal de Bataille, donde este concepto ya no es una enfermedad cultural que requiere cura: habla del significado del ser *qua* sin sentido⁶. En lugar de la política, representante del destino del evangelio posnitscheano y sádico de la muerte del 'yo', mira en la ciencia el medio para indexar la extinción en una reserva ontológica mayor. Para consumir este viraje, de coyuntura epistémica, recurre a

la obra de Sellars y la problemática situación en que se encuentra la filosofía contemporánea, diagnosticada por el enfrentamiento de dos «imágenes rivales» (científica y manifiesta) del *ser-en-el-mundo*, cuya meta es proporcionar una expresión unificada de la existencia (2017b, 29). Para Brassier, la imagen científica impulsa el desencanto de nuestro sentido manifiesto, según el cual tenemos un puesto privilegiado en el cosmos. Lo anterior sirve de base para una acusación residual antropocéntrica en el neo-reactivismo de Land, pues su ligamen con el capitalismo implica la afirmación de la codicia y el narcisismo de los individuos.

La posibilidad especulativa de la extinción defendida por Brassier, vinculada con la negatividad no conceptual, argumenta a favor de la existencia de una realidad sin humanos como consecuencia lógica de la muerte del pensamiento. Por ello, el término correlación, adeudado a Meillassoux, tiene un podio en la empresa del filósofo inglés. En «Conceptos y objetos» define el correlacionismo como una estrategia general —nunca una doctrina filosófica— encargada de motivar el desagrado por las inquietudes metafísicas y epistemológicas, apoyando la reducción del *ser* y del *saber* a concatenaciones culturales y sociales (2019, 250). De tal manera, al descartar las preguntas más puras del pensamiento —tipo '¿qué es X?' o '¿cómo conocemos x?'— la ontología no sólo se subordina a la epistemología: también pasa a ser sierva de la política. Así las cosas, tenemos una *politización del ser* totalmente destilada de aspectos metafísicos, por lo que Brassier cree que esta reducción, típica de la filosofía poskantiana, conlleva una evidente regresión a la miopía antropomórfica.

La primacía correlativa, dicho en estos términos, presenta la condición posmoderna para disolver el nexo entre epistemología y metafísica. [El ruido, según se verá, puede salvar este vínculo]. El capitalismo, en tanto «un sistema de abstracciones reales: la mercancía, el valor, el trabajo, el dinero, el intercambio, entre otros» (Brassier 2020, 111) engrana un modelo determinante para implantar el correlacionismo a plenitud⁷. ¿En qué otro lugar, en vez del horizonte tras el ocultamiento a partir de la liquidación

del nóumeno, pasando de la absolutez de la verdad a la relatividad de los relatos, podría haber florecido ese mecanismo socio-económico con capacidad de embriagar a los individuos de egocentrismo y culto a la personalidad? Al deslindarse de la sobriedad epistemológica propia del correlacionismo, evitamos la creación de un artefacto que mitifique la experiencia, permitiendo así una exploración más objetiva de la realidad. Esto implica un control más preciso sobre nuestras concepciones, contrarrestando la incontinencia ontológica que pudiera surgir de una adherencia ciega a determinadas ideologías.

Con una teoría de la concepción, Brassier cree explicar cómo, desconfigurando el correlacionismo, el pensamiento gana terreno sobre el ser, precisamente articulando su relación como dominios independientes. «No hay acceso cognitivo a lo real, salvo a través del concepto» (2019, 235). Dado que la pregunta «¿qué es real?» requiere un cruce entre la metafísica y la epistemología, es decir, un entrelazamiento entre la naturaleza del ser y nuestro conocimiento de ella, también ocupa dar cuenta de *lo que no es* (negatividad) y la *verdad* (normatividad). Para este autor, la representación conceptual, cuyo funcionamiento reposa en la diferencia con el objeto, entrelaza estos dominios no-dependientes. Remedando la famosa sentencia kantiana sobre conceptos e intuiciones, parafrasea: «la epistemología sin metafísica está vacía, la metafísica sin epistemología es ciega» (2019, 240)⁸. Siguiendo el rastro de Sellars, en especial la reinscripción de la diferencia trascendental kantiana —νόησις y αἰσθησις—, Brassier establece una alianza entre racionalismo poskantiano y naturalismo posdarwiniano con la cual integrar la estructura normativa de la concepción en el realismo científico.

Del vacío estelar al espacio de las razones. Este ha sido el trayecto de la obra de Brassier. En la actualidad, la audiencia de este filósofo sigue esperando su libro sobre el naturalismo trascendental de Sellars: *Reasons, Patterns and Processes* (2017c, 207)⁹. Por lo tanto, no es de extrañar que sus últimos escritos, motivados a su vez por el marxismo-hegelianismo anglosajón, subrayen la restauración del equilibrio entre la epistemología crítica y la metafísica

racionalista —racionalismo naturalista o naturalismo racionalista— llevada a cabo por el filósofo estadounidense. No obstante, en lugar de constituir un avance significativo dentro de la propia metafísica de la extinción, y sin dejar de lado el propósito fundamental de la negatividad conceptual, encontramos su regulación cognitiva en un espacio inferencial del lenguaje: Brassier primero quiere brindar un *explanandum* del significado, para luego acceder a *lo que es* el objeto. El resultado es una concepción de la normatividad purgada del abuso ideológico del término en contextos ético-judiciales (2011b, 183). Tomando nota de la ampliación semántica de su principal referente analítico, llevada a cabo por Robert Brandom, obtiene una explicación de la racionalidad basada en la equivalencia de la forma lógica y la forma conceptual¹⁰. Evocar la naturaleza normativa del discurso significa tan sólo destacar la intrincada red de inferencias que vinculan entre sí los contenidos proposicionales, restringiendo mutuamente los compromisos conceptuales.

La *normatividad negativa* de Brassier, nombre que puede recibir esta mutación de la sistematización de Sellars a cargo de Brandom, pese a tener un pie en la filosofía del lenguaje, bajo ninguna circunstancia desampara el ámbito científico: más bien lo complementa conceptualmente. En vista de que el naturalismo racionalista se comprende como una restricción epistémica en lugar de una metafísica dogmática que entroniza entidades, Brassier instauro la aplicación del formalismo de las razones. La pregunta fundamental brassieriana sobre cómo encaja la experiencia humana en el mundo descrito por la ciencia, adquiere lucidez en la planificación de un proyecto centrado en la comprensión de la infraestructura formal del pensamiento, es decir, en la reflexión como explicitación conceptual de las condiciones ideológicas, sometiendo la imagen manifiesta a un riguroso examen (2017b, 38). Estos motivos son suficientes para considerar al capitalismo, junto a su homólogo, el correlacionismo, en tanto dispositivos de las ideologías «normativas» —judiciales o morales— a demoler, desarticulando el mito fenomenológico de una conciencia originaria auto-constitutiva¹¹. No se trata de describir la presentación de la

donación o la ‘apariencia de la apariencia’: para Brassier, la tarea consiste en reconocer el no-ser de lo normativo (racionalidad conceptual) como condición ontológica de la objetividad.

Esta reconexión del nihilismo con la ciencia y la teoría de la verdad proyecta, siguiendo el comentario de Meillassoux a Brassier, una versión original de la doctrina filosófica de la nada «de la que nos hemos desacostumbrado» (2018, 331). Lo compara con Bazárov, personaje en la novela *Padres e hijos* (1862) de Iván Turguénev, conocido por difundir el término latino en ruso. El nihilista originario está separado del tema nietzscheano de la muerte de Dios, emanando de la parte más radical de la Ilustración, y no del romanticismo. «Desprovisto de la melancolía del Dios muerto, el nihilismo se devuelve así a un pensamiento cuyos intereses son igualmente diferentes, con la mayor serenidad, de los de la vida» (2018, 334). El pensamiento de Brassier, decididamente intempestivo, pero oportuno en su acaecimiento, convierte el fin del mundo y la extinción futura de nuestra especie en un trascendentalismo realista diacrónico. Meillassoux, en su ensayo sobre la absoluta necesidad de la contingencia, *Después de la finitud* (2015), explora la noción de *diacronía*, señalando la discrepancia temporal entre pensamiento y ser, extendiéndose desde eventos pasados, como los enunciados ancestrales, hasta futuros posibles, como la catástrofe solar.

2. El paradigma del ruido

Cuando en inglés se habla de ruido, la palabra *noise* tiene al menos dos connotaciones usuales en el palimpsesto cultural del sentido común¹²: una *underground* y otra *mainstream*. Ambas están presentes en el lenguaje ordinario, e ilustran bien la imagen manifiesta del *ser-en-el-mundo* que, para Sellars, proporciona la atmósfera de principios y criterios con los cuales racionalizar normativamente el sentido de la imagen científica (Brassier 2017b, 33):

[1] La primera habla de un género específico, fundado en la negación del mismo (anomalía nominal). Mikhail Bakhtin mostró cómo el discurso genérico es esencial en la producción del

significado cultural de las palabras. Las nuevas categorías se van elaborando, explicando y contrastando con otras de forma continua, en un ciclo sin fin, donde, según Bakhtin, «un nuevo género intensifica la conciencia de los géneros antiguos (...) para una mejor percepción de sus posibilidades y sus límites» (1986, 229). Por eso, aunque el *noise* sea una proeza de forma anti-musical desprovista de cultura, la estética de grabación y sus técnicas de escucha o presentación les asigna, aunque los artistas ligados a estas prácticas sonoras estén en desacuerdo, un fundamento de trabajo compartido exaltando las creaciones individuales.

[2] La segunda se refiere a cómo la palabra circula en el discurso público para describir los cambios bruscos en la globalización y la fragmentación de la condición humana. El ruido está en todas partes y en ninguna. Fischer Black elabora un modelo financiero del mercado en el que el ruido contrasta con la información: «En mi modelo de la manera en que observamos el mundo, el ruido es lo que hace que nuestras observaciones sean imperfectas» (1996, 528). En estadística, la incertidumbre económica desafía la rigidez por vía de la naturaleza transgresora asociada al vocablo. La disociación dentro de la experiencia misma de los datos objetivos y los datos sensitivos responde a la pérdida de realidad colectiva, horrorizada ante la oscuridad de un concepto puramente negativo.

Dialécticamente, el ruido, en cualquiera de las dos connotaciones, tiende a ser reducido a una constante oposición, sea de la música, de la información, del silencio o de la política. Sobre esta última reducción, la tesis marxista de Jacques Attali en *Noise: The Political Economy of Music* (1977) nos ayudará a esquivar un hombre de paja más adelante. Para él, como para Brassier, el ruido materializa una fuerza subversiva, pero en este caso de resistencia social. En la década de los setentas y ochentas, este falso género poseía un rango bastante amplio, que incluía zonas anómalas entre otros subgéneros musicales como el post-punk, free jazz, folk, *musique concrète*, la composición estocástica e incluso las composiciones académicas de Stravinsky. Cuando usamos la palabra en el sentido genérico de la primera connotación, abrimos el expediente de

un abigarrado umbral de prácticas sonoras para-académicas, artísticas o contraculturales, diseñando una estética a todas luces disidente con el estado actual de las cosas (Brassier 2007, 62). Por otro lado, al referirnos a la segunda connotación, aludimos al temor a la incertidumbre rechazado por la mayoría, pero con una potencia científica que supera lo que comúnmente se cree desde un punto de vista fenomenológico.

El ruido, volviendo a la perspectiva de Attali, encarna el fundamento de la expresión humana antes de ser absorbido por el proceso cultural del capitalismo tardío, y una vez que haya sido devorado por la economía del mercado, se transforma, mediante un ritual de sacrificio, en música comercial. La queja con respecto a este «suicidio de la forma» es que falla en desencadenar al ruido de un contexto correlacional del sonido. Brassier, en orden a su proyecto, mantendría la prudencia kantiana, pero no temería en desromantizar esta perspectiva, sobre todo si tomamos en cuenta la crítica a la dialéctica sacrificial de Adorno y Horkheimer en *Nihil Unbound*. En ese pasaje ofrece una objeción a la Escuela de Frankfurt a partir del culto mimético al dinero que desemboca en la diferenciación de la naturaleza a causa de «sacrificar la espontaneidad natural subjetiva en nombre de la norma cultural objetiva» (Castro 2020, 177). Esta lectura complementa el enfoque dialéctico de la negación examinado más adelante.

Para Cécile Malaspina, filósofa francesa del ruido muy influida por el pensamiento de Brassier, existe una analogía entre las dos connotaciones, es decir, entre el *noise* como estrategia musical y el ruido como fenómeno natural —sacrificado conceptualmente a manos de la cultura—. Según ella, el puente que conecta ambas distorsiona la idea de un paradigma de innovación desarrollado a través de Gilbert Simondon: «La dinámica de tales transformaciones entre disciplinas y dominios finalmente da vida a un problema fundamental para la teoría del conocimiento, en relación con la unidad y al mismo tiempo la heterogeneidad entre las ciencias, pero también entre las prácticas culturales y científicas, en la medida en que existe una distinción tradicional entre ambas» (2012, 58). Tal distinción no es otra que la diferencia trascendental

kantiana entre intelecto y sensibilidad (conceptos e intuiciones), reinscrita por Sellars en su diagnóstico de la Modernidad.

Comentando la bifurcación diagnosticada, Brassier agrega lo siguiente: «(...) la genuina tarea filosófica, según Sellars, consistiría en alcanzar una integración estereoscópica adecuada de las imágenes manifiesta y científica, de tal modo que el lenguaje de la intencionalidad racional enriqueciera la teoría científica para lograr que esta última quede directamente vinculada a los propósitos humanos» (2017b, 34)¹³. El ruido desempeña, en la mirada de Malaspina, un paradigma de innovación intrigante en cuanto busca transformar las relaciones entre disciplinas sociales y científicas. La propuesta de esta autora encamina a integrar los aportes entre historiadores, artistas performativos, músicos, ingenieros de sonido, teóricos culturales, etc. Sin embargo, este paradigma, y por ende, la conexión entre ambas imágenes, enfrenta una amenaza debido a que la analogía transdisciplinaria resalta el riesgo de una noción potencialmente vaga del concepto de ruido, junto con la falta mínima de especificidad conceptual requerida para establecer una base teórica y experimental sólida.

3. La obsolescencia del género

«Genre is Obsolete» es un ensayo filosófico que examina la noción de género en la música comercial y aborda cuestiones más amplias sobre la naturaleza del ruido y su relación con la neurociencia contemporánea. Publicado por el filósofo británico en 2007 bajo el estandarte del *Anti-Copyright*, se erige como la fuente primaria para analizar el tema desde la perspectiva de Brassier, consagrándose un referente teórico en la discusión sobre este anti-género alérgico a la musicología, optando en su lugar por las categorizaciones para-musicales, no-musicales o post-musicales. La hipótesis de este documento entiende que la potencia subversiva del *noise* está encadenada a las condiciones socio-económicas del capitalismo. En conformidad con la intención de destruir la imagen manifiesta, el ensayo rechaza la mercantilización de la tecnología dirigiéndose a la objetivización de

la neurociencia, eliminando criterios subjetivos como la belleza o el ritmo. El ascetismo de dos actos iconoclastas (*To Live and Shave in L.A.* y *Runzelstirn & Gurgelstøck*) funge en calidad de enfoque con miras a la disolución de los géneros que prefigura el desencantamiento del mundo.

La historia de esta negación genérica, trazada por Brassier, parte de una fusión en los años ochenta, cuando el uso estratégico y la innovación musical se unieron deviniendo en un falso género para todo lo que subvierte un género establecido. Por dicho motivo, la vanguardia es inherente al *noise*, y aunque la culturización parece dividirlo según los dos grandes hemisferios con los que se suele separar al mundo socioeconómicamente (oriental y occidental), lo cierto es que tanto en el *noise continental* —europeo y estadounidense—, como en el *noise japonés*, encontramos una denuncia a «la relajación de los criterios para discriminar entre la innovación y el cliché» (2007, 63)¹⁴. [Brassier selecciona a *To Live and Shave in L.A.* (Tom Smith) y *Runzelstirn & Gurgelstøck* (Rufolf Eb.er) como arquetipos para intentar confeccionar una formalización de este pseudo-género indefinido, mientras nosotros haremos lo propio con Merzbow].

Ese hermoso ensayo, calificado así por Malaspina, ofrece un relato detallado de las orgías sónicas de Smith y Eb.er; sin embargo, al igual que ella, nos enfocaremos en el espacio conceptual del trabajo. En una entrevista sugestivamente titulada «Against an Aesthetics of Noise» (2009), complemento de la traducción al holandés del texto en cuestión, Brassier proporciona una definición que desecha cualquier aspecto estético y adelanta su crítica al capitalismo. En sus palabras: «el *noise* (...) implicaría la destitución de lo estético, particularmente en su registro trascendental poskantiano». Esta definición, a la luz de lo expuesto, arroja mayor claridad sobre la intención de, al igual que gran parte de la teoría marxista —de Attali a Matin—, contemplar el carácter subversivo del ruido, aunque no desde una perspectiva de resistencia social: el *noise* es aquello que *no* se define por *lo que es*. La consideración, bajo este rango, se debe centrar en el proceso de la normatividad negativa superando la negación genérica. Del

espacio ideológico de la estética nos deslizamos al espacio normativo de las razones.

Para iniciar este proceso, será crucial disecionar el significado de «innovación» que hasta ahora mantiene viva la expresión de una escena caracterizada por prácticas sonoras aparentemente inagotables, pero que, paradójicamente, han generado gestos estandarizados y repetitivos hasta el punto de carecer de sentido. La insipidez de la negación genérica tiene como consecuencia el absurdo nominal. Una anomalía resultante suele conducir su atractivo a un concepto que da señales de tener poca estabilidad. En esta dimensión conceptual, la concepción poco innovadora de innovación se inclina, según el criterio de Malaspina, hacia una idea moderna de progreso (2012, 61). Lo ‘nuevo’ de este enfoque se encuentra compelido a suplantarlo y descalificar lo que lo precedió, dando inicio a lo que Brassier identifica con el nombre de *dialéctica de la negación*: «El *noise* genérico está condenado a reiterar su negación abstracta del género hasta el infinito» (2007, 65).

Los dos representantes emancipadores de este enfoque, con capacidad para Brassier de subvertir esta dialéctica, son claramente Smith y Eb.er. La subversión compulsiva se basa en la «lucidez delirante» compartida por ambos. Tomando por caso sólo al segundo de ellos, tenemos que Eb.er sitúa a su proyecto, *Runzelstirn & Gurgelstøck*, bajo la tendencia del *accionismo*, y por ello sus actuaciones se pueden describir con el calificativo de *entrenamiento psicofísico*. Los sucesos notables de esta variante accionista consisten en golpear rostros y disparar escopetas: «descripciones oníricas de abyección psíquica en las que formas orgánicas e inorgánicas están sometidas a metamorfosis cancerígenas» (2007, 67). Eb.er diseña un Mickey Mouse transexual o una escolar japonesa con media cabeza, explorando nuevas posibilidades creativas más allá de las limitaciones impuestas por la convencionalidad, donde destaca la capacidad para crear obras que desafían las expectativas y que se adentran en territorios desconocidos dentro del panorama audiovisual.

A pesar de esta aparente apreciación positiva, Brassier también señala las limitaciones y los problemas que enfrenta esta anomalía genérica

en estado bruto. Cuestiona la tendencia irrevocable de estandarizar la innovación, evidenciada por la transformación del ruido en un género musical con exceso de creatividad. Malaspina describe este argumento a plenitud: «Cuando el *noise* se convierte en un género, la multitud de prácticas específicas que han contribuido a la riqueza de su sonido y han animado su atractivo recalcitrante parecen reducirse a un nombre que tiene un peso conceptual ligero, incluso ninguno en absoluto, cuando lo que dice es lo que no es: anti-convención, anti-clasificación» (2012, 60). Por lo tanto, la *anomalía nominal* y la *interferencia conceptual* derivadas de este enfoque, reciclándose de una ambigüedad estética de vanguardia avalada por la academia, y en tal medida, contraria a sus propósitos reales, fallan en mostrar el máximo potencial del ruido.

No obstante, Brassier, enfatizando el *entrenamiento psicofísico* de Eb.er y los *mundos sonoros* de Smith, llega a la idea formalizada de una ascética del ruido en línea con el minimalismo de la normatividad negativa (2013b, 185). «Las condiciones y la legitimidad de la expresión no sólo no son cuestionadas por Smith y Eb.er, sino que se alimentan en una trituradora sónica y psíquica: la ambigüedad ya no expresa una autoconciencia tímida; podría decirse que ya no está sujeta a un tic kantiano degenerado» (Malaspina 2012, 61-62). En lugar de experimentar la unidad del todo como totalidad de todas las cosas en la apercepción kantiana (*KrV*, A117), este ascetismo conduce al hiper-caos de la tesis de la absoluta contingencia defendida por el materialismo especulativo de Meillassoux¹⁵. Metafísicamente, la *imposibilidad* es «donde todas las posibilidades están presentes, incluso las más desastrosas» (2007, 65). Contra la idea de una *totalidad de las posibilidades*, equivalente a Dios en el paradigma PRE-estético de Smith, el autor de *Nihil Unbound* sostiene:

Dado que la totalidad de las posibilidades es un sinónimo de Dios, a quien debemos renunciar, la única totalidad disponible (intransigentemente secular) es la de los imposibles [*impossibles*]. Si todas las posibilidades están presentes, esto solo puede ser una totalidad de imposibles,

que alberga géneros aún no actualizados e incompatibles entre sí. (2007, 65)

A la pregunta sobre cómo evitar la regresión al infinito de la repetición genérica, la única respuesta se localiza en la intransigencia profana de los imposibles. El imperativo de actualización de la imposibilidad conduce a la ascesis de invención «forjando vínculos previamente inimaginables entre géneros actualmente inexistentes» (2007, 65). Para Malaspina, esta promesa de salida del enigma dialéctico contiene un *delirio analítico* —«literalmente mundos aparte de la dispersión de un eclecticismo posmoderno que ni está aquí ni allá y cuyo potencial transformador flaquea en una comprensión pobremente eliminativa del concepto dialéctico hegeliano de ‘Aufhebung’ como simple negación»— que difícilmente puede convencer a epistemólogos o científicos de tener «algo esencial que decir sobre la unidad combinada y la heterogeneidad de las ciencias, y de los dominios culturales y científicos en general» (2012, 62). El final de nuestro artículo pretende cubrir esa falta de conocimiento implementando el signo sin sentido.

De manera subrepticia, para concluir este desglose, el ensayo introduce la aversión fenomenológica de Brassier. Incluso en la imagen manifiesta, las composiciones de Shave y R&G conservan potencia subversiva sin postular un sujeto que experimente una experiencia estética. La consolidación del ‘yo’ en la fenomenología se logra mediante una descripción figurativa de los efectos del ruido en la conciencia, pero Malaspina apunta a la eliminación de la experiencia subjetiva incorporando categorías cognitivas inestables. La fluctuación del término entre diferentes contextos teóricos revela la falta de estabilidad conceptual, pero ella salva el paradigma con la introducción de una sutil distinción entre la «anomalía genérica» y la «normalidad del ruido» (Malaspina 2012, 70). La desorganización epistémica, entendida como la mínima probabilidad con la que el ruido se asienta entre los extremos del escepticismo absoluto y el determinismo reductivo, debe entenderse también como norma simbólica de imbricación entre las dos imágenes del *ser-en-el-mundo*.

4. La mistificación de la experiencia estética

«Genre is Obsolete» reconoce el vínculo innegable entre ruido y capitalismo¹⁶: «Los debates sobre la potencia ‘crítica’ o subversiva del *noise* se realizan en un ámbito cultural cuya relación con la economía capitalista es, al mismo tiempo, transparente y opaca» (2007, 68). A continuación, Brassier reluce la obvia participación de los factores socio-económicos, condicionados por la mercantilización de la teoría crítica, efectivamente reduciendo la ontología a los procesos políticos, y con ello, recayendo en la miopía antropomórfica de Land. No hay análisis minucioso de estos factores, agotados en términos mercantiles, «A este respecto, el género *noise* es, indudablemente, un artículo de consumo cultural, aunque de una clase especialmente enrarecida (...) Y los gestos familiares que vician la radicalidad del género se desarrollan en paralelo a las tropas reaccionarias que minan la potencia crítica de su teorización» (2007, 69).

La obra de arte y su apreciación están sujetas a las mismas ilusiones neorrománticas. En un horizonte donde la teoría crítica politizada pertenece al conservadurismo de «lo correcto» —lo bello contrapuesto a lo feo—, el examen realizado tiene como base los clichés neorromanticistas sobre el poder transformador de la experiencia estética, centrándose en los efectos corporales y psíquicos del ruido, sobresaliendo la dependencia del privilegio de la experiencia intersubjetiva o ‘yoes’. Sin mencionar directamente la obra de Attali, en definitiva los parámetros de Brassier pueden arremeter contra ella. El *noise* no tiene ningún privilegio inherentemente subversivo sobre otras prácticas ritualistas de géneros comerciales de música. Pensar que existe un trono político por producir o interpretar estas corrientes musicales disidentes equivale a enaltecer la subjetividad.

Precisamente, el *mito de la experiencia*, moldeado tanto a nivel individual como colectivo, fue consagrado por el pensamiento moderno de la burguesía temprana y sigue ejerciendo una fuerte influencia en la teoría cultural pseudo-filosófica (Brassier, 2007, 69). Tal mito

promueve la identidad narcisista, idolatrando los rasgos personales-psicológicos de una multitud compuesta por subjetividades que aspiran, cada una de ellas, a la originalidad imitando gestos de otros. Era de esperarse, dada estas características, que los filósofos correlacionistas defiendan la primacía del *cogito* en términos de conciencia individual y social. Por esta razón, constantemente el correlacionismo rechaza el diálogo con la ciencia, dirigiendo sus esfuerzos intelectuales al desenciptamiento del lenguaje metafórico de sólo un autor, ignorando el avance colectivo de los sistemas formales lógicos.

En este punto, la alianza entre capitalismo y correlacionismo parece definitiva, mutando en una forma de escepticismo fideísta que opta por la irracionalidad de los enunciados relativos. La posmodernidad, nombre propio de este proceso de culturización de la tecnología, influye en velar por una elevación a los altares de la idea de un ‘yo’ producida bajo los efectos de la figura mitológica burguesa de la experiencia. El artista vasco Mattin, en su último ensayo o ‘partitura’ (2022)¹⁷, a pesar de compartir el neorromanticismo estético de la teoría crítica marxista, defiende un punto interesante al respecto, a saber, la expansión del capitalismo mediante la invasión de zonas marginales o anómalas como el *noise*. En el prefacio de esa partitura, Brassier resalta la conceptualización tripartita de la experiencia subjetiva que ayuda a descodificar la mitología a su alrededor. Los estratos corresponden a la experiencia [1] como fenómeno neurobiológico, incrustado a un *self-model* con un sistema representacional de *world-model* —siguiendo a Metzinger—; [2] como sapiencia o cognición: el sujeto percibe espontáneamente las representaciones acorde a una ley o concepto —siguiendo a Kant y Sellars—; [3] como autoconciencia social, compuesta a modo de sistema de prácticas, creencias y normas en total contrariedad —siguiendo a Hegel y Marx—. Mientras Mattin se adentra en el tercer estrato en su estudio de la *disonancia social*, Brassier dirige su atención hacia los primeros dos estratos para explorar la *disonancia cognitiva* del concepto del ‘yo’ en el ámbito epistémico. Sugiere que la tecnología nos debe llevar a cuestionar las normas de género,

anticipando «la disolución de las formas y la estructura de la existencia social» (2007, 70).

Posibilitar los imposibles conlleva aceptar la insustancialización de la negación del género (garantía de una producción sin estereotipos) y rechazar la sustancialización de la experiencia (vestigio de la modernidad burguesa temprana). La experiencia estética está confinada en una forma ideológica que puede superarse mediante la fría sabiduría de conocer nuestras limitaciones objetivas. Una analogía asertiva debe provocar, según lo establecido, que el *noise* [1] cancele los criterios mitificadores del correlacionismo, junto a las nociones capitalistas del arte, deviniendo una anti-estética capaz de [2] someter al sujeto a una experiencia de la muerte en tercera persona, desencadenando un conocimiento sobre la afluencia caótica del cosmos.

5. Imposibilidad y la esencia del ‘ruido puro’

En la perspectiva de Brassier, el *noise* permite relaciones entre realidades hasta ahora imposibles. Malaspina desafía esta idea construyendo un paradigma alrededor de la noción de ‘campo’ desprendido de Simondon (2012, 63). Este método se extiende de las ciencias naturales —v.g. la física— a las ciencias humanas —v.g. la teoría de la *Gestalt*— resultando en una prudente analogía de la ambigua bifurcación de las imágenes científica y manifiesta¹⁸. La imposibilidad excluye un principio basado en la identidad estructural, una idea coherente con el rechazo brassierano del correlacionismo, estableciendo un nexo entre *identidad conceptual* y *diferencia no-conceptual* —«entre lo que es nuestro concepto del objeto y lo que es el objeto en sí»— (2019, 253). El objeto corresponde a la esencia metafísica, mientras el significado carece de quiddidad, por lo tanto, la representación del mismo proviene del reconocimiento de una distinción radical entre concepto y ser. Considerando estos puntos clave del realismo trascendental, el *Japa-noise* [ジャパノイズ]¹⁹ emerge como materialización de la analogía desolladora que ilustra el posible acceso a la estructura de la realidad a

través de una semiótica carente de sentido. Esta semiótica logra extraer índices inteligibles de un mundo que no fue diseñado para ser inteligible, es decir, originalmente no infundado de significado (2019, 235-234). Anticipamos que, en lugar de preservar la imagen manifiesta, la transición analógica tiene como objetivo desafiarla por completo siguiendo el designio brassierano.

Por consiguiente, nos proponemos cuestionar la premisa estética, arraigada profundamente en la cultura, que equipara horror y ruido al asociar ambos con aspectos oscuros y negativos del cosmos. Desafiando esta premisa, al usar a Masami Akita (Merzbow) como paradigma, buscamos demostrar que el ruido es, ciertamente, esas cosas mencionadas, pero también algo *en sí mismo*. Aceptar este enunciado nos acerca a la comprensión normativa del no-ser elaborada por Brassier. Según esta perspectiva, el *noise*, al negar su propia existencia, expulsa todo *lo que es* y acepta *lo que no es*. Es decir, se convierte en una estructura indefinida que, siguiendo el criterio de imposibilidad hasta sus últimas consecuencias, logra alcanzar lo que correlacionadamente parece imposible: la trascendencia del pensamiento a través de la inmanencia, asegurando la independencia del puro ruido y abriendo la posibilidad de la desencarnación y posterior aniquilamiento de la humanidad.

Para Brassier, siguiendo de cerca a Sellars, la importancia elemental de la imagen manifiesta es normativa y no ontológica: «más que catalogar un conjunto de elementos ontológicos indispensables que deberíamos esforzarnos por preservar de la reducción científica, lo que hace es indexar el conjunto de agentes racionales» (2017b, 33). El valor normativo se encuentra depositado en el marco de condiciones que vuelve inteligible el discurso entre humanos. En nuestra mente cala hondo las relaciones simbólicas entre las masas sonoras y la oscuridad amorfa. El color negro se fusiona con el ruido en la conciencia colectiva, revelando un nuevo nihilismo con potencial alegórico masivo (Cantazolla, 2015). Antes de alcanzar la ‘integración estereoscópica’ de las dos imágenes, punto de convergencia en que la intencionalidad racional del lenguaje enriquece la teoría científica tomando partida de ésta, hay

que alejarse del componente fenomenológico culturalmente atribuido a este fenómeno.

La elección de Merzbow se justifica desde múltiples orientaciones. Paul Hegarty habla de él a manera del padrino y maestro del ruido, sometiendo al escucha a una participación violenta entregada a la fantasía del exceso, la muerte y el erotismo, concibiendo el *harsh noise* —etiqueta genérica del trabajo de este japonés— como forma radical de éxtasis (2007, 155). Con Akita hay una actualización de la imposibilidad a través de una noción extrema de transgresión macabra. En la primera etapa de este activista encontramos un conocimiento de la perversión, distanciándose del ‘yo’, apoyado gráficamente con técnicas de sometimiento sexual (BDSM); mientras en la segunda etapa, aunque persiste un compromiso con el erotismo, se aleja de la violencia explícita para apelar a la austeridad por medio del veganismo. Ambas lo perfilan como adversario del mito de la experiencia. A continuación desglosaremos cada aspecto con relación a nuestro trabajo.

a. Excesividad, extremismo y erótica

En corto, el interés de Merzbow por el erotismo, y en especial el BDSM de estilo japonés, conocido como shibari [縛り] o kinbaku [緊縛], consiste en alcanzar la fragmentación subjetiva y la desencarnación total. Eugene Thacker, quien conoce muy bien el trabajo de Akita, ha escrito el estimulante artículo «Bataille/Body/Noise: Notes Towards a Techno-Erotics». Ahí expone el simbolismo de álbumes como *Veneerology* (1994) y *Music for Bondage Performance* (1991), en los cuales los elementos ritualistas, con referencia al suicidio, el sexo no-reproductivo, la enfermedad o el asesinato son explícitos. En palabras del propio autor, en este rompimiento violento de los cánones culturales occidentales, hay un acontecimiento «tomado como un movimiento de plenitud que se entrega a la expiación y desintegración: un evento abordado como extático y erótico» (Thacker 1997, 64). La hipersexualidad de estos trabajos quiere actualizar la imposibilidad de la muerte como experiencia del exceso en el que se diluye el ‘yo’. De tal manera,

la propagación sadomasoquista del ruido japonés incita un proceso inverso al de la fetichización de las personalidades, y en esa mezcla desmedida de los extremos, Hegarty ubica una conexión entre aquel y el método de meditación elaborado por Georges Bataille, quien buscaba una mediación «entre nosotros como individuos y nosotros como epifenómenos del desgaste universal de la materia en medio de la nada» (Hegarty 2015, 96). Merzbow, durante los años noventas, comparte una tendencia hacia el descontrol mórbido, la violación de las normas sociales y el surrealismo psicodélico que nos lleva, al igual que el autor de la *Somme athéologique*, a equivaler transgresión y muerte.

El ruido acerca extáticamente la muerte, pero no obligatoriamente se regocija en la experiencia interna encarnada, habitando así el espacio externo entre *eros* y *thanatos*. Si lo erótico implica la desencarnación, entonces el ruido debe, por necesidad, anunciar la muerte. Rememorando el concepto de *cadáver*, según Bataille, este «atestigua una violencia que no destruye a un sólo hombre sino a todos los hombres al final» (Hegarty 2015). Así dicho, el *Japanoise* provoca la destrucción no solo de la música: extingue también al sujeto oyente. Para Thacker, la muerte como desencarnación experimenta la experiencia del exceso, donde la pura masa sónica obliga a la persona a expandirse hacia regiones donde el pensamiento está ausente (1997, 63). Tomando por caso los dos lanzamientos de Merzbow anteriormente mencionados, *Music for Bondage Performance* funciona a través de su control sonoro, y *Veneerology* a través de su exceso sonoro, pero ambos abordan el éxtasis: la sobriedad del primero evoca una muerte del ego llena de dicha a través del cuerpo de una mujer atada, mientras que la abrumadora bullicia del segundo obliga al oyente a experimentar la muerte del ego por sí misma.



Merzbow – Electroknots Parts 1 & 2 (1995, Vinyl).

Empero: «¿Dónde o cómo se delimita o marca algo llamado la experiencia del ruido o del erotismo?» (Thacker 1997, 63). En caso de que aceptemos el acontecimiento erótico como desencarnación excesiva de cualquier característica definitoria límite, esto no parece ser un problema vital hasta que nos percatamos que, efectivamente, la implementación pornográfica del *Japanoise* y su visualización de las ataduras pueden ser reducidas a una metáfora en favor del correlacionismo, pues el *shibari/kinbaku* exige aún la presencia de un testigo para concretar el sometimiento. La solución de Thacker a nuestro problema apuntaría hacia una performatividad que revela una difuminada expresión correlacionista de la ontología de Akita, resaltada también por Hegarty: «la materia no es algo en el mundo (o el mundo mismo) separado del sujeto» (2002, 198). A simple vista, alegóricamente hablando, se podría decir que el drama de esta seducción concluye metaforizando el encarnamiento del pensamiento a las condiciones trascendentales de conocimiento, reemplazando las fibras de las cuerdas por cadenas subjetivistas.

Peor aún, la consecuencia inmediata de esta metáfora nos desliza sin sutileza a una muestra de cómo el capitalismo axiomatiza la estética, devorando cualquier intento contra-cultural disidente con sus dinámicas internas. Al respecto del uso despiadado de la inmovilización sexual de Merzbow, Toshiji Mikawa con cierto tono moralista apoya esta preocupación al prevenir que esta imagen anarquista del *noise* «debería evocar algún tipo de tortura; después, el estar expuesto a estos sonidos transforma esa sensación en placer; y esta idea se relaciona con las imágenes que sugieren a las víctimas; por lo tanto, se puede afirmar que, independientemente de la diversidad de las obras incluidas, las imágenes añaden un contexto a estas compilaciones, ejerciendo influencia sobre las mentes de sus compradores» (2002, 43). Eludir estas objeciones implica posicionarse desde el punto de vista del objeto. En la monografía de Jeremy Corral, *Japanoise. Extrémismes & Entropie* (2020), el último capítulo dedicado a Merzbow describe el desordenamiento del mundo incitado por su mezcla de psicodelia y dadaísmo. Este enfoque aspira a una

idea metafísica de «nueva totalidad no categórica», donde la impermanencia en constante actualización de Akita implica una analogía entrópica de la cibernética, desarrollada en la siguiente sección, y compatible con la noción brassieriana de imposibilidad.

b. La *tanatosis* del concepto

Thacker ha elaborado una trilogía en la que, desde el primer volumen, considera el horror en sí mismo (2015, 16). Las ideas oscuras de absoluta desolación que emergen de su pesimismo cósmico le permiten comprender la pureza del ruido, trayendo a colación a Keiji Hano, otro jinete del *Japanoise*, por la total negrura expuesta en el álbum *So, Black is Myself* (1997). Este trabajo es «un recordatorio de la negación metafísica que también está en el centro del *black metal*, como si el *nihil negativum* schopenhaueriano se hiciera forma musical, finalmente negándose a sí mismo en una especie de anti-forma musical» (2015, 33). Tal como se estableció en la tabla kantiana de la nada, de la que Schopenhauer se inspira, el *nihil negativum* se define como «un objeto vacío sin concepto» [*Leerer Gegenstand ohne Begriff*] (*KrV*, B349). Ya no se trata de la simple negación de una cualidad: Kant enlaza esta cuarta definición con la imposibilidad de la nihilización supresora de lo posible.

El problema de un objeto sin concepto para el correlacionismo poskantiano, dicho con Brassier, radica en que compromete la subordinación dogmática de la diferencia extra-conceptual entre concepto-objeto, asumiendo la premisa tautológica oculta de toda lógica correlacionista: «uno no puede pensar o percibir algo sin pensarlo o percibirlo». (2019, 256). La confusión entre cosas concebidas y objetos físicos nos arrastra a una conclusión no tautológica escandalosa para la normatividad negativa: «No se puede concebir una realidad independiente de la mente sin concebirla. Por ello, no se puede concebir una realidad independiente de la mente» (2019, 261). Al no distinguir entre la independencia de la mente y la independencia del concepto respecto a ésta, caemos en una falsa equivalencia entre significado y mundo.

La imposibilidad permite pensar esa independencia contrariando el eclecticismo posmoderno y afirmando unitariamente la posibilidad de la experiencia extática de la muerte como expresión en el ruido, junto su retorno a la oscuridad nihilista de la nada absoluta en contra del programa cultural de los valores relativos. *To Live and Shave in L.A.* y *Runzelstirn & Gurgelstock*, por su ligamen inextricable con una teoría de la concepción, no logran evadir las objeciones, un hecho tal vez acorde con esta declaración de Jibiki Yuchi: «el *noise* europeo es conceptual y lógico, mientras que el japonés carece de sentido» (Hegarty 2007, 195-196). Para que la analogía resulte realista, este exceso de ruido negro tampoco puede ser considerado fenomenológicamente a manera de saturación. Brassier ataca la idea de ‘apariencia’ en sentido fenomenológico por albergar una circularidad inherente en los términos concomitantes de la primera persona —asunto constatable en el axioma fundacional de la fenomenología husserliana, e incluso en el *Dasein* de Heidegger— (2017b, 69). Las cosas no se nos dan ‘como son’ cuando nos aparecen. Poetizar la ontología, gesto de varios fenomenólogos, para el realismo trascendental, sería tan absurdo como politizar la epistemología. Al entablar un estrecho vínculo con la hermenéutica literaria, la dimensión originaria no-proposicional del significado viola todas las normas minimalistas del inferencialismo: «De ahí que la fenomenología recurra en todo momento a la ayuda del lenguaje figurativo para llevar a cabo su tarea descriptiva» (2017b, 71).

Únicamente apelando al enfoque objetivo terciopersonal es que, para Brassier, podemos tener acceso a un examen libre del empobrecimiento lingüístico de la fenomenología. El vínculo debe establecerse ahora «entre la voluntad de saber y la voluntad de nada» (2017b, 19). La desmantelación conceptual del uso ordinario del ruido nos lleva a un criterio transformativo de un enfoque que parece alcanzar cierta pureza negando los orígenes y limitaciones del lenguaje. Merzbow somete a terceros sin misericordia a trances inducidos psicodélicamente por el residuo existencial de la muerte en experiencias desmedidas que nos empujan a una sensación de vacío. Pero esta posibilidad funesta no es

reducible a una forma de producción del narcisismo voluntario, tampoco a una metáfora. El imperativo de los imposibles conduce, recordamos otra vez, a una ascética de invención perpetua que se esfuerza por impedir el paso a los pastiches dirigiéndose a lo real.

La ascesis de creación es un asunto que Akita ha llevado a la práctica, evitando la repetición genérica con ella, al punto que su disciplina vegana es incompatible con las dinámicas de consumo, y concordante con el minimalismo de la normatividad negativa (el formalismo de la negación ontológica del ser). [De hecho, el activismo por los derechos animales de Merzbow lo lleva a abogar por una *Ilustración alimentaria*, donde se considere éticamente justificado rechazar una dieta basada en el consumo de animales muertos. Para él, esta elección representa un acto de intervención destinado a detener el egoísmo humano].

Hay un abismo en la analogía entre capitalismo y ruido: este no es ‘como’ aquel, y en tal medida, no debe ser presentado como un fenómeno sublime o ininteligible pese a su oscuridad conceptual. La disciplina aplicada a la potencia desorganizadora del *noise* atenta contra «la ‘experiencia estética’ como un nuevo tipo de paradigma cognitivo en el que lo moderno (poscartesiano) superaría la ‘brecha’ entre saber y sentir» (Brassier, 2009). No hay ninguna ‘estética del ruido’, pues la filosofía del arte se agota en las capacidades autoorganizativas del capital, perturbada por la incomprensibilidad de las interferencias destinadas a un receptor vacío homologable con el nemocentrismo de Metzinger²⁰.

De aquí que el filósofo británico simpatice con el neurocientífico alemán: el trabajo de los dos se interesa por los temas limpios de experiencia subjetiva, o sea, apuntando a una teoría sin persona: la objetivación de la experiencia generaría sujetos desinteresados que se entienden a sí mismos como nulos y sin lugar. La discografía de Merzbow, junto con sus actuaciones en vivo, se convierten en un aparato del análisis multinivel que busca desmitificar la percepción común del ruido, desafiando las políticas neoliberales de sistemas autoorganizadores y la tendencia a idealizar la indeterminación en el arte contemporáneo. A la espera de la publicación del

ansiado trabajo de Inigo Wilkins, *Irreversible Noise* (Urbanomic, 2024), cabe pensar que las capas de pulsaciones, oscilaciones y explosiones en las grabaciones de Akita muestran, citando la reseña de Brassier a este libro en la web de la editorial, «cómo es precisamente la comprensión conceptual del ruido como una restricción inteligible lo que puede transformar la estructura de la experiencia de manera más efectiva que la simple equiparación del ruido con la falta de inteligibilidad».

6. Negatividad, cibernética y formalización

En lo siguiente, prefiriendo una explicación minimalista de la normatividad, dando lugar a un nihilismo austero, sobre la mistificación de las tendencias fetichistas de la complejidad, disfrazadas bajo la máscara de la experiencia, conjugaremos el uso positivo del ruido en la cibernética y en la crítica de la filosofía moderna. Esta estrategia puede ser vista como un refinamiento de la analogía, reemplazando la imagen superficial por una dimensión cognitiva que Malaspina exploró en su monografía *An Epistemology of Noise* (2018) —con prólogo a cargo de Brassier— al resaltar el papel constitutivo del ruido en la formación del conocimiento científico.

Analizando los postulados decisivos de las clásicas obras *Cybernetics* (1948) de Norbert Wiener y *Mathematical Theory of Communication* (1964) de Claude Shannon, uno el padre de la cibernética, y el otro de la teoría de la información, Malaspina llega a la expresión matemática formalizada de la neguentropía —negación de la entropía²¹— $[H = - \sum p_i \log p_i]$, y con ella, a la conclusión de que: «La fidelidad a la fórmula matemática muestra que la necesidad de interpretar y traducir conceptos matemáticos en un discurso general se convierte en una fuente de lo que podemos llamar ‘ruido epistemológico’» (2018, 69). Introduciendo este criterio ya no genérico del ruido, constatamos que en la teoría sistémica se descarta cualquier intento de sabiduría causal (necesidad absoluta), y se presupone

un conocimiento derivado de la formalización matemática de la incertidumbre (absoluta contingencia). En este contexto, el ruido adquiere un valor epistémico al considerarse como la manifestación de nuestro desconocimiento sobre un sistema y, por ende, sobre su dinámica futura. Esto implica descartar cualquier connotación dogmática del determinismo probabilístico junto a cualquier incidencia del sujeto en el mundo estadístico.

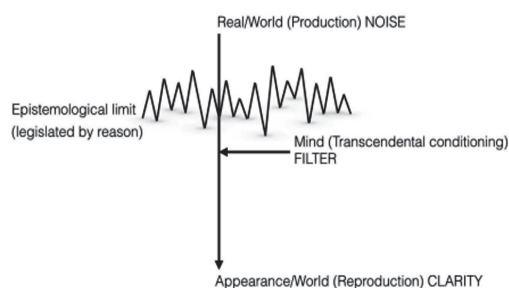
Land, en «Kant, Capital and Prohibition of Incest», uno de sus primeros ensayos, evidencia la paradoja a la que conduce la noción básica de la operación cognitiva de la Ilustración romántica (el 'yo'):

[La Modernidad] vive en una relación profunda e inquieta con un exterior que la atrae y repele, una relación que resuelve precariamente dentro de sí misma desde una posición de dominio unilateral. (...) La paradoja de la Ilustración, entonces, es un intento de establecer una relación estable con lo radicalmente otro, pues en la medida en que el otro está rígidamente posicionado dentro de una relación, ya no es completamente otro. Si antes de encontrar lo otro ya sabemos cuál será su relación con noso-

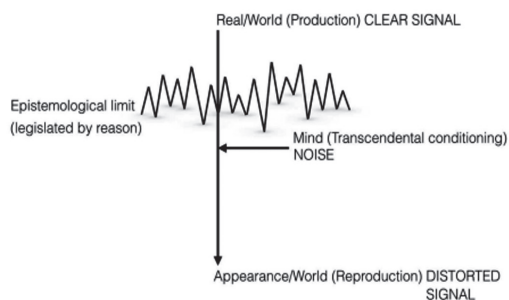
tros, lo hemos borrado de antemano. Esta agresiva absurdidad lógica (la absurdidad de la lógica misma) alcanza su cenit en la filosofía de Kant, cuyo problema fundamental era encontrar una explicación para la posibilidad de lo que él llamó 'conocimiento sintético a priori', que es un conocimiento que se nos da de antemano y, sin embargo, agrega a lo que sabemos. (2012, 64)

Amy Ireland, la artista experimental mejor conocida por ser la autora de *Xenofeminism Manifesto: A Politics for Alienation* (2018)²², diagrama de manera peculiarmente brillante los elementos en discusión, y reclama la forma en que Land pronunció, casi quince años antes del surgimiento de la palabra correlacionismo, la condición ontológica fundamental de los modernos románticos: el exterior debe pasar por el interior. Ella insiste en que el uso de la cibernética para articular relaciones complejas entre elementos tanto internos como externos de un sistema, alcanza a explicar la cognición kantiana desde la posición del sujeto humano y desde el punto de vista del objeto no-humano, empleando al ruido como criterio mediador:

I. Inside Out



II. Outside In



La ventaja de transcribir descripciones filosóficas de la conciencia a un registro cibernético, siguiendo a Ireland, permite movernos de una estructura trascendental a una inmanente, y así intercambiar posiciones con los observadores. «Por lo tanto, la cibernética nos aporta un punto de vista desde el cual examinar nuestra propia experiencia desde la posición tanto del humano como del no-humano, retornando efectivamente al descentrado punto de vista copernicano astutamente cooptado por la filosofía kantiana» (2016, 221). Así las cosas, mirando desde adentro hacia afuera, el condicionamiento trascendental de la experiencia brinda claridad, mientras desde afuera hacia adentro, el condicionamiento trascendental de la experiencia es en sí mismo un ruido que degrada los modos internos de aprehensión. Lo que para el observador como sujeto es claridad, para el observador como objeto es ruido. La 'objetividad' de la experiencia intersubjetiva se puede entender como interferencia en una señal primaria que proviene más allá de lo humano: del mundo inexperimentable de las cosas en sí mismas. Del espacio normativo de las razones pasamos al vacío estelar del cosmos.

Aquí Merzbow, junto a «la negación de las categorías genéricas ejemplificada por Shave y Runzelstirn» conllevan «una carga cognitiva que nos invita a adoptar la erradicación de la experiencia, como una oportunidad para remodelar la relación entre los factores sociales, psicológicos y neurobiológicos en la determinación de la cultura» (Brassier 2007, 70). El *Selbsmodelle* de Metzinger aporta, siguiendo a Brassier, los elementos para que con una «subversión de muestra autoconciencia fenomenológica, se da una subversión de nosotros mismos como *yoes*» (2017b, 75). El punto de vista terciopersonal científico de la nada, bajo la objetivación de los fenómenos, nos encamina hacia una comprensión del pensamiento de Brassier como una historia de la filosofía concebida en términos de la evolución impersonal y colectiva del pensamiento, construido según una mirada sin lugar ni momento. Siguiendo el diagrama, la Modernidad adentro-afuera es romántica y la afuera-adentro es ruidosa.

7. Metafísica de la extinción

El ruido sin significado o finalidad es revolucionario en cuanto no apoya nada ni a nadie.

Mattin, Tesis V sobre el ruido

En un manuscrito de la primera etapa de Brassier²³, fuertemente influida por la no-filosofía de Francois Laruelle, exclama: «Los filósofos están familiarizados con la razón, pero solo hasta ahora empiezan a descubrir la inteligencia. Presagiada por la iluminación oscura de la Ilustración, la inteligencia culmina en el delirio de la suficiencia de la razón.» Consecuentemente, despliega los dos vectores de investigación que exhortan a la inteligencia: [1] el cognitivismo, un enfoque desde abajo; y [2] la hiperespeculación, que exhuma desde lo alto. Cuando se considera la disolución científica de un nómeno indescifrable dentro de los límites de lo inteligible como objeto de conocimiento, el ruido epistemológico de la cibernética le da peso a su reverso en la imagen manifiesta desafiando las condiciones de producción narcisista. Esta dinámica nos permite comprender más profundamente los aspectos nihilistas del realismo trascendental cuando el pensamiento se enfrenta a su propia ausencia, es decir, cuando no queda rastro de la mente humana debido a su aniquilación.

La extinción, como desenlace del proyecto brassierano, no pertenece al orden de la experiencia, pero sí mantiene su espectro en una dimensión trascendental no idealista. Aunque con una promesa metafísica de fondo, procurando coincidir con la objetivación externa del pensamiento, la discusión sigue estando anclada en el sentido del ser: «A este respecto, es precisamente la extinción del significado lo que despeja el camino para la inteligibilidad de la extinción (...) La anulación del sentido, del propósito y de la posibilidad señala el punto en el que el 'horror' concomitante tanto con la imposibilidad de ser como de no-ser se vuelve inteligible» (2017b, 435). En vista de que la cita anterior se encuentra en el párrafo final de *Nihil*

Unbound, no sorprende que «That Which is Not» —un artículo dedicado a la exposición de Platón sobre el entrelazamiento del ser y el no-ser en el pensamiento acerca de *lo que es* aplicando la teoría inferencialista de Brandom— sea la secuela de ese libro.

En su obra prima²⁴, Brassier ya resaltaba los privilegios de la racionalidad conceptual deteniéndose ante la necesidad del pensamiento por lo negativo, en la medida que pensar es conectar y desconectar conceptos de acuerdo a las propiedades de inferencia. Los conceptos, dicho así, tienen una función decisiva en la restauración del puente epistemológico-metafísico, en la medida que gobiernan la percepción y la acción. *Aquello que no es*, es la insustancialidad propia de la forma inteligible del devenir sensible, y en tanto tal, el nihilismo de este filósofo británico se cataloga a sí mismo como posnietzscheano, ya que si se reduce la verdad a la apariencia, como ocurre en la relativización alética de Nietzsche, no se puede reconocer lo que se niega tan siquiera semánticamente, conduciendo a la estetización de la ontología que renuncia a la pregunta por la verdad en favor de la política.

La contención del libro demuestra que el nihilismo no es la negación de la verdad: es la verdad de la negación, y como tal, denota su potencia transformativa al interconectar negatividad e inteligibilidad. Una profundización minimalista semejante expande el realismo trascendental, en oposición a la metafísica dogmática y cualquier corolario correlacionista del ‘mito de lo dado’²⁵, hasta alcanzar un conocimiento de la realidad independiente de lo que se manifiesta en la experiencia. Este acceso, por supuesto, no será directo, toda vez que la mediación es construida. Para Brassier, inmerso en el sistema filosófico de Sellars, la realidad es un ‘puro proceso’ [*pure process*], homologable según nuestra analogía al ruido, donde la ciencia extrae su conocimiento combinando lo que es *en-sí* y *para-nosotros* a través del no-ser como norma del lenguaje formalizado vacío de sentido.

Una vez se conciba la pertinencia ontológica de esa normatividad, la extinción no sólo representa el destino inevitable del significado,

pues también es una realidad indescriptible que ya ha tenido lugar: la muerte absoluta es una condición previa a la aparición del sentido. El nihilismo es la consecuencia natural de la afirmación de que existe una realidad independiente de la mente. Según Brassier, el correlacionismo implica el intento de postular una relación o vínculo preexistente entre el mundo y nuestra aprehensión subjetiva de él para asegurar que el significado sea una característica indisociable de la experiencia. El proyecto nihilista brassieriano equivale, como se ha insistido en señalar, a una crítica radical de ese intento de entronizar un mito.

El desmantelamiento de la Ilustración romántica coloca a Brassier en una posición cercana a Meillassoux. Sin embargo, Brassier sostiene que la crítica de Meillassoux al sincronismo del tiempo fundamentada en la *ancestralidad* carece de suficiente fuerza para refutar los argumentos del correlacionista. Añade una dimensión más radical al diacronismo diagnosticando un síntoma decisivo de la *posteridad*, a saber, la catástrofe solar²⁶. El pensamiento de la extinción destruye efectivamente el locus del correlacionismo augurando «una aniquilación física que niega la diferencia entre mente y mundo» (2007, 420). Brassier mantiene que la negatividad no dialéctica de lo real alberga una negatividad positiva, similar al papel que juega el ruido en la cibernética, capaz de efectuar una ‘intervención quirúrgica’ y transformar la capacidad del pensamiento para pensar de acuerdo al ser-nada en una posibilidad aniquiladora.

Debido a este potencial destructivo, el pensamiento de la extinción funciona no sólo como base para un realismo trascendental, sino también como justificación filosófica de un nihilismo minimalista. En cualquier caso, se delata el interés del filósofo británico por conservar la dimensión cúlmine de la doctrina kantiana, al punto que para este autor no hay cabida para omitir la destrucción de la metafísica tradicional emprendida por Kant, siendo tal desestimación del dogmatismo la condición ineludible para filosofar.

a. El sonido vacío del abismo

Desde los griegos ha existido la preocupación sobre la dificultad de pensar lo que hay en la ausencia de pensamiento. Un realista no-ingenuo que afirme la adecuación escolástica entre realidad objetiva y realidad formal debe tener muy presente las condiciones impuestas por el criticismo si no quiere recaer en dogmas. Brassier toma ese riesgo con mucha cautela cuando trata de vincular la filosofía —definida por él como «autoconciencia de la teoría»— a la extinción para volver trascendentalmente comensurable el *en-sí*: «Esta vinculación coincide con la objetivación del pensamiento entendida como la adecuación sin correspondencia entre la realidad objetiva de la extinción y el conocimiento subjetivo del trauma al que da lugar» (2017b, 435-435).

La anulación del sentido impulsada por el *factum* de la realidad traumática de la extinción no tiene solamente un carácter privativo: genera ganancia inteligible explícita. Retornando a la epistemología del ruido construida por Malaspina, el exceso producto de la escisión de la pulsión de muerte de la que habla Brassier, incitada a la exterioridad propia del ser-nada en los trabajos de Merzbow, no puede ser localizada en ninguna parte: «La descontracción no es un punto de partida neguentrópico al que se pueda regresar ni un final de recorrido hacia el que uno pueda apresurarse. Su realidad (...) expresa la identidad de la indiferencia entrópica y la diferencia neguentrópica, una identidad que se da al pensamiento como la realidad objetiva que ya lo determina» (2017b, 434-435). Pero, emerge la duda de cómo constatar una *identidad no-diferencial descorrelacionada*, es decir, aquellas marcas de la desaparición humana. En corto: ¿cómo podemos pensar un signo sin significado?

El comentario de Thacker a la variación de la misantropía brassierista aclara el panorama: «La extinción es más que un problema de pensamiento: es un problema para el pensamiento mismo. Es tanto un problema científico como existencial» (2018, 154). La extinción, al ser presentada desde una perspectiva científica que delimita y define los límites del pensamiento, trasciende la

fabricación de una experiencia subjetiva interior. Más allá de ser una conciencia intencional que interactúa de manera selectiva con el mundo exterior, la extinción impulsa al pensamiento a proyectarse más allá de sí mismo. El sol morirá, las especies se extinguirán, Pero, ¿la razón y el pensamiento son algo exclusivamente humano?

El pensamiento (inteligencia) y la humanidad (razón) deben ser, por lo tanto, esferas divergentes. «Si seguimos esto hasta su última consecuencia, la Ilustración afirmativa del encantamiento conduce a una Ilustración negativa del desencanto» (Thacker 2018, 156). La fascinación por la naturaleza, la vida y el cosmos que engendran las ciencias también tiene un lado oscuro, un *desencantamiento del mundo* que reduce la autovaloración humana (incluyendo las pretensiones totalizadoras de las ciencias) a un acto de auto-nulificación. Cuando Thacker habla de la recepción por parte de la NASA de transmisiones de un sonido cósmico inesperado e inexplicable —ruido puro—, apunta al desconocimiento del origen de estas frecuencias que ni las supernovas son capaces de generar²⁷. En términos muy en sintonía con las ideas de Brassier, agrega que este sonido es «pura nada, una presencia que sólo afirma su ausencia» (2019, 89). Un acontecimiento de estas proporciones es un claro recordatorio de lo ínfimo de nuestra conciencia con relación al «Gran Afuera». Brassier, si es un pensador de la Ilustración, es del tipo de Ilustración negativa, para la cual la extinción de todo pensamiento se convierte en el punto de partida del filosofar, no en su fin, por lo tanto, seguir su filosofía válida reflexionar en torno a tal vestigio descendente del ruido.

b. Descorrelacionando el ruido

La respuesta a la incógnita de cómo pensar un signo sin significado estriba en la cancelación del correlacionismo, es decir, cuanta forma de desabsolutización del pensamiento replegado sobre sí exista (Meillassoux 2022, 44). Afirmar la independencia de una realidad externa implica la existencia de un absoluto. El materialismo especulativo, nombre que recibe el sistema filosófico del autor de *Después de la finitud*,

confronta el dilema poskantiano al respecto de la primacía de la relación sobre la inteligibilidad del nómeno formulando el *principio de factualidad* (Brassier 2017b, 136). De este principio se derivan tres figuras, dos ónticas y una ontológica: [1] el principio de no-contradicción entificado, [2] la necesidad del ‘hay’ de todo lo contingente y [3] la intotalización. A pesar de que Brassier explique la extinción sin abandonar la dimensión trascendental, abarcando la querella correlacionista desde un punto de vista diferente al de Meillassoux —evadiendo sus principales preocupaciones—, la última figura derivada del principio de factualidad, haciendo uso del transfinito cantoriano, concuerda con un acceso de correspondencia a la estructura misma de lo posible, además de fortalecer la imposibilidad, estableciendo una diacronía real entre el ruido y la matemática en tanto manifestaciones de la contingencia bruta.

Gran parte de lo que aparece en el propio proyecto nihilista de Brassier debe interpretarse como un complemento muy necesario al núcleo básico de la consigna principal de Meillassoux, es decir, al intento de salir de nosotros mismos, de comprender el *en-sí* y de conocer lo que es, ya sea que estemos presentes o no (2015, 27-28)²⁸. James Whitehead, mejor conocido como JLIAT, aceptó el reto de diacronizar ruido y matemática desde el materialismo especulativo. Utilizando principios básicos de la cibernética, consigue una noción básica de ‘identidad’ exigida para re-examinar objetivamente los términos disputados en la ontología del sonido.

En resumen, la definición minimalista de identidad a la que llega el teórico de la música es la siguiente: una cosa es idéntica a sí misma si su negación, al sumarse, no deja nada [=0] (Whitehead 2014, 16). Bajo estas coordenadas, el silencio sería un ejemplo fenomenológico del correlacionismo musical de la teoría de John Cage. El silencio para Cage, dice JLIAT, es una imposibilidad para nosotros, pero no una imposibilidad en sí. Dicho en estas palabras, Cage sería un correlacionista débil, fusionando los elementos con nuestra percepción de la experiencia subjetiva (2014, 22-23). Mattin se opondría a esta aseveración, pues para el vasco, la genealogía del sonido en sí mismo tiene como punto de partida

a Cage, quien conjura un enfoque inclusivo del ruido despolitizando las prácticas sonoras debido a su naturalismo materialista que se impone por encima de la sociabilidad o los mecanismos de poder (2022, 22). En cualquier dirección, esta propuesta teórica acepta el ruido radicalizando su espectro al aniquilar metafísicamente el sonido perceptible en favor de un sonido indiferenciado, convirtiéndolo en el signo del trauma del *en-sí*.

El ruido acaba la correlación, según esta interpretación de Whitehead. Un materialista especulativo podría aceptar que no es en absoluto contradictorio postular un momento en un futuro lejano donde ninguna partícula vibra y la energía esté en su estado más bajo, por lo que no podría ocurrir ningún proceso, generando un silencio de facto, aproximándose al cero absoluto. No podemos percibir la no-percepción, luego, no podremos percibir nunca estos silencios; así pues, podemos pensar en el ruido fuera de la correlación. Un realista como Brassier, siguiendo lo dicho en la entrevista «Against an Aesthetic of Noise», matizaría esta postura, aceptando de lleno un futuro sin proceso. En la intervención acota: «Apoyo un ‘realismo trascendental’ según el cual la ciencia conoce lo real, pero la naturaleza de este ‘real’ no es estrictamente objetivable. La idea básica es que conocemos lo real a través de los objetos, pero que lo real en sí mismo no es un objeto» (2009). La dificultad no consiste en otra cosa que en aceptar, desde el ámbito de nuestra experiencia actual, lo que sería la negación de la existencia que afirmamos ordinariamente. Pero, más allá de cualquier reducción naturalista de la objetividad científica, esta tesis nos direcciona al punto de partida de su combinación única entre anti-humanismo y especulación que exige una prueba que nos introduzca en la estructura de la experiencia humana integrando la certeza de la cosmovisión nihilista.

A propósito de Meillassoux —quien recibe la acusación de idealista por parte de Brassier—, en una depuración de los principales elementos malentendidos de la especulación factual, éste introduce el *signo desprovisto de significado* o *signo sin sentido*, perteneciente a todo ‘conjunto’. Lo designa como «el puro y simple signo que se refiere a sí mismo» (2022, 77). En teoría de

conjuntos, el conjunto vacío $[\emptyset]$ está incluido en todo conjunto potencia: un conjunto de cardinalidad uno ($A = \{x\}$) arroja un conjunto de cardinalidad dos ($P(A) = \{\emptyset, x\}$). Esto lleva a Badiou a afirmar que el ser es igual a la nada (Castro 2020, 181), evidenciando el influjo de su pensamiento en las filosofías de Meillassoux y Brassier.

La axiomática formal, de la que la cibernética y la teoría de la información se nutren, no empieza con ninguna definición inicial. Los axiomas postulan las relaciones entre términos no definidos por ellos. Un conjunto, entonces, emana un signo desprovisto de sentido y de cualquier referencia. El significado de este tipo de signos, envueltos en arbitrariedad, es para Meillassoux el de ser una marca iterable, distinguiendo la iteración, o sea, la *recurrencia no-diferencial ilimitada*, de la repetición, es decir, la *recurrencia finita de la diferencia*. Agrega: «no puedo racionalmente dar cuenta del pensamiento iterativo del signo a través de ningún concepto» (2022, 90). El enigma sobre por qué un signo vacío posee la propiedad de producir una serie ilimitada de recodificaciones posibles del sentido, tiene para Meillassoux consuelo en las marcas empíricas semejantes —de dos tipos: [1] la similaridad sensible y [2] la identidad iterativa— que nos conectan con la forma sin necesidad en sí misma de la contingencia del significado en un régimen de lo mismo. La ontología del signo vacío, cuyo valor especulativo son los conjuntos matemáticos o multiplicidades puras, aspira a consolidar una tesis sobre la relación entre la filosofía y los lenguajes formales: manipular operatoriamente los signos vacíos otorga licencia a toda especulación neutralizada del sentido.

El ruido, en tanto formalización de la arbitrariedad, combinando a Meillassoux con Malaspina, es capaz de inducir verdades ahí donde el significado ordinario es incapaz de hacerlo. Constituye un índice inteligible proveniente de un mundo ininteligible para nosotros. La indagación de Brassier circunscribe la metafísica en un registro condicionado por mecanismos sin significado, aunque manejable en el nivel subpersonal de la neurocomputación e incidiendo posteriormente en el nivel supra-personal de la cultura. Un entendimiento no-hermenéutico de la investigación metafísica es capaz de responder a

la pregunta de cómo los seres racionales obtienen acceso cognitivo a la realidad, por medio de la concepción, cuando se abre trascendentalmente para nosotros la muerte de todo pensamiento: «La extinción tiene eficacia trascendental precisamente en la medida en que señala una aniquilación que no es ni una posibilidad hacia la que la existencia real pueda orientarse ni un *datum* dado a partir del cual pueda ponerse en marcha la existencia futura» (2017b, 422).

Conclusiones

La estimulante entrevista con motivo de «Genre is Obsolete» recorre sintéticamente la filosofía brassierana como: «un nuevo pacto entre metafísica y epistemología: realismo trascendental en la primera y naturalismo revisionista en la segunda. Hay una realidad que trasciende los límites de la experiencia posible humana planteados por Kant, pero estamos aprendiendo que está poblada de ‘cosas’ sobre las que cada vez resulta más difícil decir ‘qué’ utilizan los recursos de los sentidos actualmente disponibles para nosotros. Tendremos que forjar nuevos vocabularios para poder decir qué son estas cosas. Es cierto que esto todavía tiene un tono ‘especulativo’, pero me gustaría insistir en que la especulación metafísica esté limitada por el conocimiento científico» (2009). En esta intervención también rectifica sus nulas ganas de elaborar una filosofía del arte, de tal manera que una concepción del objeto artístico no está contemplado.

En realidad, ni al realismo trascendental, ni al materialismo especulativo les interesa incidir *prima facie* en la estética de nuestro tiempo. Especialmente la propuesta de Brassier es inmune a los criterios de belleza, y su desiderátum metafísico, analizado minimalistamente con los recursos de la normatividad, no quiere recibir impurezas del lenguaje ordinario motivado por la reducción fenomenológica de la experiencia. Claro está, la cuestión de la renuncia del sujeto parece ser la más complicada de aceptar, pues se tiende a creer que hay un retorno al dogmatismo pre-crítico cuando se orienta de nuevo el estudio de la realidad a las cualidades primarias de las cosas. Pero no es así en el caso de Brassier, que

nunca abandona el perímetro trascendental, revolucionando la idea misma de trascendentalidad e incursionando en el legado naturalista de la Ilustración oscura. Cuanto más conocemos las condiciones determinantes de la vida humana a través de la actividad de nuestras investigaciones críticas y de nuestra práctica científica, más capaces seremos de reconstruirla sin entronizar subjetividades.

La analogía realizada por Malaspina enseña que el ruido puro puede llegar a ser un componente particularmente valioso en el crudo pasaje de la imagen manifiesta a la imagen científica. Incluso, utilizando como mediador a Merzbow, y aplicando el diagrama moderno de Ireland, observamos como el ruido interfiere de afuera hacia adentro —del exterior al interior— infringiendo pulsaciones en una frecuencia abismal (*para-nosotros*) que no depende de la correlación para existir (*en-sí*). La existencia de un índice ajeno al pensamiento es garantía de un «puro y simple signo que se refiere sólo a sí mismo» (Meillassoux 2022, 77). El carácter epistémicamente restrictivo de la arbitrariedad es el fundamento matemático de la contingencia, mientras el ruido es la marca empírica de la extinción que restaura el cruce entre apariencia y realidad. Al mismo tiempo que las prácticas ideológicas entorpecen el avance de la implantación de categorías cognitivas inestables, dada su neorromanticidad correlacionista, aceptando la muerte y afirmando la finitud, el nihilismo ascético gana terreno sobre lo real, explicitando la dimensión racional de la estructura de la verdad: el no-ser.

Notas

1. Una primera estructura de esta investigación fue presentada en el VII Coloquio de Metafísica y Ontología Contemporánea celebrado en Tijuana, México. Este congreso contó con la participación de Graham Harman, quien estuvo a cargo de la conferencia final.
2. Seguimos a Mattin (2009) con respecto a: «la problemática de los diferentes usos y significados de la palabra *noise*, tanto en castellano como en inglés (...). Los diferentes significados de la palabra pueden cambiar radicalmente, dependiendo del contexto en el que se incluyan. Por poner un ejemplo, el término *noise* (en inglés) ya no se refiere exclusivamente al ruido de una forma genérica, sino a una práctica sonora que ha llegado a convertirse en un género musical. Para evitar las posibles confusiones entre términos, hemos decidido utilizar la palabra ruido al referirnos a este fenómeno en términos generales (contaminación sonora, ruido de información...) y utilizar *noise* (en inglés y en cursiva) cuando el texto se refiere a las mencionadas prácticas sonoras». Con todo, no lo seguimos con respecto a la consideración del *noise* en tanto género musical, toda vez que para nosotros, tras la huella del nihilismo de Brassier, es una oportunidad especulativa.
3. «El correlacionismo declara la insoluble primacía de la relación entre el pensamiento y su correlato por encima de la hipóstasis metafísica de la reificación representacionista de uno u otro término de la relación» (Brassier 2017b, 114).
4. Peter Wolfendale minimiza adecuadamente la base original de este tipo de realismo: «El simple hecho de que lo real determine el pensamiento en última instancia se considera que cierra su inteligibilidad al pensamiento en la medida en que la distinción entre ellos opera únicamente desde el lado del pensamiento mismo» (2015, 35).
5. *cfr.* Kant. 2020. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Verbum; Land, Nick. 2022. *La ilustración oscura [Y otros ensayos sobre la Neorreacción]*. Segovia: Materia Oscura.
6. *cfr.* Land, Nick. 2021. *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*. Segovia: Materia Oscura.
7. Refiriéndose al aceleracionismo en nombre de una 'herejía marxista', véase el artículo «Wandering Abstraction» (2014). En la actualidad, Brassier muestra una profunda afinidad con el pensamiento de Marx y Hegel. Una muestra de la investigación conjunta de estos autores se atesta en un texto de reciente traducción al español, titulado «Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación» (2021).
8. Es importante destacar un hecho: ni Sellars, ni Brassier, abandonan la distinción trascendental kantiana entre fenómenos y noúmenos: simplemente cuestionan la viabilidad de acceso a la estructura de las propiedades de los segundos.
9. Lo dicho en «Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars' Critical Ontology» (2013a) puede servir de antesala para este esperado libro.

10. *cfr.* Brandom, Robert. 2005. *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona: Herder.
11. Con la designación *metaphysical-folk*, Brassier busca describir, siguiendo el legado de Sellars, un conjunto de categorías conceptuales comunes mediante las cuales los humanos otorgan sentido al mundo antes de cualquier reflexión teórica. Dado que el análisis del *Dasein* es pre-reflexivo, la analítica existencial de Heidegger también caería en la consideración de la ontología fenomenológica como una especie de metafísica popular a gran escala (2019, 242, n8). Palabras como significado, rostro, persona o cuerpo sirven como excusa para, según el primer capítulo de *Nihil Unbound*, «Destruyendo la imagen manifiesta» prescindir de la necesidad de justificación en la fenomenología, confundiendo ‘apariencia’ con ‘esencia’ (2017b, 69). La hostilidad con el método de los fenomenólogos es evidente.
12. Un palimpsesto cultural del sentido común se refiere a una especie de lienzo metafórico en el que se superponen y entrelazan diversas capas de significado, conocimiento y experiencia que son compartidas por una sociedad en particular. Es como una especie de «manto» o «tejido» en el que se inscriben y fusionan las ideas, creencias, valores y prácticas que son ampliamente aceptadas o comprendidas dentro de la cultura.
13. Sin embargo, como ha apuntado Meillassoux, Brassier en última instancia «rechaza completamente la imagen manifiesta a favor de la imagen científica» (2018, 330).
14. Nombres como Wolf Eyes, Jessica Rylan, John Weise, Prurient o Yellow Swans son canónicos en el primero, mientras nombres como Masonna, Merzbow, Keiji Hano, Hijoaidan o Incapacitants son los apóstoles del segundo. Para una historia a fondo del *noise* como ‘género’, véase Hegarty 2007.
15. «Cualquier materialismo que sea especulativo y, por lo tanto, para el cual la realidad absoluta sea una entidad sin pensamiento, debe afirmar tanto que el pensamiento no es necesario (algo puede ser independiente del pensamiento) como que el pensamiento puede pensar lo que debe existir cuando no hay pensamiento» (Meillassoux 2015, 36).
16. *cfr.* Mattin. 2009. *Ruido y capitalismo*. Navarra: AUDIOLAB. Dicho sea de paso, en esta compilación de textos hay una traducción de «Genre is Obsolete» a la cual hemos recurrido ocasionalmente. Brassier y Mattin participaron juntos en la presentación «Unfree Improvisation/Collective Freedom», grabado en Glasgow durante 2013 y posteriormente lanzado por Confront Recordings.
17. Publicado como *Social Dissonance* en 2022. Este trabajo se puede considerar una contribución importante al establecer una estrecha relación entre el pensamiento filosófico sistemáticamente argumentado y la práctica artística experimental. Lamentablemente, por motivos de extensión, no podremos siquiera esbozar su programa de exteriorización mediante la apropiación marxista del concepto de *Entäußerung*.
18. Tal ambigüedad está constatada en el artículo «The View from Nowhere» (2011). En las páginas que componen este texto del segundo período de la filosofía de Brassier, hay una compaginación a cabalidad del naturalismo de Sellars y el nemocentrismo de Metzinger.
19. *cfr.* Novak, David. 2013. *Japanoise: Music at the Edge of Circulation*. Durham: Duke University Press.
20. *cfr.* Metzinger, Thomas. 2011. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge: Bradford.
21. En cibernética, la *entropía* se refiere a la medida del desorden o la falta de organización en un sistema. Se utiliza para describir la cantidad de información no estructurada o impredecible en un contexto de comunicación o procesamiento de datos, y puede ser una medida importante para comprender la eficiencia y la complejidad de estos procesos. Por su parte, la *neguentropía* representa la capacidad inherente de los sistemas para contrarrestar la tendencia hacia el desorden y la disipación de energía en el universo.
22. En el campo de la filosofía de la cibernética, no se puede dejar de lado la contribución de otra filósofa cercana a las corrientes que le interesan a Ireland, como es el caso de Sadie Plant, autora de *Ceros + Unos. Mujeres digitales + la nueva tecnocultura* (2001), un libro que defiende el optimismo ciberfeminista. Del lado genérico, sin abandonar la superficie tecnológica, no se puede dejar de hablar de «Women in Noise», un archivo digital de mujeres y personas alineadas con el feminismo en el *noise*, *power electronics*, *post-punk*, *industrial*, *experimental*, *avant-garde*, *avant-pop*, *no wave*, *drone*, *shoegaze* y otros géneros que son intensos, ásperos y excéntricos. Por sólo mencionar cuatro actos: Pharmakon, Puce Mary, King Woman, Lingua Ignota.
23. Intitulado: *Liquidate Man Once and For All*. Texto inédito del 2005 publicado en 2009 por el blog In/Appearance.

24. En tanto unidad, *Nihil Unbound* no tiene forma. Los capítulos 1, 5 y 6 son materiales reciclados de su tesis doctoral, *Alien Theory*; mientras los capítulos 2, 3, 4 y 7 son artículos publicados sueltos. En cuanto a la estructura de cada uno, quizá el aspecto más consistente de la obra, la secuencia va así: [a] una introducción entusiasta, [b] un nudo doxográfico y [c] un desenlace inopinado (Castro 2020, 174).
 25. cfr. Sellars, Wilfrid. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Inglaterra: Harvard University Press.
 26. El mismo Brassier declara que la redefinición de la diacronicidad de Meillassoux lo llevará a la definición alternativa de la nada en términos de la identidad determinada de 'ser-nada' y no entendida como la simple negación de toda existencia determinada (2017b, 191, n15).
 27. Esta existencia de algo cosmológico externo a la mente humana fue constatada por los científicos del Centro de Vuelos Espaciales Goddards en el 2009.
 28. Sin embargo, no hay que confundir esta simpatía por la absoluta contingencia en *Nihil desencadenado* con los actuales propósitos de Brassier. La ampliación al materialismo especulativo es independiente al proyecto brassieriano vigente, orientado al naturalismo trascendental de Sellars, una variante del kantismo analítico. Incluso, existe una alternativa elaborada por Brassier a la teoría modal de Meillassoux (2017a). Dado que la tesis del francés conduce a una paradoja autorrefutatoria, Brassier propone distinguir entre la modalidad conceptual y la modalidad objetiva.
- Referencias bibliográficas**
- Attali, Jacques. 1977. *Noise: The Political Economy of Music*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, Mikhail. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/720466>.
- Black, Fischer. 1986. «Noise». *The Journal of Finance* 41, no.3: 528–43.
- Brandom, Robert. 2005. *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona: Herder.
- Brassier, Ray. 2007. «Genre is Obsolete». *Multitudes* 28, no.1: 167–73. <https://doi.org/10.3917/mult.028.0167>.
- Brassier, Ray. 2009. Entrevistado por Bram Ieven. <https://www.ny-web.be/artikels/against-aesthetics-noise/>.
- Brassier, Ray. 2011. «The View from Nowhere». *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 8, no.2: 7–23.
- Brassier, Ray. 2013a. «Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars' Critical Ontology». En *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, editado por Bana Bashour y Hans Muller. New York: Routledge.
- Brassier, Ray. 2013b. «That Which is Not: Philosophy as Entwinement of Truth and Negativity». *Stasis I*, no.1: 174–86.
- Brassier, Ray. 2014. «Wandering Abstraction». *Mute*. <https://www.metamute.org/editorial/articles/wandering-abstraction>.
- Brassier, Ray. 2017a. «Correlation, Speculation, and the Modal Kant-Sellars Thesis». En *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, editado por Fabio Gironi. Londres: Routledge.
- Brassier, Ray. 2017b. *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Segovia: Materia Oscura.
- Brassier, Ray. 2017c. «Trascendental Realism». En *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, editado por Anthony Morgan. Bigg Books.
- Brassier, Ray. 2019. «Conceptos y objetos». En *Realismo especulativo*, editado por Armen Avanessian, 235–79. Segovia: Materia Oscura.
- Brassier, Ray. 2020. «Concrete-in-Thought, Concrete-in-Act: Marx, Materialism, and the Exchange Abstraction». En *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, editado por Dominik Finkelde y Paul Livingston, 175–96. Berlín: De Gruyter.
- Brassier, Ray. 2021. «Extraña igualdad. Hegel, Marx y la lógica de la alienación». En *Marx XXI. Un marxismo para el siglo XXI*, 63–75. Contracultura.
- Cantazolla, Joaquim. 2015. «La densidad sonora como alegoría de la oscuridad». *AusArt Journal for Research in Art* 3, no.2: 162–72.
- Castro, Ernesto. 2020. *Realismo poscontinental [Ontología y Epistemología para el siglo XXI]*. Segovia: Materia Oscura.
- Corral, Jeremy. 2020. *Japanoise. Extrémismes & Entropie (2020)*. Dijon: Les Presses du réel.
- Hegarty, Paul. 2002. «Noise Threshold: Merzbow and the End of Natural Sound». *Organised*

- Sound* 6, no.3: 193–200. <https://doi.org/10.1017/s1355771801003053>.
- Hegarty, Paul. 2007. *Noise/Music: A History*. Londres: Continuum.
- Hegarty, Paul. 2015. «Violent Silence: Noise and Bataille's 'Method of Meditation'». En *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion*, 95–105. Fordham University Press.
- Ireland, Amy. 2016. «Noise: An Ontology of the Avant-Garde». En *Aesthetics After Finitude*, 217–27. Australia: re.press.
- Ireland, Amy. 2018. *Xenofeminism Manifesto: A Politics for Alienation*. Falmouth: Urbanomic.
- Kant. 1998. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant. 2020. ¿Qué es la Ilustración? Madrid: Verbum.
- Land, Nick. 2012. *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*. Falmouth: Urbanomic.
- Land, Nick. 2021. *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*. Segovia: Materia Oscura.
- Land, Nick. 2022. *La Ilustración oscura [Y otros ensayos sobre la Neorreacción]*. Segovia: Materia Oscura.
- León, Eduardo. 2022. «Ciencia y política: un diálogo entre Nick Land y Ray Brassier». *Mutatis Mutandis: Revista Internacional* 18: 82–94.
- Malaspina, Cécile. 2012. «The Noise Paradigm». En *Reverberations: The Philosophy, Aesthetics and Politics of Noise*, editado por Benjamin Halligan, Paul Hegarty, y Michael Goddard, 40–57. Nueva York: Continuum.
- Malaspina, Cécile. 2019. *An Epistemology of Noise*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Martin. 2009. *Ruido y capitalismo*. Navarra: AUDIOLAB.
- Martin. 2022. *Social Dissonance*. Falmouth: Urbanomic.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Meillassoux, Quentin. 2018. «Le nihilisme selon Ray Brassier». En *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, editado por Emmanuel Alloa y Élie During, 329–36. París: PUF.
- Meillassoux, Quentin. 2022. «Iteración, reiteración, repetición. Un análisis especulativo del signo sin sentido». *Aitías* 4, no.2: 39–107.
- Metzinger, Thomas. 2011. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge: Bradford.
- Mikawa, Toshiji. 2002. «Japanese Noise. Again, you say?». *G-Modern* 3, no.23: 40–43.
- Novak, David. 2013. *Japanoise: Music at the Edge of Circulation*. Durham: Duke University Press.
- Noys, Benjamin. 2010. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Plant, Sadie. 2001. *Ceros + Unos. Mujeres digitales + la nueva tecnología*. Barcelona: Destino.
- Sellers, Wilfrid. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Inglaterra: Harvard University Press.
- Thacker, Eugene. 1999. «Bataille/Body/Noise: Notes Towards a Techno-Erotics». En *Merzbow: The Pleasuredome of Noise*, editado por Brett Woodward. Extreme Records.
- Thacker, Eugene. 2015. *En el polvo de este planeta*. Materia Oscura.
- Thacker, Eugene. 2018. *Rutilante cadáver especulativo*. Segovia: Materia Oscura.
- Thacker, Eugene. 2019. «Sound of Abys». En *AUDINT - Unsound: Undead*, editado por Steve Goodman, Toby Heys, y Eleni Ikoniadou. Falmouth: Urbanomic.
- Whitehead, James. 2013. «Un-Sounding Music; Noise is not Sound». En *Noise in and as Music*, editado por Aaron Cassidy y Aaron Einbond, 11–31. Huddersfield: University of Huddersfield.
- Wilkins, Inigo. 2024. *Irreversible Noise*. Falmouth: Urbanomic Media.
- Wolfendale, Peter. 2015. «Brassier». En *The Meillassoux Dictionary*, editado por Peter Gratton y Pauk Ennis. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Jason Andrey Bonilla Pereira (bpja-son96@gmail.com). Docente e investigador. Prepara su disertación, sobre Quentin Meillassoux y la pregunta fundamental de la metafísica, para optar por el grado de Maestría en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Áreas de interés: ontología contemporánea, pensamiento moderno, teoría del conocimiento, lógica de los mundos posibles e imposibles, filosofía de las matemáticas y de la nada. En esta revista ha publicado «El anarquismo de Spinoza» (2020).

Recibido: 15 de enero, 2024.
Aprobado: 17 de enero, 2024.

II.
DOSSIER:

HISTORIA CONCEPTUAL:
REFLEXIONES DESDE LOS MÁRGENES

EDITORIA INVITADA:

LAURA ÁLVAREZ GARRO
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Laura Álvarez Garro

Presentación

Historia conceptual: reflexiones desde los márgenes

El auge que ha tenido la *Begriffsgeschichte* en las últimas décadas es innegable. Desde su emergencia, marcada por la publicación del trabajo de Reinhart Koselleck, Werner Conze y Otto Bruner, titulado *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 1972- 1999*, se estableció como premisa que dentro del lenguaje político y social existen conceptos-guías, palabras clave o lugares comunes que estructuran la realidad. La forma en cómo se entiende al concepto, como factor e indicador de procesos históricos (Koselleck 1993, 124, 151; Villacañas y Oncina 1997, 32), brindó la posibilidad de pensar los cambios conceptuales asociados a los acontecimientos histórico-sociales, propiciando que rápidamente se convirtiera en una entrada confiable a la investigación, no solo para historiadoras e historiadores, sino para quienes querían dar cuenta de las transformaciones y permanencias de otros conceptos —asociados a otros campos del saber— a lo largo de la historia (Pernau 2019, 13).

En esa línea, redes de trabajo fueron más allá de la propuesta inicial presentada en el *Lexikon* y del posterior trabajo en solitario de Koselleck (2004, 2012). Por ejemplo, en Finlandia, Kari Palonen y el Centro de Excelencia de la ciudad finlandesa Jyväskylä ampliaron el horizonte de la propuesta al combinarla con los procedimientos de la *Cambridge Intellectual*

History (Marjanen 2015, citado por Pernau 2019, 17), articulando la teoría política realista con elementos tomados de la *Begriffsgeschichte* (Palonen 2013). Por su parte, desde el mundo ibérico se ha publicado desde el 2009 un diccionario de historia conceptual con términos políticos y sociales con aportes de equipos de investigación provenientes de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, España, México, Perú, Portugal y Venezuela (Sebastián y Aljovín 2009, citado por Pernau 2019, 17). A esto se le suma la presencia de equipos de trabajo en Asia (Heang-Hoon 2012, Park 2012, Kyung-Ku 2012, citado por Pernau 2019, 18) y África (Fleisch y Stephens 2016, citado por Pernau 2019, 18); entre muchas otras iniciativas.

En los últimos años se ha observado una apertura hacia otro tipo de investigaciones, que incluyen el análisis del entrelazamiento conceptual a través de una historia conceptual global que permita, en palabras de Pernau (2019, 19), no solo ampliar lo familiar sino ponerlo en duda. Esto supone incorporar los procesos de traducción como objetos de estudio, en tanto el pasaje de una lengua a otra promueve cambios conceptuales, lingüísticos, gramáticos y pragmáticos (Pernau 2019, 23). Sumado a lo anterior, se ha hecho uso de la *Begriffsgeschichte* para explorar los conceptos que se utilizan en la historia de las ciencias, las ciencias naturales, las emociones y los afectos, entre otros (Pernau 2019, 28-33). Finalmente, a esto hay que agregarle la aparición



de *nuevos métodos*, posibles debido a la digitalización de datos masivos, lo que abre espacios para temáticas inexploradas y con gran potencial (Pernau 2019, 35-38).

Con base en lo anterior, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* invitó a investigadoras e investigadores a presentar textos que dialogaran y discutieran con la *Begriffsgeschichte*, con propuestas que ampliaran el foco de su aplicación y discusión. Interesaba que los y las investigadoras pudieran dar cuenta de la potencia que tiene esta propuesta desde sus *márgenes* o *límites*, ya fuera para construir nuevos puentes disciplinarios o para marcar su limitación frente a ciertos fenómenos.

En tal sentido, el *dossier* que la persona lectora tiene en sus manos es producto de un riguroso proceso de selección y arbitraje internacional. Si bien se recibieron numerosos textos con propuestas interesantes, muchos de estos no cumplían con las condiciones establecidas en la convocatoria; mientras que otros correspondían a artículos propios de la historia intelectual o historia de las ideas. A estas personas autoras, se les recomendó trabajar sobre sus propuestas y se les invitó a reenviarlos para que sean tomados en consideración para futuros números de la Revista. Por su parte, los artículos seleccionados, destacaron por el rigor y originalidad con el que trabajaron las personas autoras para vincular planteamientos de la historia conceptual al análisis de problemas provenientes de otras áreas del saber, como la psicología, la arquitectura, y las ciencias de la computación.

Abre el *dossier* la traducción al español de un artículo de la reconocida historiadora alemana Margrit Pernau (2016) en el que se aborda la historia conceptual de las emociones en urdu durante el periodo comprendido entre 1870 y 1920. Pernau, con una larga trayectoria de investigación en historia de las emociones, historia india, historia transnacional, semántica histórica y estudios en traducción, expone en su artículo un cuidadoso análisis acerca de las transformaciones y permanencias que recorren la conceptualización de las emociones, invitando a la persona lectora no solo a reconocer los múltiples estratos de sentido que operan en la designación de una *emoción* en un lenguaje

determinado, sino también como esta heterogeneidad está presente en las tradiciones filosóficas e históricas que estaban circulando en la época. En esa línea, Pernau da cuenta de la complejidad que se introduce en los estudios de la historia conceptual, una vez que se reconoce la presencia de conceptos que fueron *importados* de otros lenguajes o que provienen de otras tradiciones del pensamiento; los cuales, a su vez, son recibidos, comprendidos y utilizados, a partir del marco sociosimbólico sobre el cual circulan las personas receptoras de estas obras.

De esta manera, la traducción de este texto va más allá de simplemente ponerlo a disposición del público hispanohablante, tiene por objetivo introducir discusiones teóricas y conceptuales ancladas en una región que, por cuestiones mayoritariamente geopolíticas, no suele ser objeto de atención en nuestras latitudes. Así, poder leer desde Centroamérica un artículo que demuestra las complejas relaciones entre el mundo urdu, persa, y británico, así como los entrelazamientos translingüísticos que se pueden dar a partir de la recepción común de textos filosóficos de la antigua Grecia, expande nuestros horizontes teóricos, conceptuales y prácticos, dando pie a la posibilidad de pensar otros problemas de investigación que retomen ese gesto en nuestras historias y geografías. Por ejemplo, así como Pernau demuestra que las traducciones tempranas al persa de la obra de Aristóteles influyeron en cómo se entendían las emociones en urdu a mediados del siglo XIX, sería interesante para nuestra región abordar cómo operaron los entrelazamientos lingüísticos que se dieron entre el castellano y el árabe —solo por citar un ejemplo— y su articulación con los lenguajes de las poblaciones milenarias en el continente americano durante el proceso de colonización. A esto habría que sumarle, el efecto que produjeron las diásporas africanas y asiáticas, las cuales introdujeron nuevos conceptos y palabras, así como marcos de comprensión de la realidad y las emociones diferenciados. Es claro que una investigación en esta dirección alumbraría y enriquecería profundamente nuestro conocimiento histórico y cultural, demostrando una vez más la compleja red de interconexión histórica y semántica que atraviesa toda comunidad lingüística humana.

El segundo artículo que compone este *dossier*, escrito por Félix Alejandro Cristiá, arquitecto y filósofo costarricense, articula la historia conceptual con el análisis de monumentos políticos y sociales, entendiendo estos últimos como contenedores de recuerdos colectivos. Su propuesta se inscribe dentro de los debates suscitados en los últimos años al respecto de qué hacer con monumentos que, al representar acontecimientos o figuras políticas del pasado, devienen problemáticos, una vez sometidos a las exigencias del presente. Para ello, Cristiá ensaya comprender a los monumentos como archivos conceptuales que pretenden fijar discursos políticos que responden a un momento determinado, aunque esto en ocasiones pueda generar que actúen como contenedores de memorias negativas.

A partir de la propuesta de Cristiá, se puede entender al monumento como un intento de *truquear* al tiempo (Ringel 2016): se pretende *conservar* una forma determinada de comprender el sentido de un acontecimiento para el *futuro*. Sin embargo, el principal aporte del autor, consiste en demostrar cómo, a pesar de que se pretende *fijar* un sentido, este nunca es completo o definitivo. Todo lo contrario, así como los conceptos son por definición polémicos e introducen la simultaneidad de lo no-simultáneo (Fernández Torres 2009, 101), los monumentos, en tanto estructuras físicas que *petrifican* conceptos en el espacio público, también poseerían estas características y por consiguiente, estarían sujetos a su constante reinterpretación y disputa.

Cristiá sustenta esta relación haciendo uso de diversas corrientes de pensamiento, tales como la historia del arte, el psicoanálisis lacaniano y la deconstrucción derridiana, entre otros. Establece que aquello que podría ser la propiedad más destacable de un monumento, su petrificación y fijeza como *marcas* en el espacio público, es aquello que más lo expone, ya que al estar constantemente bajo el asecho de las preguntas que emergen con cada generación, su sentido puede llegar a ser opuesto a la intención original de sus creadores. Finaliza su artículo discutiendo la propuesta de Koselleck (2011) acerca de erigir monumentos de los verdugos, en contraposición a los usuales monumentos a las víctimas, lo que

da otra clave de lectura para abordar el problema de la destrucción o no de monumentos, más allá de las usuales reducciones o simplificaciones que suelen acompañar las respuestas afirmativas o negativas a esta pregunta.

Este artículo demuestra la potencia que posee la historia conceptual para dialogar con otras áreas del saber cuándo se trata de resolver problemas teórico-prácticos. En ese sentido, lejos de ser una lectura hegemónica, Cristiá hace uso de la historia conceptual para apuntalar una discusión que está lejos de darse por concluida. Es claro que las implicaciones políticas que posee la defensa o destrucción de monumentos de perpetradores elevados a posiciones heroicas o ideales son de largo alcance, ya que con esto se reafirma o se cuestiona una forma determinada de narración histórica. De esta manera, ir más allá y discutir acerca de los alcances simbólicos que acompañan estos actos, supone no mirar en estos simples ejemplos de vandalismo, sino actos que pretenden re-inscribir y modificar la forma bajo la cual se entiende un determinado acontecimiento o figura histórica. Supone una lectura política y no moralista de la destrucción, recuperando su dimensión productiva.

Finalmente, el *dossier* cierra con una contribución de vanguardia escrita por Isabella Consolati, comunicadora y filósofa italiana, que explora los efectos que tienen la experiencia mediática de las últimas tres décadas en la forma en cómo se entienden los conceptos políticos y sociales. Este texto, a diferencia de los previos, se caracteriza por su tono exploratorio y novedoso, tratando de identificar los posibles problemas teóricos a los que estamos asistiendo y que deben ser retomados si se quiere abordar los «márgenes tecnológicos» de la historia conceptual.

La autora pone énfasis al hecho de que la Internet ha reconfigurado el espacio social, planteando la cuestión acerca de cuáles son las transformaciones que lo anterior ha generado en las redes semánticas que articulan los conceptos políticos modernos y cómo esto puede afectar la acción colectiva. Con este propósito, Consolati introduce a la persona lectora a la relación, establecida en la Modernidad, pero no siempre explícita, entre política y tecnología, para luego discutir el impacto que tiene una *política del*

algoritmo y su mediación en la comprensión de los conflictos políticos y sociales.

Si bien este trabajo no pretende responder a estas inquietudes, identificar estos nodos problemáticos es crucial en un momento histórico en el que observamos cómo las Redes Sociales (RR.SS) se han convertido en los medios por excelencia para la difusión y transmisión de ideas políticas. Así, el hecho de que el algoritmo posea un estatuto ontológico indeterminado y que su funcionamiento sea para la mayoría de las personas semejante a una *caja negra*, enciende las alertas, una vez que se constata que los algoritmos regulan cada vez más aspectos de la vida social y política. El vínculo que traza la autora entre la teoría cibernética, el algoritmo y el neoliberalismo es ilustrativo en esta dirección. En ese sentido, poder rastrear los efectos que tiene la tecnología en la política, en el saber y en la vida cotidiana, nos permitiría identificar cómo la política algorítmica incide en la toma de decisiones y en cómo se entienden conceptos políticos y sociales, en momentos en los cuales discursos de extrema derecha hacen uso de estas plataformas para extender su mensaje y calar de forma más profunda en amplios sectores de la población.

En síntesis, los tres artículos que componen este *dossier* demuestran el enorme potencial que posee la historia conceptual para el abordaje de problemas de corte inter y transdisciplinario. La riqueza metodológica que brinda la historia conceptual, el enlace que esta posee con la historia social, y los diálogos que esta puede generar con otras disciplinas, hace de este campo del saber un espacio abierto por explorar.

A manera de cierre, quisiera extender mi agradecimiento al *History of Concepts Group* y a la revista *Contributions to the History of Concepts*, por el apoyo y la difusión de la convocatoria de artículos. A Margrit Pernau, por aceptar la propuesta de traducción de su artículo al español. A la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* y a su Director, George García Quesada, por alojar este *dossier* y todo lo que esto implica: apoyo logístico, administrativo y de edición. A las personas asistentes de la *Revista* que colaboraron en el proceso de edición y diagramación. Finalmente, externo mi profundo agradecimiento a Agustín Casagrande, Martina

Garategaray, Matías González Field, y Ana Lucía Magrini, quienes amablemente aceptaron formar parte del Comité Editorial. Sin ustedes, este *dossier* no hubiera sido posible.

Referencias bibliográficas

- Fernández Sebastián, Javier y Cristóbal Aljovín de Losada. 2009. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fernández Torres, Luis. 2009. «Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al *Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos* en lengua alemana». *Anthropos* 223: 92-105.
- Fleisch, Axel y Rhiannon Stephens. 2016. *Doing Conceptual History in Africa*. New York: Berghahn.
- Heang-Hoon, Lee. 2012. «Korean Conceptual History: Its Present Condition and Future Prospects». *Journal of the History of Ideas in East Asia* 2: 405-428.
- Geulen, Christian. 2010. «Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts». *Zeithistorische Forschungen* 7: 79-97.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. USA: Columbia University Press.
- Koselleck, Reinhart. 2011. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kyung-Ku, Lee. 2012. «Korean Conceptual History and Modern Paradigm», *Journal of the History of Ideas in East Asia* 2: 429-448.
- Marjanen, Jani. 2015. «Reinhart Koselleck and Begriffsgeschichte in Scandinavia», *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 4: 27-30.
- Palonen, Kari. 2013. «Conceptual History as Political Theory». *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 4, no. 4: 5-11.
- Park, Myoung-Kyu. 2012. «Conceptual History in Korea: Its Development and Prospects».

- Contributions to the History of Concepts* 7, no. 2: 36-50.
- Pernau, Margrit. 2016. «From Morality to Psychology. Emotion Concepts in Urdu, 1870-1920». *Contributions to the History of Concepts* 11, no. 1: 38-57. <https://doi:10.3167/choc.2016.110103>
- Pernau, Margrit. 2019. «Nuevos caminos de la historia conceptual». *Conceptos históricos* 8, no. 5: 12-47.
- Ringel, Felix. 2016. «Can time be tricked? A Theoretical Introduction». *The Cambridge Journal of Anthropology* 34, no. 1: 22-31. <https://doi:10.3167/ca.2016.340104>

Margrit Pernau

De la moralidad a la psicología. Conceptos de emoción en urdu, 1870-1920¹

Resumen: Este artículo examina los cambios en los conceptos utilizados en urdu entre 1870 y 1920 para escribir sobre las emociones. Se sostiene que, mientras que al principio del periodo todavía se pensaba a las emociones a partir de premisas de equilibrio y balance que otorgaban un papel crucial a la voluntad y a la racionalidad, cincuenta años más tarde los conceptos celebraban el poder elemental de las emociones y su capacidad para desbordar al individuo. Esto puede ser leído como un factor e indicador de una emocionalización profunda tanto de la vida privada como de la pública. La primera sección analiza textos pedagógicos y éticos, la segunda artículos publicados en revistas asociadas con el reformista Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh, y en la sección final la reconfiguración del conocimiento de las emociones a través de la traducción y adaptación de tratados psicológicos.

Palabras clave: 'Abd ul Majīd Daryābādī, emociones, India, musulmanes, cultura impresa, psicología, Saiyid Ahmad Khān, Tahzīb ul Akhlāq, urdu.

Abstract: This article looks at the changes in the concepts used to write about emotions in Urdu between 1870 and 1920. It argues that while emotions at the beginning of the period were still thought of as premised upon

notions of equilibrium and balance, which accorded a crucial role to the will and to rationality, fifty years later concepts celebrated the elementary power of emotions and their capacity to overwhelm the individual. This can be read as an indicator and factor of a profound emotionalization of private as well as public life. The first section looks at ethical and pedagogical texts, the second at articles published in journals linked to the reformist Mohammedan Anglo-Oriental College at Aligarh, and the final section at the reconfiguration of emotion knowledge through the translation and adaptation of psychological treatises.

Keywords: 'Abd ul Majīd Daryābādī, emotions, India, Muslims, print culture, psychology, Saiyid Ahmad Khān, Tahzīb ul Akhlāq, Urdu.

Si miramos las fotos de los protagonistas de los debates en urdu en las últimas décadas del siglo diecinueve, veremos en su mayoría figuras de aspecto severo que nos miran sin ningún rastro de emoción, y mucho menos de sonrisa, con una postura corporal tan rígida como sus expresiones faciales. Aunque esto pueda ser parcialmente explicado por los requerimientos técnicos de la fotografía temprana y sus convenciones, es difícil de imaginar a aquellos hombres teniendo pasiones fuertes o inclusive argumentando que



las emociones fuertes eran necesarias si la comunidad o la nación querían tener un futuro.

Este artículo examina los cambios en los conceptos que estos hombres utilizaban para escribir en urdu acerca de las emociones entre 1870 y 1920. Se sostiene que, mientras que al principio del periodo todavía se pensaba a las emociones a partir de premisas de equilibrio y balance que otorgaban un papel crucial a la voluntad y a la racionalidad, cincuenta años más tarde los conceptos celebraban el poder elemental de las emociones y su capacidad para desbordar al individuo. Esto puede ser leído como un factor e indicador de una emocionalización profunda tanto de la vida privada como de la pública.

El período que nos ocupa no sólo fue el apogeo del imperialismo en la India, sino que también fue testigo de los inicios del nacionalismo indio antes de que el movimiento de no cooperación de Gandhi, tras la Primera Guerra Mundial, introdujera la movilización de masas². Los conceptos de emoción y su conocimiento en los indios musulmanes del norte de la India, quienes se consideraban a sí mismos *nobles* (*ashrāf*), estuvieron marcados por estos dos acontecimientos que repercutieron en sus experiencias cotidianas. No obstante, la historización inherente en el movimiento analítico hacia la periodización necesita ser suplementada con la atención a lo que Reinhart Koselleck denomina estratos del tiempo, la simultaneidad de diferentes tiempos históricos en el presente de los actores (Koselleck 2002, 2000; Jordheim 2012). Los conceptos en urdu referidos a las emociones procedían de la relectura constante de múltiples textos históricos, que seguían constituyendo lecturas canónicas y formaban parte de la educación superior tradicional de los *ashrāf* y evocaban capas de significados más antiguas que influyeron en los significados que los actores extraían de sus experiencias actuales.

Por tanto, la conciencia de los distintos estratos temporales debe complementarse con la misma atención a los múltiples estratos lingüísticos que han intervenido en la formación de cada concepto. Al principio de este periodo, el urdu era todavía una lengua ampliamente compartida por la élite del norte de la India, tanto musulmana como hindú. El hindi y el urdu comparten

una gramática y un vocabulario básicos; pero mientras que el hindi extrae su escritura y su elaborado vocabulario de derivados del sánscrito, el urdu se escribe en escritura persa y puede incorporar fácilmente vocabulario persa y árabe. Los textos escritos sobre las emociones formaban parte de este campo multilingüe. Según los intereses personales de los autores, recurrían a fuentes en inglés, árabe, persa y sánscrito, en el original o en traducciones o adaptaciones. Su lenguaje variaba desde un urdu-hindi muy realista, principalmente en textos destinados a la reforma de las mujeres, a elaboradas composiciones en urdu elevado, intercaladas con citas en verso árabe y persa, pasando por raras ocasiones en que los textos, aunque escritos en letra urdu, eran en realidad variantes lingüísticas del hindi. La situación se complicó aún más por el hecho de que un número significativo de fuentes para los debates, que habían llegado a los autores en persa, eran en realidad el resultado de un proceso aún más temprano de entrecruzamiento translingüístico, ya que se basaban en textos griegos y helenísticos, traducidos al árabe desde el siglo X en adelante. Los textos ingleses también reflejaban no sólo los debates en Gran Bretaña, sino también los debates transnacionales multilingües, los cuales ya habían tenido lugar durante un largo periodo de tiempo. Hacer historia conceptual en un campo como éste significa ser consciente tanto de la forma en que las interpretaciones del mundo, la creación del conocimiento del mundo trabajada a través de conceptos concretos, se plasmaban en un lenguaje concreto, como de los procesos de traducción y transferencia a varios niveles que hicieron que las fronteras entre las lenguas fueran mucho más permeables de lo que se había supuesto durante mucho tiempo (Liu 1995).

La organización de este artículo seguirá los géneros utilizados para reflexionar sobre las emociones. Esto tiene en cuenta las diversas obras que estos géneros y las convenciones que siguen. Pero los géneros también varían en función de los ámbitos en los que los textos pretenden influir: las emociones se conceptualizan de forma diferente si se considera que desempeñan un papel en la educación, la movilización política o la medicina, por citar sólo algunos. Al mismo

tiempo, es posible señalar una evolución cronológica en la importancia relativa de los géneros sin excluir la posibilidad de solapamiento. La primera sección examina los textos éticos, que se inspiraron en la tradición aristotélica en su forma persa. Este género tiene una larga historia, pero se reformuló considerablemente en el siglo XIX. En urdu desaparece en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial (antes de reaparecer con fuerza en la década de 1980). La segunda sección se centra en el género relativamente nuevo de los artículos de revistas, principalmente de la revista *Tahzīb ul Akhlāq*, que comenzó a publicarse en 1870. Esta revista se publicaba en el Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh, cuyo objetivo era reformar a los musulmanes mediante la colaboración con la potencia colonial. Fue una de las revistas más leídas, si no la más popular en urdu, y contribuyó en gran medida a la creación de la comunidad como unidad política y a su movilización. La última sección presenta los primeros textos en urdu sobre psicología, en particular la psicología de las emociones y la psicología de las multitudes escritos por 'Abd ul Majīd Daryābādī, un erudito y activista político de la región de Lucknow³.

Tratados filosóficos y libros de consejos: La creación del sí mismo ético

Una de las influencias más importantes en la filosofía moral indo-musulmana fue la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, adaptada primero al árabe por Ibn Miskawayh (932-1030 d.C.) y reescrita después en persa por Nāṣir ud Dīn Tūsī (1201-1274 e.c.). El *Akhlāq-e Nāṣirī* constituyó el modelo sobre el que se escribieron muchos de los textos éticos medievales y de principios de la Edad Moderna, tanto en Persia como en la India. A pesar de los numerosos y fundamentales cambios que se producen entre estos textos, es posible aislar una serie de rasgos comunes en la forma en que conciben el alma y las emociones (Miskawayh 2003, 1964; Tūsī 1891)⁴.

En primer lugar, adaptando el modelo aristotélico, se considera que el alma está constituida

por tres facultades o poderes diferentes: el poder de percepción, el poder de espíritu y el poder de concupiscencia, que corresponden a las virtudes de equidad, valor y continencia. Luego, estas virtudes se subdividen en complicadas taxonomías. Lo que es importante para el concepto de emoción es que estas listas no distinguen entre emociones y virtudes o vicios: la equidad/justicia (que no sería una emoción en ninguna de las definiciones actuales, comunes o académicas) engloba la ternura y el afecto; el valor (probablemente considerado una emoción hoy en día —el miedo, como su opuesto, ciertamente lo sería) va unido a la grandeza del alma y el vigor; la continencia incluye la virtud de la generosidad, pero también el sentido de la vergüenza y la modestia. En ese sentido, las virtudes-emociones y los vicios-emociones no constituyen categorías diferenciales que se puedan asignar a lo espiritual y a lo carnal. Más bien, se originan en las mismas facultades del alma, los vicios estarían marcados por una deficiencia o un exceso, mientras que las virtudes constituirían un estado de equilibrio, el término medio entre dos vicios. Para el establecimiento de este equilibrio, la voluntad, fundamentada en la racionalidad (*'aql*), es central. Si existe una jerarquía, ésta no opone el cuerpo al alma, ni el alma carnal a la racionalidad, sino que se desarrolla en el interior del alma, yendo desde la facultad concupiscente, que el ser humano tiene en común con los animales, hasta la facultad perceptiva, que comparte con los ángeles. Pero incluso el alma concupiscente no es simplemente bestial o carnal, sino, como hemos visto, la fuente de una serie de importantes virtudes-emociones (Butterworth 1987, Gutas 2000).

En segundo lugar, este vínculo entre emociones, virtudes y vicios implica que las emociones no pueden reducirse a un espacio interior. Tienen que completarse con acciones, no como un imperativo moral, sino como una condición necesaria para su propia existencia: sentir valor no puede separarse de actuar con valor. El cultivo del hábito (*khulq*, plural *akhlāq*, la misma palabra que se utiliza también para la moral) implica el conocimiento, que sirve para guiar la voluntad. La repetición constante y consciente de los actos virtuosos hace que se conviertan en un hábito y, por tanto, en parte del sí mismo ético de una

persona. La educación y la autoeducación de las virtudes-emociones implican, pues, tanto el *ta'lim*, la impartición de conocimientos, como el *tarbiyat*, el entrenamiento de los hábitos. Su función es tanto refrenar los excesos como suplir las carencias.

En tercer lugar, las virtudes emocionales y la política son interdependientes. Por un lado, ningún ser humano puede ser virtuoso por sí mismo, sino sólo en y a través de la interacción social. Los debates sobre esta propuesta abarcan desde cuestiones prácticas de división del trabajo hasta la importancia de las relaciones emocionales entre amistades íntimas. La política, por su parte, se basa fundamentalmente en las virtudes-emociones de sus personas ciudadanas. Si se habla del papel del rey en este contexto, su deber es ayudar a sus súbditos a alcanzar las virtudes, como un padre educaría a sus hijos e hijas —las virtudes-emociones en sí mismas no pueden ser sustituidas por el poder monárquico (Marlow 2009, Meisami 1987).

El hecho de que estos textos conservaran su estatus canónico hasta finales del siglo XIX y de que constituyeran un conocimiento y un vocabulario compartidos por la élite, mucho después de que el persa hubiera sido abolido como lengua oficial de la administración, no implica que los conceptos de emoción permanecieran inmutables. A partir de 1870 se produjo un auge sin precedentes de nuevas publicaciones sobre *akhlāq* en urdu. Este movimiento no se limitó en absoluto a lo que podrían percibirse como los centros culturales del norte de la India, que también albergaban a las editoriales más importantes. Entre ellos había autores desconocidos, tanto musulmanes como hindúes, que escribían desde multitud de pequeñas ciudades, como Meerut, Bareilly, Ramnagar, Gujranwala y Badayun, por citar sólo algunas. Muchos de ellos ocupaban puestos al servicio del Estado colonial, a menudo trabajando para el departamento de educación en una u otra capacidad y recurriendo al patrocinio de oficiales británicos, ya fuera en forma de recomendaciones para los libros o, lo que suponía un beneficio material aún mayor, encargando copias para su uso en las escuelas públicas⁵. Esto convirtió sus publicaciones en un negocio

rentable para la incipiente industria gráfica y garantizó su amplia distribución (Stark 2007).

Mientras que los títulos hacen referencia a la tradición *akhlāq* —encontramos denominaciones tan bellas como *Tilism-e akhlāq* (El hechizo mágico de la moralidad) y *Guldasta-e akhlāq* (El ramo de flores de la moralidad), pero también algunos simplemente referidos al nombre del autor, *Akhlāq-e Jamālī*, *Akhlāq-e Aḥmadī* (Dīn 1877, Khān 1886)— se había abandonado la organización tripartita de los libros para el alma, el hogar y la política, y la necesidad de una instrucción práctica había sustituido a las reflexiones filosóficas. El objetivo principal ya no era establecer un sistema coherente, sino impartir a los estudiantes y a las mujeres los conocimientos prácticos que necesitaban para desarrollar un hábito virtuoso en las condiciones del dominio colonial británico.

«El buen *akhlāq*», explica Shankar Dās, «es el resultado del trabajo, que impide que alguien se convierta en esclavo de su disposición natural» (Dās 1893, 2). Aunque esto está muy lejos del concepto de la naturaleza como pecaminosa, como propagan los evangélicos, y de los conceptos ligados a consideraciones biológicas de carácter y raza, concuerda bien con la otra cara del programa colonial, la creencia en el progreso y la misión civilizadora a través del trabajo y la educación. Esto introduce un elemento dinámico y abre posibilidades para superar las condiciones actuales de impotencia, tanto para el individuo como para la nación —sin restar importancia a las implicaciones jerárquicas y jerarquizadoras de la concepción de la historia según etapas de desarrollo o, lo que es aún más extremo, una lucha por la supervivencia tal y como la planteaba Herbert Spencer, sus ideas aún permitían acordar agencia y trabajo⁶.

El desarrollo del hábito virtuoso empieza por el cuerpo. La limpieza, explica el autor de *best-sellers* Naẓīr Aḥmad en un libro de consejos escrito para su hijo, no sólo es necesaria para prevenir enfermedades, sino que incluso se convierte en una condición previa fundamental para las interacciones sociales, que de otro modo corren el riesgo de verse perturbadas por el asco. Lavarse con agua fría y evitar los excesos de sueño y comida sirven para disciplinar

el cuerpo y entrenarlo para refrenar los deseos espontáneos, un objetivo que se lleva a un nivel superior con la insistencia en la puntualidad y el ahorro. El desarrollo de un estilo de vida de clase media va de la mano con el desarrollo de un hábito constante a través de un régimen corporal específico impartido desde la primera infancia, y se distinguía de lo que se percibía como las indulgencias de la nobleza⁷.

Aunque la noción de hábito (*akhlāq* todavía oscila entre un término técnico para la moralidad y el plural de *khulq*, la palabra tradicionalmente utilizada para la traducción del griego *hexis*) aquí parece rozar el concepto victoriano de carácter; está menos centrado en una noción de un sí mismo, percibido como autónomo de su entorno. Como Nazīr Aḥmad explica a su hijo, «quien mira a un melón almizclero adquiere su color». Esto significa que «adapta los hábitos de las personas con las que te relacionas, del mismo modo que contraes una enfermedad infecciosa... Si deseas buenas costumbres, necesitas sentarte en compañía de buenas personas» (Aḥmad 1871, 26). En contraste con las conceptualizaciones victorianas del yo y sus emociones, aquí las virtudes emocionales no están confinadas a un espacio interior, sino que flotan libremente entre personas, cuyo sí mismo se percibe como poroso (Taylor 2007, Brennan 2004). A su vez, esto implica que la responsabilidad de gestionar las propias emociones no siempre se distingue claramente de la responsabilidad por las emociones de los demás: si el sí mismo poroso es propenso a contagiarse de una emoción como el cuerpo se contagia de un virus, identificar y evitar comportamientos que provoquen ira, vergüenza o tristeza en el entorno se convierte en una cualidad central (Dīn 1866, 3).

A partir de estas configuraciones del sí mismo, la red semántica (eso es, un conjunto de conceptos que se relacionan y definen entre sí) conserva el entrelazamiento de emociones y comportamiento que ya había marcado la literatura *akhlāq* clásica. Sin embargo, estos conceptos se van diferenciando poco a poco. Mientras que las virtudes-emociones son fácilmente reconocibles desde el exterior, la necesidad de empatía, imaginar y anticipar los sentimientos del otro (Dīn 1866, 3-4; Nūr Aḥmad 1893, 72) apunta a

la posibilidad de emociones que, aunque no están completamente ocultas, tampoco son accesibles sin un esfuerzo adicional. A esto corresponde una creciente importancia concedida al autoexamen y un movimiento aún muy cauteloso hacia la introspección (Dīn 1866, 4; Metcalf 1992, 195, 203).

Como se ha mostrado anteriormente, en los textos clásicos de *akhlāq* basados en nociones aristotélicas, *nafs*, el alma, era un concepto muy elaborado que abarcaba virtudes-emociones y vicios-emociones en cada una de sus facultades. Estas distinciones filosóficas entre los diferentes aspectos del alma se pasan por alto en la mayoría de los textos de finales del siglo XIX⁸. En cambio, *nafs* se convierte ahora en el contraconcepto a '*aql*', racionalidad, y se desplaza así hacia el significado de un alma inferior o carnal, en la que se encuentran las pasiones ingobernables. Es ahora cuando expresiones como la victoria sobre el *nafs* (Zakā Ullah 1892, 72), o incluso su muerte, comienzan a aparecer, las cuales forman la base del conocimiento ético popular en el siglo XX (Kurin 1984). Aunque siguen utilizando la terminología de los textos clásicos, se ha producido un profundo cambio. Sería tentador explicarlo por la influencia de una dicotomía victoriana entre lo carnal y lo espiritual, pero aún sabemos demasiado poco sobre los conceptos y el vocabulario sufíes como para excluir una genealogía procedente de una tradición diferente⁹.

Esta dicotomía entre *nafs* como sede de las malas pasiones y '*aql*' como fuerza disciplinadora plantea el problema de la reasignación de las emociones positivas —aunque, en conjunto, parecen desempeñar un papel menos importante en la literatura *akhlāq* moderna, que se centra cada vez más en la ira, la avaricia, el orgullo, el miedo y la desvergüenza. Aunque muchos autores dejan abierta la ubicación del amor y la piedad, hay algunos indicios de que el corazón (*dil*) va tomando poco a poco el relevo, pero esta evolución no es en absoluto inequívoca. 'Alī Ashrāf Thānawī, por ejemplo, autor del más famoso libro de consejos para mujeres, explica que el amor consiste en sentir tu corazón atraído por Dios Todopoderoso (Metcalf 1992, 197; Thānawī 1905, VII, 31-32). Al mismo tiempo, el corazón también puede ser un lugar para la ira y la malicia (Metcalf 1992, 190; Thānawī 1905,

VII, 19), puede arder de envidia (Metcalf 1992, 190; Thānawī 1905, VII, 21), y es aquí donde el amor a la riqueza echa sus raíces (Metcalf 1992, 191; Thānawī 1905, VII, 21).

¿Qué conclusiones nos permiten extraer estos hallazgos sobre la transformación de la red semántica de las emociones bajo el dominio colonial, tal y como se manifiesta en el género de los textos *akhlāq*? En primer lugar, la conceptualización filosófica global del alma, sus divisiones y sus estados, se ha abandonado para ser sustituida por una dicotomía entre *nafs* y *'aql*, con *dil* ocupando un lugar aún vago en el medio. Aunque se mantiene la importancia del equilibrio, virtudes y vicios difieren ahora en sustancia, no sólo en grado. En segundo lugar, las virtudes-emociones ya no están en el centro de la constitución de la política, ya que la existencia del estado burocrático colonial no se basa en ellas. Sin embargo, han pasado a ser fundamentales en la adscripción de la civilidad como categoría para distinguir a los bárbaros de los civilizados a escala global e instituir una nueva jerarquía mundial. Cultivar las virtudes-emociones adecuadas se ha convertido así en un proyecto político que afecta profundamente a la esfera privada. Lavar el cuerpo, fortalecer los músculos, dominar las pasiones, amar al cónyuge o dar instrucciones sobre cómo vestirse, comer, caminar o hablar han pasado a formar parte del discurso político e informan las prácticas de quienes quieren lograr el progreso civilizatorio, ya sea colaborando con el poder colonial o distanciándose de este. Estas instrucciones iban dirigidas tanto a las mujeres como a los hombres (Pernau et.al. 2015). En tercer lugar, estas dicotomías permitieron la integración de los valores victorianos, reivindicándolos como básicamente en concordancia con los valores islámicos o hindúes¹⁰. Mucho más difícil, sin embargo, es la asimilación del conocimiento victoriano contemporáneo de las emociones, que en este momento ya se está moviendo hacia una somatización y biologización de las emociones (Frevert et.al. 2014; Dixon 2003). El conocimiento práctico del poder colonial y lo que éste presenta como conocimiento científico no sólo apuntan en dos direcciones ligeramente diferentes, también proceden según temporalidades diferentes.

Diarios y revistas: emociones y movilización política

Los movimientos reformistas en el sur de Asia son anteriores a la dominación colonial. Desde el siglo XVIII, los sufíes y eruditos del norte de la India se esforzaron por renovar y regenerar la comunidad musulmana eliminando lo que consideraban innovaciones que se desviaban de la revelación original. Esto condujo a una sistematización de la teología y al aumento de los esfuerzos para impartir el conocimiento y la conducta correctos a un número cada vez mayor de personas. Así, no sólo esperaban recuperar el favor divino, sino también reconducir a los musulmanes a la poderosa posición que habían perdido, primero con el declive del Imperio mogol y, más tarde, con el dominio colonial (Rizvi 1980, 1982; Dahnhardt 2002; Fufeld 1981). Estos movimientos reformistas cobraron impulso tras el desastre de la revuelta reprimida de 1857 y encontraron su expresión en dos instituciones educativas, el Seminario teológico de Deoband y el Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh. Saiyid Aḥmad Khān, fundador y espíritu impulsor del colegio y del movimiento Aligarh vinculado a él, tenía como objetivo cerrar la brecha educativa que separaba a los musulmanes de las demás comunidades. Sosteniendo que la palabra de Dios revelada en el Corán y la obra de Dios investigada por las ciencias modernas nunca podrían contradecirse, buscó la colaboración con el poder colonial y el conocimiento occidental¹¹. En esta sección se examinará con cierto detalle la revista insignia del movimiento, el *Tahzīb ul Akhlāq*, traducido acertadamente, si no verbalmente, como *El reformador social mahometano*. Aunque los autores que escribían textos *akhlāq* y artículos en la revista no coincidían necesariamente¹², ambos géneros se nutrían de un electorado similar de musulmanes urbanos y de pequeñas ciudades, educados en el marco de la erudición tradicional persa y urdu, pero que a menudo trabajaban para el gobierno colonial. Si los textos *akhlāq* se dirigían a los jóvenes y a las mujeres, *Tahzīb ul Akhlāq* estaba orientado a un público adulto y

masculino; en definitiva, a los coetáneos de los autores.

Tahzīb ul Akhlāq mantuvo una posición intermedia entre la literatura filosófica y ética y el periódico. Todos estos géneros pretendían cambiar la sociedad cambiando a sus lectores, pero donde la literatura *akhlāq* se distanciaba de la vida cotidiana, reflexionaba sobre conceptos de emoción y proporcionaba a los lectores herramientas para transformar sus vidas y sus caracteres, los periódicos utilizaban los mismos conceptos para provocar una agitación emocional que debía conducir a acciones concretas. A diferencia de los manuales de consejos, en el nuevo género de revistas el movimiento Ali-garh mantuvo durante mucho tiempo casi el monopolio. *Tahzīb ul Akhlāq* seguía el modelo de las publicaciones periódicas británicas de la Ilustración *Tatler* y *Spectator*, y al igual que ellas pretendía reformar la sociedad, mejorar su condición moral mediante exhortaciones, difundir el conocimiento y purificar el lenguaje (Khān 1872). Los artículos de *Tahzīb* solían tener entre tres y ocho páginas, impresas a dos columnas en formato folio, lo que dejaba espacio para la elaboración de pensamientos, pero no de todo un sistema filosófico. Aunque menos orientado a los acontecimientos políticos cotidianos de lo que lo estaría un periódico (a menos que se refirieran a uno de los proyectos en los que Saiyid Aḥmad Khān estaba directamente implicado), la revista estaba dedicada al objetivo político de movilizar a la comunidad —en el proceso de hacer surgir a la misma comunidad que imaginaba como el objeto de sus esfuerzos.

El mayor cambio en la red semántica es la aparición del *jazbāt* para las emociones, que rápidamente adquirió una posición central. *Jazb* ya era conocido como término técnico en el sufismo, nombrando el tipo de viaje a lo largo del camino hacia lo divino en el que el discípulo era atraído por Dios sin que interviniera su propia voluntad, a diferencia del camino que un discípulo recorrería por su propia voluntad y esfuerzo (Rizvi 2012, 104). Desde estos orígenes, el *jazbāt*, y las emociones para las que ahora proporcionaba un concepto paraguas, se mantuvieron próximos a conceptos y metáforas de atracción (Aḥmad 1916, 2)¹³, pero también

de magnetismo (Anon. 1880, 236). Esto supuso cambios importantes en la manera de concebir las emociones.

La primera se refiere al papel de la voluntad, guiada por el conocimiento y la racionalidad. Las emociones ya no pueden ser provocadas o reprimidas por la voluntad, sino que son evocadas por el objeto hacia el que se dirigen. La agencia se aleja así del sujeto; esto se corresponde con la forma en que las emociones en los mismos textos se describen como tumulto y alboroto (*josh*, *shor*), que abruma a la persona que los experimenta. Esto no es necesariamente nuevo en sí mismo. Majnun es el caso clásico del amante ejemplar que se ve tan superado por los sentimientos apasionados hacia su amada Laila que está dispuesto a sacrificarlo todo, su posición en la sociedad, incluso su mente, y huye al desierto como un loco. Pero hasta ahora el espacio apropiado para tales conceptos de emoción había sido la poesía, no los textos en prosa que trataban asuntos éticos. Estos géneros y las emociones vinculadas a ellos se difuminan. La poesía se incorpora a los géneros en prosa a través de la cita de versos —la forma clásica de interrumpir una narración o un argumento y expresar la pasión en textos que, de otro modo, buscarían el equilibrio y la contención— pero también mediante la adaptación de su imaginería a la prosa. La exhortación a la comunidad para que renuncie a la crueldad y sea compasiva (Anon. 1880, 238-239), la descripción de los sentimientos de amistad entre compatriotas (Maḥmud 1871a, 3-4; 1871b, 110-113), pero también la evocación de la esperanza y la añoranza a través de la imaginería de las nubes oscuras y el aligeramiento de la estación lluviosa (Khān s.f., 112-117; 1972), los tropos tradicionales a través de los cuales la poesía evocaba el amor erótico, por esta época forman el elemento básico de los artículos de *Tahzīb ul Akhlāq*. La traducción a la prosa, sin embargo, dota a las pasiones de una valoración muy diferente: el poeta puede describir su amor aniquilando su capacidad de acción autónoma, arrastrándole impotente como una polilla hacia una vela, sin que esta pérdida de freno y de albedrío implique su persona ética. La misma imagen en prosa transforma las emociones apasionadas e incontrolables en estados encomiables para la

vida cotidiana, tanto más loables cuanto más fuertes son y menos susceptibles de un control de la voluntad y de la racionalidad. Ni los filósofos ni los eruditos serán, pues, los futuros guías de la comunidad, exclama el autor anónimo de un artículo sobre la racionalidad, sino los poetas, que evocan la grandeza, nobleza y amor a la patria (Anon. 1914, 6)¹⁴. El equilibrio ha sido desplazado por el exceso como el ideal informado de las emociones.

El segundo cambio está implicado en la distinción que ahora se establece entre los conceptos de emoción y virtud. Una vez que las emociones se han convertido en una categoría propia, el camino está despejado para su interiorización y su distinción conceptual del comportamiento. A su vez, esto significa que la hipocresía se convierte en un tema importante, que ya no se concibe como una diferencia entre las intenciones y creencias profesadas y su puesta en práctica, sino entre las emociones y su puesta en acción. En un artículo sobre la civilización, Saiyid Aḥmad Khān se lamenta de que la interacción en las asambleas e incluso el comportamiento entre amistades se había deteriorado de tal manera que había llegado a ser peor que la hipocresía. *Akhlāq* se había reducido al intercambio de dulzuras verbales. La gente pronuncia palabras de amor y sentimientos ardientes, para que quienes observan los tomen por una sola alma en dos cuerpos. Pero esto es sólo espectáculo. Si uno mirara en sus corazones, descubriría más de un alma en un solo cuerpo. Esto es *akhlāq* sólo de nombre; en realidad no es más que infidelidad y engaño (Khān 1872, 3).

Esta reconfiguración fundamental de las emociones, su red semántica y el conocimiento relacionado con ellas, sin embargo, no se produjo sin controversias, incluso dentro de las páginas de *Tahzīb ul Akhlāq*. A saber, Maḥdi Ḥasan y Mushtāq Ḥusain, el posterior Viqār ul Mulk, que pertenecía al grupo de administradores del norte de la India en Hyderabad y apoyaba el movimiento de Aligarh (Lelyveld 1978, 93, 59-60), nunca se cansaron de argumentar a favor del equilibrio y el orden. Lejos de despreciar la racionalidad, Maḥdi Ḥasan la reivindicaba como una de las fuerzas centrales que sostienen la moralidad, que a su vez sosiega el corazón y atempera las pasiones y

los deseos del alma (Ḥasan 1871, 261). Mushtāq Ḥusain añade que es la propia nobleza del hombre, su capacidad para seguir muchos objetivos diferentes en la vida, pero también la multitud de deseos contradictorios que encarna, lo que hace que el equilibrio (*e'tidal*) sea de primordial importancia, ya sea en las relaciones sociales y familiares, en la religión o en la gestión de las demandas del corazón y de la mente (Ḥusain 1871a, 105-110, 1871b, 35-36).

Estas polémicas se extienden también a la influencia de la poesía en la vida cotidiana, retomando los debates (y las condenas) iniciados por el gobierno colonial contra la florida poesía oriental y sus efectos perniciosos en la vida afectiva del pueblo (Pritchett 1994). El propio Saiyid Aḥmad Khān reprende a los poetas actuales por detenerse sólo en los sentimientos de amor apasionado (*āshiqānā*) en lugar de en las nobles emociones de los hombres (*nek jazbāt insānī*). Su ornamentación y sus mentiras descaradas destruyen la sinceridad y la confianza y promueven así el declive de la moralidad (Khān 1872, 4). Zakā Ullah retoma este argumento y lo amplía. Aunque ya hay muchos libros sobre *akhlāq*, sobre filosofía y sobre misticismo, escribe, son tan difíciles que la mayoría de la gente no puede captar su significado. Y lo que es más importante, el mismo remedio no es válido para todas las épocas, ya que las pasiones suelen a cambiar. Por lo tanto, es deber de los escritores —la palabra que utiliza ya no es *shā'ir*, poeta, sino *inshā pardāz*, escritor de cartas, o incluso el llano *munsif*, oficinista— mirar a su alrededor y ver qué facultades del alma y qué pasiones sujetan a sus compatriotas en sus garras y cómo pueden salvarse (Zakā Ullah 1881, 246).

Esto establece un sorprendente vínculo entre los escritores de artículos periodísticos y los predicadores religiosos, una comparación que los periodistas ya habían hecho en la década de 1850s (Pernau 2013, 120). Las alegrías de la familia o las bendiciones de la civilización ya no podían escribirse sólo dentro de un marco religioso, explica Zakā Ullah (1881, 244). Los libros religiosos ya no eran apropiados para la época actual. Por lo tanto, correspondía a los escritores salvar a la gente común de cometer fechorías. Lo que el predicador ya no podía conseguir desde

su púlpito, tenían que asumirlo ellos (Zakā Ullah 1881, 245). Para ello debían aprender de los predicadores, que sabían que la racionalidad sólo tenía un pequeño impacto en las multitudes y no era lo suficientemente contundente como para dislocar lo que había arraigado en los corazones y las mentes de la gente. Por ello, apelaron a las emociones de las asambleas a las que se dirigían, lo que constituyó un modelo a seguir para los periodistas (Anon. 1914, 4)¹⁵.

Las virtudes-emociones equilibradas habían estado en el centro de las reflexiones sobre la construcción de la política durante mucho tiempo, como se ha mostrado en la sección anterior. Lo que presenciamos aquí es una emocionalización de la política, por lo que el nuevo concepto de *jazbāt* —fundamentado en la intensidad mucho más que en el equilibrio, ya no estrechamente ligado a categorías morales, sino como un valor en sí mismo— es tanto un factor como indicador. Esto ocurrió casi cincuenta años antes de los intentos de movilización masiva, cuando normalmente se esperan emociones fuertes. Además, este desarrollo se manifestó con tanta fuerza en el movimiento de Aligarh, a menudo visto como el caso paradigmático de adopción del conocimiento colonial y de colaboración con el poder colonial; además está en contradicción con la oposición oriental y auto-orientalizada de Occidente y Oriente como racionalidad y emoción: si la influencia británica no contribuyó realmente a esta emocionalización, al menos hizo poco por evitarla —a pesar del proyecto disciplinador de la potencia colonial. Y, por último, el hecho de que personas como Saiyid Ahmad Khān y sus colaboradores más cercanos, a menudo reivindicados como los protagonistas de una ilustración musulmana, estuvieran a la vanguardia de esta emocionalización nos obliga a replantearnos nuestros supuestos sobre la Ilustración y su vínculo con las emociones. Con demasiada frecuencia se olvida que el Siglo de las Luces en Europa no sólo fue el mismo periodo conocido como la Era de la Sensibilidad o incluso la Era del Sentimentalismo, sino que los defensores del proyecto ilustrado, desde David Hume hasta Adam Smith, fueron también los mismos que reflexionaron sobre la necesidad de cultivar las emociones y las pasiones (Frevort 2014).

Psicología en traducción: La materialidad de las emociones

Los valores victorianos, como se ha demostrado en los apartados anteriores, ejercieron una importante influencia en los escritos de *akhlāq* y en el periodismo. La psicología victoriana en cambio, apenas se tuvo en cuenta antes de la Primera Guerra Mundial. Si los debates en urdu mostraban un conocimiento de los debates científicos británicos contemporáneos, era sobre temas en torno al darwinismo social —la herencia, la lucha por la supervivencia, el peligro de degeneración— que acompañaban a la racialización de los conceptos de civismo y civilización. Herbert Spencer fue ciertamente leído, al igual que algunos de los eugenistas, pero incluso aquí, el impacto fue más tardío y menos pronunciado que, por ejemplo, en bengalí o incluso en hindi (Pernau et.al. 2015; Savary 2014).

Para los conceptos que se investigan en este artículo, esto significa que en la primera década del siglo XX existían dos cuerpos independientes de conocimientos sobre psicología, sobre el alma y sobre las emociones, uno en urdu y otro en inglés, que no estaban integrados. El conocimiento urdu derivaba de la tradición filosófica, pero también de la medicina unani, que se basaba en los mismos conceptos grecoislámicos que la literatura *akhlāq* clásica. Este archivo, sin embargo, es prácticamente inexplorado en lo que respecta al conocimiento de las emociones que alberga, basado en tipologías humorales del carácter, pero también en el impacto del clima y el medio ambiente, así como de la dieta, en los sentimientos¹⁶. Por otra parte, el interés suscitado por los estudios de Michel Foucault sobre la psiquiatría ha dado lugar a una serie de estudios sobre los saberes y prácticas coloniales en el tratamiento de las personas clasificadas como locas o dementes. Mientras comienzan a perfilarse los contornos de la historia del pensamiento médico y de las políticas disciplinarias (Kapila 2002, Ernst 2010), estos conocimientos psicológicos no se tradujeron al urdu en el siglo XIX y no calaron en los textos que trataban de la moral o las emociones políticas en las dos secciones anteriores.

Esto empezó a cambiar en los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial. Estas transformaciones se rastrearán a través de la figura y los escritos de 'Abd ul Majīd Daryābādī, cuya biografía intelectual y emocional puede leerse como paradigmática para muchos musulmanes de su generación educados en Inglaterra, y que además fue un escritor y traductor de textos psicológicos extremadamente prolífico e influyente. Hoy se le recuerda principalmente por su contribución a la traducción y comentario del Corán.

'Abd ul Majīd nació en 1892 en la ciudad de Daryābād, en el distrito de Barabanki, cerca de Lucknow. A los dieciséis años ingresó en el Canning College de Lucknow, de enseñanza inglesa, y se sumergió en la lectura. Su detallada autobiografía, publicada en 1978, permite echar un vistazo a las bibliotecas y a la amplia gama de libros disponibles en una capital de provincia en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, a menudo poco después de su publicación, libros que superaban con creces la gama y los temas de los planes de estudios universitarios. Además, los pedidos de libros y tratados a Inglaterra por catálogo parecen haber sido una práctica habitual (Daryābādī 1994, 115-117, 241). Por lo tanto, en mucha mayor medida de lo que comúnmente se reconoce, la recepción del conocimiento colonial fue un proceso que implicó una selección bien informada. El corpus al que se recurrió iba mucho más allá de los textos canónicos en favor del Estado y de su aparato educativo y cultural, e incluía también voces marginales y contrarias¹⁷.

La exposición a textos filosóficos y psicológicos críticos con la religión y, en particular, la explicación de Maudsley de la revelación en términos de procesos psíquicos anormales condujeron a 'Abd ul Majīd al materialismo filosófico y, finalmente, a los escritos publicados por la Asociación Racionalista de Charles Watt, que abogaban por el librepensamiento y el laicismo. Para 'Abd ul Majīd —y para un número considerable de musulmanes cultos de su generación— esto condujo a una crisis de fe, en la que cuestionó la verdad del Islam, finalmente se identificó como ateo en los formularios de inscripción en 1909 (Daryābādī 1994, 233-245). Poco después

empezó a escribir sobre psicología, primero en inglés, pero a partir de 1914 sólo en urdu. Estos escritos están profundamente marcados por su visión materialista y antirreligiosa del mundo (Daryābādī 1913, Daryābādī 1914).

'Abd ul Majīd permaneció ateo durante diez años antes de volver lentamente al Islam, pasando por la teosofía y el budismo, que evocaron su interés por el misticismo, antes de decantarse finalmente por la interpretación reformista-sufí de 'Ali Ashrāf Thānawī, que se convirtió en su guía espiritual. Al mismo tiempo, estableció estrechos vínculos con Muḥammad 'Ali y otros líderes del movimiento Khilafat, los socios musulmanes de Gandhi en la primera campaña de no cooperación tras la guerra. Aunque sus intereses intelectuales se desplazaron de la psicología a la teología y la exégesis, nunca revocó sus escritos anteriores, e incluso en la voz piadosa y moralista de su autobiografía sólo se distancia de su primer texto en inglés sobre la psicología del liderazgo, no de sus publicaciones en urdu sobre psicología, que por cierto se reimprimieron con su permiso casi sin cambios hasta los años treinta (Daryābādī 1994, 276).

¿Cuáles son los cambios conceptuales que ofrecen estos escritos? ¿En qué se diferencian del modo en que se conciben el alma y la mente, las emociones y las posibilidades de influir en ellas en los textos *akhlāq* y en el periodismo? Los primeros trabajos de Daryābādī se centran en la psicología de las multitudes y, en estrecha relación con ella, en la psicología del liderazgo como arte de influir en las multitudes y en la psicología de la persuasión (desarrollada posteriormente por su amigo y colaborador Wahaj ud Dīn Aḥmad en su *Nafsiyat-e targhib*) (Aḥmad Kantorī 1924). Estos textos, *The Psychology of Leadership* y su versión urdu ampliada y revisada, *Falsafa-e ijtimā'* (Daryābādī 1915), parten de la afirmación de que las acciones humanas y las emociones que las guían no están arraigadas en un carácter estable —el fundamento sobre el que se construyó la literatura *akhlāq*— sino que están determinadas únicamente por el entorno. Este entorno está formado por el mundo de la vida de los y las actantes, pero también por situaciones más fugaces que producen emociones. Un ejemplo de este último caso, sería la gente que se

reúne en una multitud, que desarrolla entonces una personalidad propia, muy distinta de cualquier rasgo individual. En este sentido, los textos muestran la influencia de Le Bon y su psicología de las multitudes, pero también de Boris Sidis y sus elaboraciones sobre el inconsciente y el poder de la sugestión como conceptos opuestos al libre albedrío¹⁸. Igualmente importantes en sus argumentos, y apuntando en la misma dirección de negar el libre albedrío, son las afirmaciones sobre la importancia de la herencia y la raza, que se interpretan como el resultado de experiencias previas, que se inscriben tan profundamente en el cuerpo que pueden transmitirse a generaciones posteriores.

Estas ideas se ampliaron en la obra de Daryābādī *Falsafa-e jazbāt*. Aquí siguió el conocimiento común de la psicología occidental de su época al reducir las emociones a placer y dolor (*lazzāt o alam*), que luego relacionó con la teoría de la evolución (*irtiqa*), la lucha por la supervivencia (*tazāḥum fī al ḥayāt*) y la selección natural (*intikhāb-e tab'ī*). Las emociones, las fuerzas que atraen o repelen al sujeto hacia determinadas formas de comportamiento, son las guías en esta lucha sobre la vida y la muerte: «Es a través del placer y el dolor que la naturaleza nos permite encontrar el camino correcto» (Daryābādī 1920, 60). Esta exposición no deja espacio para el desarrollo de un sistema de gestión de las emociones, ya sea basado en la idea de equilibrio o en la superación de las pasiones y deseos del *nafs*, concebida como un alma carnal. La supervivencia a nivel individual y la evolución a nivel colectivo se han convertido en los objetivos. Por el contrario, más que la voluntad o el conocimiento, las emociones proporcionan la dirección y son las fuerzas motrices a lo largo de este camino. *Jazbāt* sigue remitiendo aquí a su significado original de *jazb* en los textos sufíes, pero la fuerza que atrae ya no es Dios, sino una naturaleza abstracta, y ya no es un individuo el que es atraído por el camino, sino una comunidad biológicamente definida.

Estos esfuerzos de 'Abd ul Majīd Daryābādī por hacer accesible el conocimiento en urdu formaban parte de un movimiento más amplio que tenía como objetivo la promoción del urdu como medio de instrucción, pero también como lengua

de la ciencia, y la exposición de los lectores de urdu a un amplio espectro de conocimientos. Comenzó bajo los auspicios del movimiento de Aligarh, con la fundación de la Anjuman-e Taraqqī-e Urdū (Sociedad para la Promoción del Urdu) a principios de siglo, y después de la guerra se aseguró un centro y una fuente de patrocinio en la Universidad de Osmania, en el estado principesco de Hyderabad, la primera universidad moderna que enseñaba en urdu. Es importante tener en cuenta que este énfasis en el nacionalismo cultural y lingüístico, que se puso de manifiesto en la promoción del urdu, no fue de la mano de un distanciamiento del conocimiento colonial. Por el contrario, los autores esperaban que las traducciones y adaptaciones al urdu y la participación en los debates contemporáneos en lengua vernácula aumentaran el impacto de la ciencia moderna y la dotaran del poder de cambiar la vida de las personas en un grado que antes era imposible para una lengua extranjera (Datla 2013).

Los escritos psicológicos de Daryābādī siguieron siendo influyentes durante muchas décadas. Su *Falsafa-e jazbāt* tuvo tres ediciones y fue elogiado como el primer libro en urdu sobre *nafsiyat*, traducción para la psicología que popularizó. Su influencia más duradera, sin embargo, parece haber sido la canonización de un corpus específico de textos psicológicos, que también formaron el núcleo de las obras traducidas en las décadas de 1920 y 1930: Le Bon ocupa un lugar destacado, pero también William McDougall y McPherson, y un poco más tarde William James. El hecho sorprendente de que Freud aparezca en urdu sólo en una fase muy tardía y no haya tenido ninguna influencia sustancial —muy al contrario de lo que ocurría en Bengala (Jensen 2016), por ejemplo— puede explicarse probablemente por la temprana adopción por parte de Daryābādī de Boris Sidis, uno de los acérrimos oponentes de Freud [19].

A diferencia del ímpetu pedagógico de la literatura *akhlāq* y de los esfuerzos periodísticos por suscitar y movilizar políticamente a una comunidad, los textos psicológicos carecen de una orientación directa hacia la acción. Sin embargo, tuvieron una serie de implicaciones importantes para la forma en que los lectores

podían concebir el sí mismo y su relación con el mundo. En primer lugar, la postura de Daryābādī sobre la porosidad del sí mismo sigue siendo ambivalente. Por un lado, introduce una diferenciación entre *jazbāt* como sentimientos que surgen dentro de una persona y *aḥsās* como sentimientos inducidos desde exterior a través de los sentidos (Daryābādī 1948). Por otra parte, sus elaboraciones sobre la psicología de las multitudes son muy explícitas sobre el hecho de que las emociones de un individuo no pertenecen a uno mismo, ni están a salvo en un espacio interior. Forman parte de la dotación racial de una persona o se contraen como una infección de las personas de su entorno.

En segundo lugar, la tradición helenística no sólo había proporcionado un eslabón entre la patología humoral en medicina, la gestión de las emociones en la literatura *akhlāq* y la teoría política, sino que también había vinculado estos campos señalando hacia la correspondencia del microcosmos y el macrocosmos. Estos vínculos se interrumpen una vez que las emociones ya no se basan en los humores, sino en los nervios y el cerebro. Si el individuo y sus emociones siguen integrados en una teoría que los trasciende, es a través del concepto de raza y de la lucha por la supervivencia que los encierra en una batalla eterna.

En tercer lugar, la psicología de las emociones en los escritos de Daryābādī —durante y después de su fase de ateísmo— se escinde no sólo de la religión, sino también de cualquier consideración de moralidad. Por un lado, esto se debe a su minimización del papel de la voluntad, que ya no es una fuerza autónoma guiada por la racionalidad como en la tradición aristotélica, sino sólo un poder entre muchos, y no uno de los más fuertes, ya que no puede llegar al subconsciente ni luchar contra las fuerzas de la herencia. Por otra parte, las emociones ya no necesitan una educación moral que las transforme de un hecho bruto de la naturaleza a una pulida obra de arte apta para la sociedad civilizada. La naturaleza ya no debe ser domada por la moral, sino que, por el contrario, indica el camino que la raza debe recorrer para asegurar su supervivencia y una posición de dominio. Cuanto menos interfieran

las emociones, más claramente puede brillar esta luz de la naturaleza a través de ellas.

Conclusión

El colonialismo marcó profundamente la vida de todos los autores investigados en este artículo. La mayoría de ellos estaban al servicio del Estado colonial o dependían directamente de su patrocinio para los proyectos culturales y educativos que llevaban a cabo, y muchos de ellos habían recibido al menos parte de su educación en colegios bajo supervisión británica. Esta situación colonial afectó a la forma en que concebían las emociones, tanto por los cambios en las estructuras políticas, sociales y económicas que trajo consigo, como por el impacto del conocimiento colonial. La incorporación de múltiples temporalidades y capas lingüísticas permite afinar aún más este argumento. Los textos canónicos reintrodujeron antiguas capas de significado e influyeron en formas más recientes de conceptualizar las emociones —necesitamos encontrar un equilibrio entre asumir una tradición inmutable y una transformación homogénea del conocimiento que incorporara de forma uniforme todas las capas temporales de significado. Dirigir la atención a los estratos lingüísticos va en la misma dirección —incluso en la misma situación, los conocimientos incorporados en diferentes conceptos lingüísticos pueden ser divergentes. Esto puede ocurrir entre el urdu y el inglés, pero también entre un urdu fuertemente persianizado y otro más basado en el vocabulario hindi.

La primera conclusión que podemos extraer de las investigaciones empíricas de este artículo es la necesidad de de-esencializar la categoría de conocimiento colonial. Los conceptos de emoción fueron muy discutidos en la Gran Bretaña del siglo XIX y principios del XX. Al menos, los autores que ocuparon un lugar destacado en estas páginas eran conscientes de estas diferentes vertientes del debate. No estaban «aplastados por la poesía inglesa» (Chandra 1992, 17) ni por el conocimiento inglés, sino que tenían y tenían la posibilidad de elegir con qué discursos de la emoción comprometerse y cómo relacionarlos

con los sistemas de conocimiento previos y sus conceptos.

En segundo lugar, los vínculos entre la posición política de los autores, los valores-emociones que propagan y su conocimiento de las emociones no son en absoluto evidentes. Los reformadores del siglo XIX, que colaboraron estrechamente con el gobierno colonial, buscaron con éxito formas de integrar los valores-emociones victorianos en sus conceptos, pero no hicieron suyos los discursos psicológicos y médicos contemporáneos. Cuando esto ocurrió a principios del siglo XX, el protagonista no era un aliado del gobierno colonial, sino al contrario, su acérrimo opositor.

En tercer lugar, el desarrollo de *jazbāt* como categoría paraguas de las emociones llevó a descartar la categoría aristotélica de equilibrio como concepto central que mantenía unidas la psicología individual, la política y el macrocosmos. La elección de la palabra *jazbāt*, con sus connotaciones de avasallamiento de la voluntad y de movimiento inducido desde el exterior, allanó el camino para una valoración positiva de las emociones fuertes, individuales y colectivas, y puede leerse así a la vez como un resultado y una condición importante para la emocionalización de la vida pública y privada desde la década de 1870.

Notas

1. Texto traducido al español por Laura Álvarez Garro, bajo autorización de la autora Margrit Pernau y de la revista *Contributions to the History of Concepts*. Se agradece profundamente la disposición para colaborar con este *dossier*. Para acceder a la publicación original en inglés, consultar Pernau (2016). Se aplicaron ajustes relativos al lenguaje inclusivo cuando fue necesario. Se adaptaron las normas de autoría de la publicación original a las establecidas por nuestra Revista. Esto implicó modificar las notas al pie. Solamente se preservaron aquellas que guardan relevancia con el contenido del texto.
2. Sobre la cuestión de si este periodo de intenso cambio conceptual fue precedido por otra transformación igualmente importante, ver Pernau (2012a). En este se retoman los argumentos de Christopher Bayly acerca de los cambios cruciales que tuvieron lugar entre 1780 y 1830, expuestos en Bayly (1996).
3. Esto deja fuera una serie de géneros importantes, en particular los textos sufíes, con su muy elaborada conceptualización de las emociones; los sermones, que a veces fueron reconocidos como antepasados y parientes cercanos del periodismo; la poesía, con su rico archivo sobre el amor, la esperanza y la desesperación; y, por último, los textos sobre patología humoral, que se interesaban no sólo por el cuerpo, sino también por las emociones y la forma en que el microcosmos de la persona individual reflejaba el macrocosmos de la sociedad e incluso del universo. Sólo me queda esperar que este artículo motive a personas más calificadas que yo para escribir sobre estos géneros a aceptar el reto y ampliar nuestros conocimientos sobre la historia conceptual de las emociones en urdu.
4. Para un análisis detallado sobre la literatura *akhlāq* medieval y moderna temprana en la India, ver Alam (2004).
5. Ver, por ejemplo, los prefacios de Hakīm (1872), Ayodhyaprasādā (1869), La'l (1879), Ullah (1873), Nūr Aḥmad (1893).
6. Para mayor detalle, ver Pernau et. al. (2015).
7. Sobre Naẓīr Aḥmad, ver Oesterheld (2016) y Aḥmad (1871).
8. Con la excepción parcial de Zakā Ullah (1967, 88-94), citado según la reimpresión.
9. Para una primera historia conceptual del sufismo del norte de la India del siglo XVIII y principios del XIX, ver Rizvi (2012).
10. Zakā Ullah traza explícitamente estos paralelismos en su extensa investigación comparativa sobre la ética en las tres religiones. Para detalles, ver Pernau (2011).
11. Para Deoband, ver Metcalf (1982) e Ingram (2014). Para Aligarh, ver Lelyveld (1978) y Troll (1978).
12. Con la excepción de Maulavi Zakā Ullah, quien fue prolífico en ambos géneros.
13. *Tamaddun*, editada por Rashīd ul Khairī, era otra revista estrechamente relacionada con el movimiento Aligarh.
14. Para más detalles sobre la influencia de la poesía, ver Petievich (2014).
15. Esto podría indicar una genealogía de los conceptos de emoción, pero también de los recursos retóricos de los artículos periodísticos en el género del sermón religioso (tanto el *khutba*, el sermón tradicional de los viernes en la mezquita, como el *wa'z*, la exhortación religiosa, que

- reunía a la gente en torno a los predicadores). Aunque sabemos de su larga historia, y del número de personas que veneraban regularmente las figuras religiosas que podían ser reunidas durante los siglos XVIII y XIX, desgraciadamente parece que carecemos de cualquier colección sustancial contemporánea de sermones que permita rastrear influencias de sus estrategias estilísticas y estrategias retóricas.
16. Para una introducción a la medicina unani en el siglo XIX, ver Alavi (2007). Para el papel que desempeñó el conocimiento de las emociones basado en la medicina unani para la gestión de la ira, ver Pernau (2012b).
 17. Esto complementa los resultados sobre la disponibilidad de novelas en inglés de Joshi (2002).
 18. Boris Sidis (1867-1923), psicólogo ruso emigrado a Estados Unidos, es uno de los autores que hace una aparición constante en todos los libros de Daryābādī.
 19. La información sobre las traducciones se basa en referencias en Daryābādī y Kantorī, complementadas con una búsqueda en línea en la Biblioteca Regenstein de Chicago, que alberga muchas de las obras publicadas a través de la Oficina de Traducción de la Universidad de Osmania. No obstante, cabe suponer que se descubrirán más traducciones, ya que muy a menudo figuran bajo el nombre del traductor y es sólo el prefacio el que revela el hecho de la traducción.
- ### Referencias bibliográficas
- Aḥmad, Naẓīr. 1871. *Chand Pand*. Agra: Maṭbaʿ-
e mufīd-e ʿām.
- Aḥmad, Sulṭān. 1916. «Jazbāt ul aqwām». *Tamaddun* 10.
- Aḥmad Kantorī, Wahaj ud Dīn. 1924. *Nafsiyat-e
targhīb*. Azamgarh: Maṭbaʿ Maʿrūf.
- Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political
Islam: India 1200–1800*. Delhi: Permanent
Black.
- Anon. 1880. «Uns o muḥabbat». *Tahzīb ul Akhlāq*.
- Anon. 1914. «ʿAql». *Tahzīb ul Akhlāq*. 1333 H.
- Ayodhyaprasādā. 1869. *Guldasta-e Tahzīb*. Bareilly:
Maṭbaʿ-*e* Rohilkhand Literary Society.
- Bayly, Christopher. 1996. *Empire and Information:
Intelligence Gathering and Social Communication
in India, 1780-1870*. Cambridge: Cambridge
University Press.
- Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*.
Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Butterworth, C.E. 1987. «Medieval Islamic Philosophy
and the Virtue of Ethics». *Arabica* 34: 221-250.
- Chandra, Sudhir. 1992. *The Oppressive Present
Literature and Social Consciousness in Colonial
India*. Delhi: Oxford University Press.
- Dahnhardt, Thomas. *Change and Continuity in Indian
Sufism*. Delhi: D. K. Printworld.
- Daryābādī, ʿAbd ul Majīd. 1913. *The Psychology of
Leadership*. London: T. Fisher Unwin.
- Daryābādī, ʿAbd ul Majīd. 1914. *Falsafa-e jazbāt*.
Lakhnāʾu: Anjuman-e taraqqī-e Urdū.
- Daryābādī, ʿAbd ul Majīd. 1915. *Falsafa-e ijtimāʾ*.
Lakhnāʾu: An Naẓīr Press.
- Daryābādī, ʿAbd ul Majīd. 1920. *Falsafa-e jazbāt*. 2nd
ed. Aurangabad: Anjuman-e taraqqī-e Urdū.
- Daryābādī, ʿAbd ul Majīd. 1948. *Ham Āp*. Allahabad:
Hindustani Academy 1948.
- Daryābādī, ʿAbd ul Majīd. 1994. *Āp Bītī*. Karachi:
Noble Press.
- Dās, Shankar. 1893. *Guldasta-e akhlāq*. Lahore:
Islāmiya Press.
- Datla, Kavita Saraswati. 2013. *The Language of
Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial
India*. Honolulu: University of Hawaiʻi Press.
- Dīn, Karīm ud. 1866. *Pand-e Sudmand*. Lahore:
Maṭbaʿ-*e* Khurshīd.
- Dīn, Muḥammad Jamāl ud. 1877. *Akhlāq-e Jamālī*.
Dihli: Maṭbaʿ-*e* Mujtabai.
- Dixon, Thomas. 2003. *From Passions to Emotions: The
Creation of a Secular Psychological Category*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Ernst, Waltraud. 2010. *Mad Tales from the Raj:
Colonial Psychiatry in South Asia, 1800–58*.
London: Anthem Press.
- Frevort, Ute. 2014. «Defining Emotions: Concepts and
Debates Over Three Centuries». In *Emotional
Lexicons*, Frevort, Ute et. al., 1-31. Oxford:
Oxford University Press.
- Frevort, Ute et. al. 2014. *Emotional Lexicons*. Oxford:
Oxford University Press.
- Fusfeld, Warren. 1981. *The Shaping of Sufi Leadership
in Delhi: The Naqsh-bandiyya Mujaddidiyya,
1750–1920*. PhD diss., University of Pennsylvania.
- Gutas, Dimitri. 2000. *Greek Philosophers in the
Arabic Tradition*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Hakīm, ʿAbd ul. 1872. *Tilism-e akhlāq*. Meerut:
Maṭbaʿ-*e* Ziyāʾī.
- Ḥasan, Maḥdī. 1871. «Itteqād o akhlāq». *Tahzīb ul
Akhlāq* 1288.
- Ḥusain, Mushtāq. 1871a. «Eʿtidal». *Tahzīb ul Akhlāq*
1288.
- Ḥusain, Mushtāq. 1871b. «Tawakkul». *Tahzīb ul
Akhlāq* 1287.

- Ingram, Brannon. 2014. «The Portable Madrasa: Print, Publics and the Authority of the Deobandi 'ulama». *Modern Asian Studies* 48, no. 4: 845–871.
- Jensen, Uffa. 2016. *Eine globale Emotionsgeschichte der Psychoanalyse in Berlin, London und Kalkutta 1910–1940*. Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin.
- Jordheim, Helge. 2012. «Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities». *History and Theory* 51: 151–171. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00619.x>
- Joshi, Priya. 2002. *In Another Country: Colonialism, Culture, and the English Novel in India*. New York: Columbia University Press.
- Kapila, Shruti. 2002. *The Making of Colonial Psychiatry, Bombay Presidency 1849–1940*. PhD diss., University of London: SOAS.
- Khān, Mirza Sulṭān Aḥmad. 1886. *Akhlāq-e Aḥmadī*. Lakhnā'u: Maṭba'-'e Ja'fārī.
- Khān, Saiyid Aḥmad. s.f. «Umīd ki khushī». *Tahzīb ul Akhlāq*.
- Khān, Saiyid Aḥmad. 1872. «Tahzīb ul akhlāq», *Tahzīb ul Akhlāq*, 1289 H.
- Khān, Saiyid Aḥmad. 1972. *Khutbat-e Sir Saiyid*. Lahore: Majlis-e taraqqī-e adab.
- Koselleck, Reinhart. 2000. *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kurin, Richard. 1984. «Morality, Personhood and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise». In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, edited by Barbara Metcalf, 196–220. Berkeley: University of California Press.
- La'l, Mani. 1879. *Ā'ina-e Hind*. Gujranwala: Gyan Press.
- Lelyveld, David. 1978. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Delhi: Oxford University Press.
- Liu, Lydia. 1995. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China 1900–1937*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mahmud, Muḥammad. 1871a. «Dostī». *Tahzīb ul Akhlāq* 1288.
- Mahmud, Muḥammad. 1871b. «Dostī ka bartā'o». *Tahzīb ul Akhlāq* 1288.
- Marlow, Louise. 2009. «Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre». *History Compass* 7, no. 2: 523–538.
- Meisami, Julie. 1987. *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Metcalf, Barbara. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Metcalf, Barbara. 1992. *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar*. Delhi: Oxford University Press.
- Miskawayh, Ibn. 1964. *The Nasirean Ethics*. London: George Allen and Unwin.
- Miskawayh, Ibn. 2003. *The Refinement of Character*. Chicago: Kazi Publications.
- Nūr Aḥmad, Maulvī. 1893. *Anvar ul akhlāq*. Lahore: Maṭba'-'e Islāmīa.
- Oosterheld, Christina. 2016. «Changing Landscapes of Love and Passion in the Urdu Novel». *Contributions to the History of Concepts* 11, no. 1: 58–80. <https://doi.org/10.3167/choc.2016.110104>
- Pernau, Margrit. 2011. «Maulawi Muhammad Zaka Ullah: Reflections of a Muslim Moralist on the Compatibility of Islam, Hinduism and Christianity». In *Convictions religieuses & engagement en Asie du Sud depuis 1850*, edited by Catherine Clémentin-Ojha, 31–49. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Pernau, Margrit. 2012a. «India in the Victorian Age: Victorian India?». In *The Victorian World*, edited by Martin Hewitt, 639–655. London: Routledge.
- Pernau, Margrit. 2012b. «Male Anger and Female Malice: Emotions in Indo-Muslim Advice Literature». *History Compass* 10:119–128.
- Pernau, Margrit. 2013. *Ashraf into Middle Classes: Muslims in Nineteenth-Century Delhi*. Delhi: Oxford University Press.
- Pernau, Margrit. 2016. «From Morality to Psychology. Emotion Concepts in Urdu, 1870–1920». *Contributions to the History of Concepts* 11, no. 1: 38–57. <https://doi.org/10.3167/choc.2016.110103>
- Pernau, Margrit, Helge Jordheim, Orit Bashkin, Christian Bailey, Oleg Benesch, Jan Ifversen, Mana Kia, Rochona Majumdar, Angelika C. Messner, Myoung-kyu Park, Emmanuelle Saada, Mohinder Singh, and Einar Wigen. 2015. *Civilizing Emotions: Concepts in Europe and Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Petievich, Carla. 2014. «From the Ghazal's Beloved to the Beloved Community». Paper presented at the workshop Feeling for the Community, Berlin, June 2014, jointly organized by the Max Planck Institute for Human Development in Berlin and the project EMOPOLIS at the Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud at the EHESS in Paris.

- Pritchett, Frances. 1994. *Nets of Awareness: Urdu Poetry and Its Critics*. Berkeley: University of California Press.
- Rizvi, Mohammad Sajjad Alam. 2012. *Loving the Master? The Debate on Appropriate Emotions in North India (ca. 1750–1830)*. PhD diss., Freie Universität Berlin.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1980. *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam Politics and Society in India*. Canberra: Ma'rifat Publishing House.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1982. *Shah Abd al Aziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad*. Canberra: Ma'rifat Publishing House.
- Savary, Luzia. 2014. «Vernacular Eugenics? Santati-Śāstra in Popular Hindi Advisory Literature (1900–1940)». *South Asia: Journal of South Asian Studies* 37, no. 3: 381–397.
- Stark, Ulrike. 2007. *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India, 1858–1895*. New Delhi: Permanent Black.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Thānawī, 'Alī Ashrāf. 1905. *Bihishtī Zewar*. Sadhaura: Bulāli Steam Press.
- Troll, Christian. 1978. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. Karachi: Oxford University Press.
- Tūsi, Nāṣir ud Dīn. 1891. *Akhlāq-e Nāṣirī*. Lakhnā'ū: Naval Kishore.
- Ullah, Muḥammad Mubārak. 1873. *Tanbīh at-talibīn*. Agra: Educational Press.
- Zakā Ullah, Muḥammad. 1881. «Sha'istagi-e ahl-e Hind». *Tahzīb ul Akhlāq* 1298 H.
- Zakā Ullah, Muḥammad. [1891] 1967. *Makārum ul Akhlāq*. Lahore: Majlis-e taraqqī-e adab.
- Zakā Ullah, Muḥammad. 1892. *Ta'līm ul Khisal*. Dihli: Maṭba' Chasma-e Faiz.

Margrit Pernau (pernau@mpib-berlin.mpg.de) es historiadora e investigadora principal en el Centro de Historia de las Emociones del Max Planck Institute for Human Development. Entre sus publicaciones recientes se encuentran (2023) «Chronocenosis: How to imagine the multiplicity of temporalities without losing the emphasis on power and conflicts», *History and Theory* 62, no.4: 123-131 y (2019) *Emotions and Modernity in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Recibido: 4 de enero, 2024.
Aprobado: 11 de enero, 2024.

Felix Alejandro Cristiá

El monumento como archivo conceptual de un discurso político. Un análisis filosófico desde la historia conceptual

Resumen: *El presente artículo analiza el monumento como un archivo conceptual que intenta establecer la permanencia de un discurso en el espacio, que a su vez se convierte en el objeto que permite seguir el cambio de sentido de los conceptos que lo componen. El estudio se aborda principalmente desde la historia conceptual (Begriffsgeschichte), en cuanto se enfoca en los usos de los conceptos en un momento determinado y en sus cambios de sentido a través de la historia, para conocer el alcance social —y legitimidad— que posee el monumento como contenedor del recuerdo colectivo. La memoria que el monumento pretende hacer perdurar puede fundamentar la eventual actualización o deslegitimación de los discursos que conceptualmente lo han erigido y, por lo tanto, el monumento mismo puede albergar su propia revocación.*

Palabras clave: *Monumento, discurso, historia conceptual, filosofía política, Reinhart Koselleck.*

Abstract: *This article analyzes the monument as a conceptual archive that tries to establish the permanence of political discourse on space, which in turn becomes the object that allows us to follow the change of meaning of the concepts that compose it. The study is approached mainly from conceptual history (Begriffsgeschichte),*

insofar as it focuses on the uses of concepts both at a given moment and according to their meaning changes throughout history. This can be useful to know the monument's social scope —and legitimacy— as the container of collective memory. The memory the monument tries to make last can support the eventual update or delegitimization of the discourses that have conceptually erected it. Therefore, the monument itself can host its revocation.

Keywords: *Monument, discourse, conceptual history, political philosophy, Reinhart Koselleck.*

Introducción

No es de extrañar que cuando pensamos en monumentos, obras humanas creadas para recordar personas y hechos históricos, difícilmente los podamos imaginar fuera del espacio público. Si este espacio es un medio que históricamente ha posibilitado la expresión de discursos orales, y como tales efímeros o temporales según los acontecimientos, ¿el mensaje que da el monumento situado en el espacio público pretende establecer un discurso fijo, es decir, permanente, a través del tiempo? En otras palabras, representaría un acontecimiento pasado como un hecho



presente, pero con la pretensión de marcar un ideal proyectado al futuro. Si es así, ¿qué sucede si el mismo monumento con el paso del tiempo deja de representar lo que en primer lugar justificó su construcción? Esto supondría un problema, en cuanto la característica de permanencia que posee el monumento es puesta en duda si llegaran a cambiar los conceptos que le daban significado.

El presente artículo de reflexión tiene por objetivo establecer estrategias de lectura que nos permitan comprender el monumento como un archivo conceptual que intenta establecer la permanencia de un discurso en el espacio, que a su vez se convierte en el objeto que permite seguir el cambio de sentido de ese discurso. Por consiguiente, la investigación se centrará en tres ejes principales: en primer lugar, se hace necesario comprender los usos del monumento según los cambios conceptuales que lo han constituido históricamente. En segundo, determinar de qué manera los monumentos son conceptualizaciones de discursos políticos que responden a un momento determinado, pero que, al erigirlos, fijan este momento en la memoria colectiva. A raíz de lo anterior se analiza, finalmente, la posibilidad de que el monumento actúe de contenedor de una memoria negativa que puede fundamentar la eventual actualización o deslegitimación de los discursos que lo han producido, por lo que también subyace la pregunta por la conservación o destrucción de los monumentos.

El tema se aborda desde la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*), método crítico que se pregunta por el alcance social de los conceptos según sus usos para poder comprender la multiplicidad semántica contenida en el concepto (Koselleck 2012), en lugar de optar por una postura tradicional que sostiene la intemporalidad de ciertas ideas (Skinner 2000). A propósito de esto, el historiador alemán Reinhart Koselleck (1993) distingue dos principios a tomar en cuenta para el análisis: el diacrónico, que estudia la transformación de un concepto a través del tiempo, y el sincrónico, donde se tematizan las situaciones en un momento dado, ambos convergiendo en la historia. La perspectiva semasiológica también es fundamental, es decir, toma en cuenta todos los significados de un concepto, pues «trata la

relación entre «palabra» y «hecho», el concepto se estudia en su función político-social y no en la lingüística» (Fernández 2009, 101).

El presente estudio no pretende hacer historia conceptual en sentido estricto, es decir, no se analiza históricamente el concepto de monumento, sino que guía la reflexión filosófica en torno al uso del monumento como un archivo conceptual que permite comprender los cambios de sentido de los conceptos y su transformación a largo plazo a través de estas obras. Sumado a lo anterior, se dialoga con otras perspectivas concernientes al lenguaje y el discurso para enriquecer el abordaje del monumento desde la historia de los conceptos, pues uno de los enfoques de investigación «se centra primordialmente en los acontecimientos, en las acciones plasmadas en el discurso, el texto y el acto (...)» (Koselleck 2012, 20). La importancia de lo anterior radica en que los conceptos recurrentes en la investigación, como discurso y monumento, refieren a su vez a otros dos que los constituyen: la palabra y el hecho. A propósito de esto, el historiador alemán argumenta:

Sin incluir los conceptos paralelos o contrarios, sin coordinar mutuamente los conceptos generales y los específicos, sin tomar en cuenta los solapamientos de dos expresiones, no es posible averiguar el valor de una palabra como «concepto» respecto a la estructura social o a las posiciones de los frentes políticos. Así pues, la historia conceptual tiende finalmente a la «historia de los hechos», precisamente en el cambio de cuestiones semasiológicas y onomasiológicas. (Koselleck 1993, 121)

La reflexión versa sobre los monumentos como obras conmemorativas en un sentido general, pero se hará énfasis en aquellos que representan personajes históricos de carácter político. Esto porque en años recientes se han visto intentos de hacer caer distintos monumentos acusados de simbolizar ideales políticos que, tras el avance e investigación histórica, han llegado a considerarse nocivos para ser recordados u ovacionados. Para intentar dar luz a esta cuestión tan vigente, cabe resaltar la importancia de abordar

nuestro objeto de estudio desde el enfoque conceptual, pues el monumento podría tratarse de la forma física misma del entrecruzamiento de lo que Koselleck (1993) denomina el espacio de experiencia (*Erfahrungsraum*) y el horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), lo que a su vez puede llegar a ser clave para responder a una última pregunta que hemos de plantearnos: si los monumentos, tras la revisión histórica, deberían ser destruidos.

El monumento según el cambio conceptual a través del tiempo

En primer lugar, se hace necesario preguntarnos ¿qué es un archivo conceptual? De manera preliminar se trataría de un elemento, objeto o soporte que guardaría, albergaría o reuniría un conjunto de conceptos que forman parte de un mismo acontecimiento histórico² o discurso. Si pensamos en un monumento como archivo conceptual, este reúne y transmite estos conceptos simbólicamente. De acuerdo con Koselleck (1993), un concepto —como unicidad de significados de experiencias y expectativas— se construye cuando una palabra entra en conjunción con todos los significados nacidos de los propios contextos de uso de esa palabra: «Una palabra contiene posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado» (Koselleck 1993, 117). De la misma forma, un monumento contiene y unifica conceptos.

La relación entre concepto y monumento se puede establecer de la siguiente manera: un acontecimiento histórico produce una multiplicidad de discursos, los que a su vez albergan determinados conceptos políticos. Un discurso, al intentar garantizar su perduración en la memoria social, se puede plasmar en un monumento mediante la evocación material de símbolos que responden a esos conceptos y que previamente han sido reconocidos socialmente. Sin embargo, tal como Koselleck agrega, «un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polívoco» (1993, 117), por lo que un monumento, según lo planteado anteriormente, también podría contener el cambio de sentido de los conceptos que lo

componen. Así bien, la importancia de la historia conceptual para la presente reflexión radica en comprender cómo, al cambiar el concepto —o conjunto de conceptos—, cambia también el monumento (o más preciso, su significado).

En un sentido general entenderemos por monumento la obra material humana de carácter público cuyo uso o finalidad es ser el contenido del recuerdo o conmemoración de un acontecimiento. Para el historiador austriaco del arte Alois Riegl, el monumento es una obra tanto histórica como artística o escrita, «en la medida en que el acontecimiento que se pretende immortalizar se ponga en conocimiento del que lo contempla sólo con los medios expresivos de las artes plásticas o recurriendo a la ayuda de una inscripción» (Riegl 1987, 23), por lo que las formas en la que suele construirse (esculturas, estatuas; piedra, acero) transmiten la noción de durabilidad. Su carácter monumental, sumado a una adquirida cualidad de antigüedad que vale la pena preservar, le brinda a quien lo contemple la sensación de que existirá eternamente. Al materializar el anhelo de congelar el tiempo, y con este los acontecimientos que dieron la necesidad de levantarlo, alberga el contenido de la memoria de un pueblo.

La palabra monumento en castellano, así como en inglés, monument, provienen del latín *monumentum*, del sufijo *-ment* (de *mens*), mente, y la raíz *mon*, de *momere* (advertir o recordar); por lo tanto, el monumento refiere a un recuerdo (Skeat 1963) o archivo de la memoria. Sin embargo, el concepto de monumento, y puntualmente de monumento histórico, no se utilizaría hasta varios siglos después, tal y como menciona Roger O'Keefe:

La palabra 'monumento' se había utilizado en Francia para denotar bienes culturales inmuebles desde el siglo XVII (...). El término completo 'monumento histórico' (*'Monument historique'*) data en francés de al menos 1790, cuando se utilizó en el primer volumen de *Antiquité's nationales* de Aubin-Louis Millin de Grandmaison, y se definiría en la ley de monumentos históricos de 1913 como un edificio «cuya conservación es, desde el punto de vista de la historia o del arte, de interés público». El término

también era corriente en inglés. Ya en 1560, Isabel I había tratado de sofocar la iconoclasia de la Reforma con una «Proclamación contra la rotura o desfiguración de los monumentos de la antigüedad instalados en las iglesias...» (...). Monumento fue también el término aceptado en español ('monumento') y alemán ('*Denkmal*'). (2006, 28)³

Pero el uso y el sentido del monumento cambian según los momentos en los que se produce. Por ejemplo, en la Antigüedad remota el monumento —todavía no intencionado⁴— era un símbolo sacro; referimos a las obras monumentales del paleolítico y puntualmente a las del estado cultural del animismo (Hauser 2020), cuando nace la necesidad de separar el espacio sagrado del profano y aún no está diferenciado lo público de lo privado. Ejemplos de estas son los menhires y otras obras megalíticas.

Con la llegada de las primeras civilizaciones sedentarias, el monumento —ya intencionado— se convierte en símbolo teológico-político, tradición que empezaría por medio de los grandes mausoleos, donde el simbolismo religioso legitima el poder político de determinadas personas o eventos, asegurando que sus nombres perduren en el tiempo, y superando el miedo al olvido. Por ejemplo, en Mesoamérica, los monumentos mayas eran edificados a la gloria de una dinastía regente divinizada, más que a una divinidad en particular. Siguiendo con estos cambios de sentido, en la República e Imperio Romano el monumento se utilizará como el símbolo político conmemorativo por excelencia, donde comienza a albergar discursos políticos y propagandísticos; pero será hasta el Renacimiento, como argumenta Riegl (1987), en que se llega a reconocer por primera vez —por lo menos en Occidente— la importancia del valor histórico del mismo⁵.

El uso de los monumentos como contenedores de conceptos y discursos políticos se puede entender bajo la necesidad de recordar o añorar un pasado glorioso al que se apela con discursos que intentan justificar cambios políticos y sociales que brinden una aparente estabilidad identitaria. Respecto a esto vale la pena poner atención a Maquiavelo en su análisis de la República romana:

Cualquiera que desee o necesite reformar el modo de gobierno de una ciudad, si quiere que el cambio sea aceptado y mantenido con satisfacción general, precisa conservar al menos la sombra de los usos antiguos, de modo que al pueblo no le parezca que ha cambiado el orden político, aunque de hecho los nuevos ordenamientos sean totalmente distintos de los pasados, porque la mayoría de los hombres se sienten tan satisfechos con lo que parece como con lo que es, y muchas veces se mueven más por las cosas aparentes que por las que realmente existen. (Maquiavelo 2015, 115)

Lo anterior nos ayuda a comprender el uso del monumento como una representación física de la *permanencia*⁶ de un discurso, es decir, lo que subyace en la memoria colectiva a pesar de los cambios sociales a través del tiempo. Pero estos cambios suponen que los discursos que inspiraron la construcción del monumento están también sujetos al cambio, y en este sentido los discursos responden más a significantes (o conceptos) específicos que a un hecho histórico. David Harvey (2018) señala que el discurso posee muchas formas, por ejemplo, la escritura, pero es ante todo un proceso social, encontrado transversalmente con otros momentos: el lenguaje (persuasivo y comunicativo), el sistema de creencias, la construcción de instituciones, las prácticas materiales (fuerzas productivas) y las relaciones sociales. Con esto presente no resulta extraño cómo el análisis de los discursos y de la lingüística propia de la historia política ha contribuido a la expansión del alcance semántico de la historia conceptual, tal como argumenta Weidner (2018), llegando ambas a determinar una «historia cultural de la política» (51).

Los conceptos políticos encontrados en determinados acontecimientos o narraciones de personajes históricos forman parte de los discursos utilizados públicamente, por ejemplo, cuando la palabra libertad guía el sentido de un discurso. «Los discursos son manifestaciones del *poder*», afirma Harvey (2018, 102), ya sea de forma oral o escrita, desde un individuo en particular o un grupo, los discursos establecen maneras de comprender, representar algo y de persuadir. Cuando estos conocimientos convergen en el

ámbito público se ponen en conflicto o encuentro con otros discursos, posibilitando la reflexión y la crítica. Pero toda palabra, idea o concepto cambia su sentido con el tiempo, de ahí la importancia, como sostiene Skinner (2000), de «que no debemos estudiar los significados de las palabras, sino su uso» (178), esto porque los usos de las palabras y de los conceptos sobrepasan el ámbito lingüístico, es decir, no se restringen únicamente a los discursos pronunciados en acto o los que sobreviven en las fuentes escritas. Ahora bien, ¿cómo podemos rastrear los cambios de sentido de los conceptos a través del monumento? Para intentar aproximarnos a esta cuestión primero se debe estudiar el momento en que los conceptos de un discurso pretenden representar una permanencia por medio de estas obras.

Cuando los conceptos devienen en monumento

La historia conceptual se ha ocupado en rastrear los usos de los conceptos políticos sincrónica y diacrónicamente, pero para comprender de qué manera los conceptos de un discurso constituirían un monumento se hace necesario esclarecer lo que se puede entender por discurso. Para David Harvey (2018) el discurso permite reflexionar en torno de lo que pensamos y hacemos, y se puede definir según varios momentos, el momento del lenguaje, donde se recurre a las diferentes maneras de hablar o escribir, y «el momento del pensamiento, la fantasía y el deseo (lo «imaginario»)» (Harvey 2018, 109). Este momento de lo imaginario posee relación con el aspecto ideológico del discurso, en el que vale la pena detenernos brevemente.

Para Žižek (2003), influenciado por la teoría lacaniana⁷, la ideología «es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra ‘realidad’: una ‘ilusión’ que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales (...)» (76). Reano (2014), siguiendo a Žižek, argumenta que «el único modo en que la experiencia de una realidad histórica puede lograr su unidad es mediante la instancia de un significante que le dé sentido» (35), lo que aplica por supuesto a la dimensión

política. Pero no es un objeto real el que garantiza esta unidad, «sino al contrario, es la referencia a un ‘significante puro’ la que confiere unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad histórica» (Reano 2014, 35). Esto es, las distintas maneras en que por medio del lenguaje construimos interpretaciones de la sociedad a través de significantes reconocidos en ella. Así, los significantes ordenan los aspectos sociales y los medios en que los seres humanos se comprenden entre sí. En otras palabras, crean sentido, independientemente de que el mismo pueda ser medido según criterios de verdad o falsedad.

Partiendo de esta perspectiva, el monumento formaría parte del lenguaje político que sobrepasa la dimensión de los contenidos de los textos; actuaría de referencia al *significante puro* y podría tratarse del puente que une conceptos políticos a una *realidad* histórica que se pretende construir, volviéndose así un elemento fundamental del proceso de *simbolización de lo real* que se pretende hegemonizar. Los conceptos son ideologizados a través del discurso y su sentido cambia según el uso. Por ejemplo, el concepto de democracia posee un sentido distinto conforme es usado en un discurso liberal o conservador, de ahí la importancia que la historia conceptual da a la pluralidad semántica del concepto para rastrear los cambios de sentido. A pesar de que no es nuestro objetivo centrarnos particularmente en los temas de discurso e ideología, lo anterior ayuda a comprender cómo el sentido de un discurso no está necesariamente fundamentado en alguna acepción real, o mejor decir a propósito de nuestra reflexión, en hechos históricos, sino que se basa en una fantasía que estructura lo que se tiene por real.

Si analizamos el monumento como archivo conceptual, es decir, como conjunto de conceptos unificados por un significante no necesariamente apoyado en una realidad histórica, hay que tomar en cuenta que estos conceptos son discursivos: comunican simbólicamente ideas ya encontradas en el ámbito público, como por ejemplo: ideales de democracia, libertad u honor. Los conceptos son por ende los mediadores entre un discurso y el monumento que lo representa. Así como un discurso puede perdurar en la historia por medio de los textos (discurso escrito y

memoria histórica), también puede perdurar en el espacio mediante su representación simbólica, desde una estatua o una simple inscripción, hasta una bandera izada en una plaza, siendo esta última una síntesis de otros conceptos y momentos que convergen en una sola idea identitaria, por ejemplo, la de nación. De esta manera el discurso alcanza un estado público y se inserta en la memoria colectiva, ya que el espacio que alberga un monumento da a cada miembro de la sociedad un medio de identificación, una imagen social, en palabras de Lefebvre (2013).

Hemos señalado la importancia de estudiar los monumentos dentro del ámbito de los conceptos políticos, pero no debemos perder de vista que «el mensaje primordial de los monumentos se dirige con naturalidad a una ‘sensibilidad visual’ que sucede antes o después del lenguaje», argumenta Fusaro (2015, 99) refiriéndose al estudio de Koselleck sobre la *semántica de los monumentos*, en la que nos detendremos más adelante. En otras palabras, su cualidad de obra artística o conmemorativa los hace formar parte del espacio extralingüístico que interviene un espacio físico, donde la entidad (persona o institución) que ostenta la capacidad de erigir la obra posee al mismo tiempo la exclusividad de reunir (archivar) los símbolos que la constituyen.

El filósofo francés Jacques Derrida (1997) sostuvo que no hay deseo de archivar sin la posibilidad del olvido, es decir, para que algo pueda ser recordado debe ser ‘archivado’, lo que a su vez genera la paradoja de que, al archivar, se llega precisamente a olvidar, pues ya no corre el peligro de desaparecer. Este proceso de archivar implica la asignación de los soportes que contendrán lo que se ha de custodiar para la posteridad, y al quedar resguardado en estos, quedan en cierta medida ocultos. La capacidad, facultad o prerrogativa de reunir los conceptos (o significantes) en el soporte es lo que Derrida denomina la ‘consignación’, que «tiende a coordinar un solo corpus en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal» (Derrida 1997, 11). ¿Esta unidad podría ser marcada por el monumento? Para obtener a una respuesta satisfactoria regresemos a la historia conceptual.

Mediante el análisis del lenguaje político, Skinner (2002) propuso ir más allá de los contenidos explícitos de los textos para intentar comprender el lenguaje y las palabras como herramientas que se pueden aplicar según diferentes funciones y la manera en que se usan. En otras palabras, sobrepasar el nivel semántico del lenguaje y estudiar su alcance pragmático. Cuando hablamos de teoría e historia política hay que tomar en cuenta «que estamos tratando con dos dominios distintos y contingentemente relacionados: el del propio mundo social y el del lenguaje que luego aplicamos en nuestros intentos de delinear su carácter» (Skinner 2002, 172), por lo que el significado de las palabras viene definido por sus usos. La postura de Skinner es epistemológica, en cuanto su preocupación radica en la manera de alcanzar el conocimiento —los historiadores conceptuales, para Skinner, dan cuenta del uso de los conceptos, no de los conceptos mismos (Ankersmit 2021)—, mientras que la postura de Koselleck es preponderantemente ontológica, pues para él los «los conceptos y el lenguaje son en gran medida una realidad propia, como es el caso de los aspectos más materiales del pasado en los que pueden estar interesados los historiadores políticos, los historiadores socioeconómicos o los historiadores del arte» (Ankersmit 2021, 38). Así bien, para el historiador alemán los conceptos y la realidad social se encuentran igualmente correlacionados.

Por su parte, Harvey (2018) menciona que los actos de comunicación de los discursos «tienen un determinado campo de operación espacial, así como una temporalidad, y ambas cosas dependen de capacidades socialmente construidas y tecnológicamente mediadas para la comunicación en el espacio y el tiempo» (114). El problema es que estas capacidades no se mantienen constantes a lo largo de la historia. Con lo anterior podemos entender que los discursos poseen un tiempo determinado en el que acontecen, pero al ser comunicados por otros medios a través del tiempo, pueden llegar a emplearse para fines distintos del acontecimiento que los originó. Si seguimos a Paul Ricoeur, cada concepto que constituye un discurso viene intervenido por la retórica, que usa tanto los aspectos literales como los figurativos del lenguaje. Así bien, «la retórica gobierna

la descripción del campo histórico» (Ricoeur 1996, 858), y por ello —nos dice este autor— no hay una relación de reproducción entre un acontecimiento y una narración, sino una relación metafórica que constituye la estructura de una *imaginación histórica* (Ricoeur 1996).

De manera similar, para Koselleck (2018), como sostiene en *Zeitschichten* (*Los estratos del tiempo*), las metáforas son las que permiten acercarnos a un conocimiento del tiempo histórico, e igualmente, todo acto de narración crea ficciones a partir de la historia (Koselleck 2012). Pero es el interés por el lenguaje lo que hace a Koselleck procurar no confundir la realidad histórica (*res factae*) y la ficción (*res fictae*), lo cual lo aleja de Ricoeur, en cuanto para este último el discurso histórico forma parte de la clase de las narraciones de ficción, pues únicamente a través del tiempo las narraciones reciben su significado. Para el historiador conceptual alemán, por otro lado, los eventos y el lenguaje poseen diferencias temporales prominentes, y el lenguaje no puede llegar a ser totalmente abarcado por la historia. Lo único que podría considerarse real, en un sentido verificable, son las fuentes transmitidas desde el pasado, por lo que «El resultado no es la reproducción de una realidad pasada, sino, por poner quizás demasiado énfasis en ello, la ficción de lo fáctico» (Koselleck 2018, 20), idea que retomaremos más adelante.

La historia conceptual considera la necesidad de entender el carácter histórico (en cuanto contingente) del lenguaje discursivo. En ese sentido, si el discurso se constituye por medio de las palabras, a través del lenguaje y del acto de expresarlas en determinado momento histórico, el monumento sería la representación simbólica de los conceptos de ese discurso que han devenido en *permanencia*. Así, los discursos que se pronuncian *sobre el espacio* se convierten en los discursos *del espacio*, pues cuando los conceptos convergen con las instituciones, el lenguaje y los rituales sociales, nos dice Weidner (2018), se convierten en actos simbólicos que constituyen el «espacio comunicacional político»⁹. Un monumento transforma conceptos políticos de los discursos del momento (aspecto sincrónico) en símbolos de recuerdo (aspecto diacrónico), y de esta forma evoca el porvenir a través de

su simbolización por medio de metáforas. En palabras de Koselleck (1993), abre el horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), es decir, la experiencia de lo no vivido, desde la memoria histórica entendida como un pasado hecho presente (espacio de experiencia o *Erfahrungsraum*). Ahora bien, ¿cómo establecer la veracidad de lo que el monumento pretende evocar? El historiador alemán nos recuerda que

solo se puede estar seguro de lo que «realmente» sucedió, más allá de cualquier hipótesis, mediante lo transmitido oralmente o por escrito, precisamente mediante testimonios lingüísticos. Solo mediante las fuentes lingüísticas es posible saber qué parte del pasado debe contabilizarse como «lingüística» y cuál como lo «realmente» acontecido. (Koselleck 1993, 17)

Un discurso *en acto* habla del presente con proyección al futuro, pero también puede evocar el pasado con el mismo fin¹⁰. Un monumento, por otro lado, evoca el pasado y lo extiende hacia el futuro; pretende hacer perdurar el pasado mediante la abstracción y unificación de los hechos condensados en un sólo símbolo. Recordemos que «La función del discurso es crear «verdades» que son de hecho «efectos de verdad» dentro del discurso (...)» (Harvey 2018, 129). Así bien, si un acontecimiento sólo puede ser recordado a través del estudio de las fuentes, estas últimas son las que otorgan el marco conceptual que será usado para justificar la creación del monumento. Si las fuentes son tomadas como hechos verídicos, entonces el monumento afirmaría tales hechos: lo que este representa se asume como un hecho o una verdad histórica.

Regresando a las ficciones, más que una verdad histórica, Koselleck (2012) se refiere a la *ficción de lo fáctico*, esto es, la unidad que se presenta entre los factores prelingüísticos y lingüísticos por medio del lenguaje, «ya que lo que realmente ha sucedido solo es —retrospectivamente— real mediante la descripción lingüística» (Koselleck 2012, 18). Esto apunta a que, como no es posible conocer a cabalidad la veracidad de un discurso que sigue un acontecimiento pasado, lo que prevalece tras el análisis histórico

es la ficción producida con base a lo que se supone que sucedió, un intento de reconstrucción. De aquí que el historiador alemán sostenga que el lenguaje y la realidad no son congruentes el uno con el otro (Koselleck 1993). Si aceptamos esta perspectiva, no sería ilícito pensar que cuando tales acontecimientos inspiran la creación de un monumento, este alberga una ficción fáctica, pero *fija*. En otras palabras, al tratarse de una obra material, la misma posee un carácter de no-revisión; pretende simbolizar la permanencia del discurso que lo produjo, o bien, la prolongación de su significado en el espacio.

Koselleck, quizá muy anuente a esta pretensión de inmutabilidad, pero sin olvidar que lo que representa al fin y al cabo no escapa de la ficción, comenta que «con el paso del tiempo, y esto nos lo enseña la historia, la identidad pretendida elude el alcance de los que erigen monumentos. Los monumentos documentan más que cualquier otra cosa un pasado distinto del que fue» (Koselleck 2011, 69). Este archivo, representado por el monumento, sólo se podría expresar triunfalmente en un espacio de reconocimiento social, por ejemplo, el espacio público, pues «el monumento abriga la voluntad de poder y la arbitrariedad del poder bajo signos y superficies que pretenden expresar la voluntad y el pensamiento colectivos» (Lefebvre 2013, 194).

Desde este punto de vista, la ‘ficción fáctica’ producida por la reconstrucción historiográfica y la interpretación y actualización de discursos pasados, al representarse en un monumento, ¿constituiría una verdad histórica social¹¹, en el sentido de que el mensaje que expresa por medio de sus símbolos —como unicidad de conceptos— es asumido socialmente? Esto porque la *fijeza* o *permanencia* del monumento cambia el carácter reconstructivo del acontecimiento y el discurso que lo narra. En otras palabras, el monumento ‘petrifica’ —presumiblemente— el hecho, y como tal llega a ser aceptado socialmente como verdad, aunque no puedan llegar a establecerse todos los hechos que han producido tal acontecimiento. El monumento finalmente da cuenta de una historia, aunque los hechos que la constituyeron lleguen a ser imposibles de rastrear. Pero esta propiedad de firmeza, como veremos a continuación, es al mismo tiempo su

principal debilidad, y de hecho es lo que permite seguir el cambio de sentido de los conceptos. El monumento en sí puede obrar en contra de lo que este intenta fijar, o dicho de otro modo, de ‘petrificar’.

La petrificación de la memoria

Después de haber intentado acercarnos a los momentos en que determinados conceptos histórico-políticos que componen un discurso llegan a materializarse simbólicamente en un monumento para garantizar su permanencia o prolongación de significado, ahora se hace necesario concentrarnos en el monumento en sí, es decir, en la obra física y artística que complementa el espacio público. Para Riegl (1987), no se podría hablar de monumento si no reúne valores tanto de carácter histórico como artístico.

Para ejemplificar lo anterior, a menudo se suelen nombrar calles, barrios u otras obras de infraestructura con nombres de personajes ilustres o acontecimientos importantes, pero esta conmemoración no hace de la calle o del puente un monumento. En efecto, el triunfo de lo monumental radica en su forma, hecha con conceptos simplificados y plasmados en símbolos dispuestos para la contemplación, cuya identificación por parte de las personas dentro de la cultura de determinada población se mantienen vigentes incluso cuando dichos símbolos han perdido su significado o se han olvidado. Por lo tanto, las cualidades artísticas son las que permiten la representación de los conceptos en una sola obra a lo largo del tiempo.

¿Pero quién o qué es el encargado de erigir un monumento, el objeto que albergará la memoria histórica? ¿El Estado o las personas que conforman la ciudadanía? Se hace crucial preguntarnos ahora por el poder encargado de resguardar los conceptos, los discursos y la memoria de los mismos, este arconte —utilizando palabras de Derrida (1997)— que se encarga de reunir y clasificar los símbolos para instaurar su permanencia por medio de un monumento. Es común que estas obras sean respaldadas por la entidad soberana o por las instituciones

públicas que ejercen la jurisdicción sobre el espacio escogido para levantarlo. En este sentido, las instituciones,

suponen la organización de espacios simbólicos (monumentos, santuarios, muros, verjas, espacios interiores de la casa) y la orquestación espacial de sistemas semióticos que apoyan y guían toda clase de prácticas y lealtades institucionales. La inserción en el orden simbólico espacial y el aprendizaje de la lectura semiótica de los paisajes institucionalizados es un efecto del poder sobre el individuo, que tiene un papel primordial para garantizar la subordinación al orden social. (Harvey 2018, 151)

Siguiendo lo anterior, Weber (2014) nos recuerda que la legitimidad de determinado orden social deriva de ciertos valores, como el de la tradición (validez de lo que siempre existió); la validez de una creencia emotiva o una creencia racional ampliamente aceptada como valiosa; y quizá la más importante, la asunción de legalidad (en virtud de un pacto con alguna autoridad). Por todos estos factores, tanto disímiles como contingentes, es que, en lugar de centrarnos en quién o quiénes deberían auspiciar monumentos, si el Estado o los miembros que componen la ciudadanía, quizá sea más conveniente preguntarnos si este arconte, sin importar de cuál se trate según su determinado contexto, posee en ese momento la autoridad legítima de crear monumentos que alberguen conceptos y discursos con los que los ciudadanos y ciudadanas puedan identificarse. En síntesis, si posee legítimamente la potestad sobre aquello que deberá ser recordado.

En *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Reinhart Koselleck (2011) demuestra su interés en la iconología política, los monumentos conmemorativos y principalmente los monumentos funerarios, aunque ya había estado estudiando el tema desde los años 60. En esta obra afirma que los criterios para elegir los eventos que deberán ser recordados podrían ser un indicador para medir la moral política de determinadas poblaciones o naciones. Sin embargo, tales criterios no pueden llegar a abarcar la totalidad del acontecimiento histórico. Retomando lo visto en la sección anterior, el

lenguaje, así como el discurso o un monumento, «puede decir mucho o muy poco sobre la realidad histórica, mientras que la realidad histórica, a su vez, siempre se resistirá a ser capturada por completo en palabras y conceptos» (Ankersmit 2021, 39).

Esta dificultad se puede apreciar en el mencionado libro sobre los monumentos funerarios, donde Koselleck se refería a la complejidad de levantar monumentos sólo a partes de un acontecimiento. Por ejemplo, formula la pregunta acerca de si se debe conmemorar la muerte de las víctimas del Holocausto o si deberían conmemorarse a todas las víctimas de la Segunda Guerra Mundial. Una u otra opción tendría repercusiones diferentes en la aceptación social de dichas obras monumentales. Así bien, el historiador alemán argumenta que la elección de lo que se debe conmemorar responde a las necesidades políticas de aquellos que lo construyen, y por esta razón el establecimiento de un monumento como permanencia de un discurso puede llegar a ser un arma política de doble filo si tomamos en cuenta los cambios de sentido histórico como lo hemos planteado.

Recordemos que la *petrificación* de significado o de memoria es tanto la principal característica del monumento como su mayor debilidad; puede producir una memoria positiva: enaltecer un recuerdo que la mayoría de las personas aprueba y con el que puedan identificarse, por ejemplo, la conmemoración de héroes, mártires o víctimas de injusticias. Pero por el otro lado, lo que Koselleck (2011) llama una ‘memoria negativa’, que ocurre cuando ha transcurrido suficiente tiempo para que la historia haya arrojado más información sobre el acontecimiento o discurso que simboliza el monumento, cambiando su significado, y a su vez, la manera en que se comprendía. Con esto en mente y regresando a la pregunta sobre a quién o a qué se le debe erigir monumentos, el historiador alemán propone una interesante solución: a los opresores, no a las víctimas. Al respecto nos dice:

Más bien debemos recordar que no es nuestra competencia erigir monumentos a las víctimas —como les correspondería a éstas, sino erigir un monumento de los verdugos,

por difícil que esto sea—. Un monumento de los verdugos que nos recuerde quién tiene la responsabilidad de los asesinatos, los exterminios y el gaseado. Hemos de aprender a vivir con ese recuerdo. (Koselleck 2011, 51)

La ‘memoria negativa’ es la que permite olvidar a todas las víctimas de un acontecimiento. Esta prolongación de significación, como lo llamaría Ricoeur, que permite la permanencia del discurso a través de los conceptos por medio del monumento, se convierte en su mayor debilidad, pues el significado duradero se da por medio de la hermenéutica que siempre reactualiza lo histórico en contextos nuevos (Ricoeur 1996). El monumento, cuando ya se ha instalado en el espacio público, llega a ser una ‘petrificación’, es decir, alberga un discurso de legitimidad política de determinada época, pero que, no obstante, puede llegar a ser la muestra (el recuerdo) de algo considerado negativo en tiempos posteriores, cuando la historiografía haya arrojado mayores datos sobre el discurso que pretende enaltecer:

Está meridianamente claro que todo monumento erigido lleva consigo el peligro de la petrificación. Da igual que se convierta en bronce o en piedra: siempre que el recuerdo se materializa en un monumento no cabe menospreciar el peligro de que, precisamente porque fija institucionalmente formas de recuerdo, bloquee el propio recuerdo. (Koselleck 2011, 48)

El monumento, como archivo conceptual que permite la permanencia de un discurso a través del tiempo, ‘petrifica’ la memoria; separa lo que este conmemora de la secuencia de los acontecimientos (tiempo histórico) que lo originaron, en otras palabras, la prolongación de sentido como carácter diacrónico. En este caso, el archivo no se puede ocultar. Si bien en el caso del discurso, como vimos anteriormente, el contenido simbólico que da forma al significante permanece indeterminado (Reano 2014), lo mismo no sucede con el monumento como referencia a un significante, pues el mismo debe estar expuesto para ser contemplado. Esta petrificación permite la revisión y la reevaluación de los conceptos que archiva, pues como menciona Koselleck

(2011, 100): «Los monumentos que sobreviven a la primera motivación de su erección pueden ser elevados a una comunidad de tradiciones, pero también se modifica poco a poco su capacidad afirmativa».

Los discursos obedecen a un acontecimiento o sentido político determinado que se pretende hacer permanecer en la memoria social mediante la identificación que posibilita el monumento y la aceptación del discurso que alberga. Así bien, el monumento nace con una fuerte capacidad de ideologización, y cuando vemos el monumento de manera integral una vez más, llegamos a comprender que cuando su materialidad genera la permanencia, todas las implicaciones discursivas e ideológicas que motivó al arconte a levantarlo quedan en un segundo plano, y con esto la disputa por su legitimación se olvida. Sin embargo, como hemos visto, esta materialización de la memoria no nace de un hecho histórico en sentido estricto. La revisión historiográfica y el análisis filosófico permiten que, tomando en cuenta que los acontecimientos relatados son ‘ficciones fácticas’ y no hechos, se ponga en duda el carácter de inmutabilidad que el monumento representa en el espacio público, convirtiéndose en la prueba misma de lo que se debe rectificar en el futuro.

El carácter público del monumento, que permite identificar su simbolismo socialmente y, por ende, revisar su significado a través de los cambios históricos, puede ayudarnos a entender una última cuestión sobre los monumentos, esta es, sobre si el cambio de sentido conceptual que albergan puede justificar su profanación o destrucción cuando los mismos lleguen a demostrar que no cumplen con la aceptación y la identificación social que en un principio pretendían ostentar. Habrá que aceptar, por lo tanto, que el monumento que se levanta bajo un intento de verdad histórico-política, aunque prolongada, siempre se erige con la posibilidad de caducidad.

Epílogo: sobre la destrucción de los monumentos

Desde la historia conceptual intentamos analizar y comprender el monumento como un

archivo conceptual de discursos políticos. De esta forma se presenta la posibilidad de suspender temporalmente los elementos materiales bajo los cuales el monumento es entendido como únicamente una obra de arte o complemento del espacio, y así profundizar tanto en los motivos de su erección como en los conceptos que este simbólicamente pretende representar. Dicho de otro modo, al desprender las capas que integran la superficie de los monumentos podemos indagar en los conceptos que han dado la necesidad de producirlos.

Hemos presenciado cómo en los últimos años se han llevado a cabo movimientos —que podríamos llamar— anti-monumentales, aunque esto no es algo nuevo. La revisión histórica, las victorias sociales y los nuevos paradigmas de investigación han producido que miles de personas se movilen en contra de monumentos que representan personajes o discursos de opresión. Intentos de hacerlos caer, de eliminarlos o de simplemente almacenarlos han proliferado en gran número de ciudades. Desde Cristóbal Colón, pasando por David Hume, llegando hasta el expresidente costarricense León Cortés, todas estas obras erigidas a la gloria de sus hazañas se han convertido en la prueba, el recuerdo del daño que estos personajes también hicieron.

¿Los movimientos de destrucción o profanación de monumentos podrían ser una vía legítima de revisión histórica llevada a cabo por los ciudadanos y ciudadanas que han puesto en suspensión la memoria que albergaba? Para Riegl (1987) el valor conmemorativo de un monumento proviene, en primer lugar, de su valor de antigüedad, que impide cualquier intervención humana arbitraria, tolerando únicamente las ocasionadas por la naturaleza a través del paso del tiempo. En segundo lugar, de su valor histórico que, por el contrario, depende de preservar el monumento tal como fue erigido, sin alteraciones hechas por las fuerzas naturales, que demanda por lo tanto un constante trabajo de preservación. Cuando un monumento presenta ambos valores, Riegl considera que el valor histórico es el que ‘salva’ el valor de antigüedad por medio de la ciencia historiográfica que lo actualiza constantemente. Sin embargo, si vemos el monumento como la permanencia de un discurso que ha terminado

por albergar una memoria negativa, tendríamos que diferir con el historiador austriaco, o por lo menos afirmar que el juicio derivado de la sociedad de cada época es el encargado de dictaminar si el mismo todavía merece ser calificado con dichos valores.

Ahora bien, el *valor conmemorativo intencional*, es decir, de aquella obra creada con el objetivo de hacer perdurar algo, y no por la necesidad de preservar un monumento por ser antiguo o por su significado histórico, se erige con el propósito de no permitir que el momento que lo produjo se convierta en pasado, «de que se mantenga siempre presente y vivo en la conciencia de la posteridad. Esta tercera categoría de valores conmemorativos constituye, pues, un claro tránsito hacia los valores de contemporaneidad» (Riegl 1987, 67); pero como se ha mencionado, en términos de la misma contemporaneidad, se trata de un valor que se revisa y se debe actualizar con el paso del tiempo. Esto puede ocasionar una reacción por parte de los que se siguen identificando con el discurso que resguarda el monumento en amenaza, apelando a los valores de antigüedad o históricos para garantizar su preservación, pues recordemos que siempre se erige con una pretensión de inmutabilidad.

Pero si entendemos el monumento como archivo conceptual de la memoria, este se erige precisamente para que perdure la idea de que un acontecimiento histórico no sea olvidado, mientras que los conceptos y discursos que le dieron origen se desplazan a un plano de menor importancia, en otras palabras, quedan archivados. Sin embargo, el monumento posee una característica de la que carecen otros tipos de archivo: se encuentra a la vista de todos. Construye y comunica memoria, no simplemente la reúne y archiva, y aunque los hechos que lo han constituido puedan llegar a ser cada vez más difusos, el monumento mismo se convierte entonces en la evidencia física de ese acontecimiento que lo creó, en la prueba de una historia que quizá haya que revisar o actualizar. De esta manera la característica material propia del monumento, es decir, la materialidad que pretende hacerlo perdurar, es al mismo tiempo la causa de su posible revocación.

Por lo anterior, y para poder intentar contestar a la última pregunta que nos hemos propuesto, los monumentos deberían prevalecer, incluso los que albergan una memoria negativa, pero esto no quiere decir que deban asumirse o aceptarse de (y con) la misma forma. Lo que en el pasado pudo ser evocado gloriosamente, en el futuro puede simbolizar vergüenza. Un monumento mutilado se convierte entonces en el contenedor de un cambio de sentido histórico, un archivo conceptual puesto en suspensión gracias a su propia forma física que permite no olvidar, produciendo así un monumento nuevo. Permite repensar tanto lo que es aceptado como bueno, así como lo perjudicial, pero que, no obstante, necesita ser recordado. El cambio de sentido histórico implica también el cambio del monumento.

Notas

1. La presente reflexión se enfoca en el monumento conmemorativo de carácter político en general, es decir, que representan personajes o acontecimientos históricos que responden a determinado valor socio-político, y no tanto en otros tipos de monumento como los artísticos, arquitectónicos o funerarios, aunque, por supuesto, estos últimos no están exentos de este carácter.
2. En el presente ensayo se entenderá acontecimiento y evento como equivalentes, ya que Koselleck (1993) utiliza la palabra *Ereignis* para diferenciarlo de la estructura (*Struktur*). Según el autor, las estructuras históricas están constituidas por eventos repetibles, con su propia particularidad, y que acontecen en períodos de tiempo relativamente extensos. En las obras traducidas al inglés se emplea la palabra *event*.
3. Traducción propia. Todas las traducciones de las referencias bibliográficas originalmente escritas en inglés son propias.
4. Riegl (1987) categorizará estos monumentos como *no intencionados*, es decir, creados con fines prácticos más que para su recuerdo. No obstante, entre los monumentos intencionados se encuentran aquellos que, por voluntad de quienes los erigieron, recuerdan algo en particular, así como los monumentos no intencionados que adquieren validez conmemorativa debido al paso del tiempo, sin importar el fin para el que fueron creados.
5. Como veremos más adelante y siguiendo a Riegl (1987), el valor de una obra que tiene carácter de monumento puede derivar del valor histórico, del valor de antigüedad, o de ambos.
6. Permanencia como fijeza. Concepto usado por David Harvey, inspirado en A. Whitehead, el cual plantea que una argumentación «no puede entenderse fuera de las condiciones materiales concretas del mundo en el que nos encontramos y que esas condiciones están a menudo tan establecidas en hormigón (por lo menos en relación al tiempo y espacio de la acción humana) que forzosamente debemos reconocer su permanencia» (Harvey 2018, 23). Se refiere a las instituciones, doctrinas y estructuras formalizadas.
7. De manera general, para Lacan, según su teoría de la subjetividad, toda experiencia posible encierra una combinación de tres registros: lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. Lo Imaginario refiere a la imagen, aquella que estaría supeditada a la experiencia del cuerpo y por ende, al yo ideal. Lo Simbólico es el lenguaje, que incluye las prácticas, instituciones, rituales. Lo Real es todo aquello que no puede ser representado, sea vía lenguaje o a través de las imágenes. En vista de que conocemos el mundo por mediación de significantes e imágenes, es decir, una experiencia representativa del mundo, lo Real sería un resto imposible de significar.
8. Particularmente se hacen necesarias las metáforas espaciales para poder concebir la simultaneidad de lo no simultáneo (*die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), que de hecho es el método que Koselleck utiliza en su teoría de las *Zeitschichten*. El autor sostendrá que el tiempo no es lineal, a diferencia del concepto de ‘generación’ de Ricoeur, sino que se da una pluralidad de tiempos históricos en el mismo momento, como ilustra con la metáfora de las capas sobre capas o los sedimentos del tiempo.
9. Desde mediados del siglo XX, la filosofía y teoría política fue abandonando su limitación a los temas de instituciones y partidos políticos para abordar conceptos más abstractos como los fundamentos de la política, por ejemplo, la violencia o el desacuerdo. Las formas de comunicación es uno de los factores que produce sentido político-histórico, por ello la importancia del discurso y su prolongación espacial y temporal para entender los cambios de sentido. Las relaciones de poder y dominación se constituyen «por medio

- de actos de comunicación» (Weidner 2018, 58). No obstante, los actos comunicativos no son un aspecto en el que profundizaremos.
10. Para complementar, Koselleck (2012) apunta que «El discurso hablado o el texto escrito y el suceso que tiene lugar no pueden separarse *in actu*, solo pueden diferenciarse analíticamente» (15).
 11. No hay que perder de vista que la labor del historiador no termina de escapar de la ficción. Koselleck (2018) nos recuerda que 'historia' remite a la experiencia; y la historia deviene en ciencia cuando se obtiene tanto la experiencia reconstruida como la reflexión en torno a esta. La verdad histórica no es imperecedera, sino que se actualiza a través del tiempo.

Referencias bibliográficas

- Ankersmit, Frank. 2021. «Koselleck on 'histories' versus 'history'; or, historical ontology versus historical epistemology». *History and Theory* 60, no. 4: 36-58.
- Derrida, Jacques. 1997. *Mal de archivo*. Madrid: Trotta.
- Fernández Torres, Luis. 2009. «Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al *Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*». *Anthropos*, 223: 92-105.
- Fusaro, Diego. 2015. «Reinhart Koselleck y los monumentos como indicadores de los cambios históricos y políticos». *Historia y Grafía, Universidad Iberoamericana* 22, no. 45: 95-122.
- Harvey, David. 2018. *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Madrid: Traficantes de sueños. Edición de IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Hauser, Arnold. 2020. *Historia social de la literatura y el arte I*. USA: Penguin Random House.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart. 2011. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart. 2018. *Sediments of time. On possible histories*. California: Stanford University Press.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. España: Capitán Swing.
- Maquiavelo, Nicolás. 2015. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- O'Keefe, Roger. 2006. *The Protection of Cultural Property in Armed Conflict*. UK: Cambridge University Press.
- Reano, Ariana. 2014. «Aproximaciones contemporáneas en torno al lenguaje, a la política y a la ideología. Pensando algunas articulaciones». En *Discurso y poder. Aproximaciones teóricas y prácticas*, editado por Esteban Torres y Carlos del Valle. Chile: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Riegl, Alois. 1987. *El culto moderno a los monumentos*. España: Visor.
- Skeat, Walter. 1963. *An etymological dictionary of the English language*. UK: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin. 2000. «Significado y comprensión en la historia de las ideas». *Prismas*, 4: 149-191.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of politics. Volume I: Regarding method*. UK: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 2014. *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weidner, Tobias. 2018. «Historia conceptual e historia política». En *Conceptos históricos* 5, no. 8: 48-83.
- Žižek, Slavoj. 2003. *Sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Felix Alejandro Cristiá (FELIX.CRISTIA@ucr.ac.cr) es arquitecto y máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Entre sus publicaciones recientes se encuentra: (2022) «Apropiación cultural como injusticia epistémica. Sobre el problema de hablar por otros», *Revista Filosofía UIS* 21, no.1, 65-81; y (2021) «La Filosofía de la Arquitectura. Una aproximación epistemológica al diseño del espacio». *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, no. 41, pp. 43-65.

Recibido: 4 de enero, 2024.
Aprobado: 11 de enero, 2024.

Isabella Consolati

Algorithms and conceptual history

Resumen: *Este ensayo explora las interrogantes teóricas que surgen de la proliferación de formas de relación social mediadas digitalmente y su impacto en la constelación moderna de conceptos políticos y sociales. Aunque hace tiempo que varias disciplinas han empezado a abordar el impacto de la tecnología digital en sus objetos de estudio, la indagación sobre cómo muta la semántica de la política y la sociedad en contextos regulados por algoritmos sigue estando ausente del panorama de la historia de los conceptos. El ensayo pretende trazar una cartografía de los problemas teóricos que se derivan de ellos y que es necesario afrontar y discutir al abordar los márgenes tecnológicos de la historia conceptual. Para ello, en primer lugar, busca herramientas y respuestas en la obra de los fundadores de la Begriffsgeschichte, centrándose en particular en cómo se ha tratado el tema de la tecnología a la hora de sentar las bases de la historia conceptual. En segundo lugar, analiza algunas contribuciones que han tratado de responder a los enigmas expuestos anteriormente, estableciendo los primeros fragmentos de una historia conceptual de la política algorítmica en su vínculo con las transformaciones actuales del Estado.*

Palabras clave: *Historia conceptual, algoritmos, estudios críticos de datos, tecnología, neoliberalismo.*

Abstract: *This essay explores the theoretical questions emerging from the proliferation of digitally mediated forms of social intercourse and their impact on the modern constellation of political and social concepts. While several disciplines have long since begun to address the impact of digital technology on their objects of study, an inquiry into how the semantics of politics and society mutates within contexts regulated by algorithms is still all but absent from the landscape of the history of concepts. The essay aims at laying out a cartography of the theoretical problems that derive from them and that need to be faced and discussed when addressing the technological margins of conceptual history. First it does that by looking for tools and answers in the work of the founders of Begriffsgeschichte, focusing in particular on how the topic of technology has been treated in laying the grounds of conceptual history. Second, it discusses some contributions that have tried to answer to the conundrums exposed above, laying the first fragments of a conceptual history of 'algorithmic politics' in its link with the current transformations of State.*



Keywords: *Conceptual history; algorithms; critical data studies; technology; neoliberalism.*

Introduction

This essay aims at contributing to the dossier dedicated to the margins of Conceptual History by exploring the theoretical questions emerging from the proliferation of digitally mediated forms of social intercourse and their impact on the modern constellation of political and social concepts. As Nick Couldry and Ulises A. Mejías maintain, the Internet is not simply a virtual supplement to the material world, but it «has reconstituted social space in a fundamental way» (2019, 21). And it has done so, by relying on a body of scientific methods and concepts, developing tools for a systematic quantification of every quality expressed in social life. Besides that, the architecture of digital platforms is composed through words that echo key concepts from the modern political, legal, and social lexicon: from social media to digital communities, from software that produces recognition to algorithmic codes, from informatic commands to artificial proxies. This fact opens up a set of questions about the ways in which the semantic content of these concepts changes when used to designate digitally mediated relationships and practices and to what extent they are still able to orient the actions of individuals and collectives. While several disciplines have long since begun to address the impact of digital technology on their objects of study, an inquiry into how the semantics of politics and society mutate within contexts regulated by algorithms is still all but absent from the landscape of the history of concepts¹. This absence is not accidental but stems from the fact that the study of the semantics of what we can call provisionally ‘algorithmic politics’ presents a number of theoretical hurdles concerning two sets of problems that need to be mentioned by way of introduction. The first one relates to the historical relationship between politics and technology in general, and the second

one has to do with the status of digital technology in contemporary times.

Langdon Winner maintains that politics and technology represent in modern history two domains that apparently follow two different logics (2020, 19-39). On the one hand, we have the semantic field of State politics; on the other hand, we encounter a sphere that appears depoliticized because it is supposed to work only according to operational effectiveness and practical goals, seemingly alien to the conflicting logics that belongs to the sphere of the political and entrusted to decisions not based on values but rather on competences. Due also to this separation, according to Hans Blumenberg, «die Sphäre der Technizität leidet unter Sprachnot, unter einem Kategoriendefekt» (2009, 27). Deprived of the legitimacy derived from science’s own relationship with truth and, as an artifice, lacking the legitimacy associated with the concept of nature, technology is consigned to an exclusively operative fate, incapable of mattering except by virtue of its practical merits.

The separation of politics and technology has specific roots in the constitutional history of modernity but does not imply *per se* that the latter is alien to politics: there is a politics of technology that is not directly traceable to the institutional and representative framework of State politics and is opaque because it unfolds largely outside the public sphere. «The things we call ‘technologies’ are ways of building order in our world» (Winner 2020, 28) or, as Jasanoff puts it, «modern technological systems rival legal constitutions in their power to order and govern society» (2016, 9). The field of technology then does not simply denote the set of technical innovations, but a knowledge through which technologies build order, position individuals, and establish forms of domination, that in turn originate conflicts and resistances. In other words, technology is a strong constitutional factor, if we understand the constitution in a material sense as including not only the legal constitution, but the overall forces that shape a historical society.

In this view, technology is political in that it contributes to build the material constitution of society, a process that is not simply *technical* but has to do with how relationships of domination

are established, consolidated, and contested. This take is all the more useful today when institutions increasingly work by relying on algorithmic computation. If we base ourselves on the Western world, the proliferation of algorithms in several fields of State activity needs to be historicized and understood against the backdrop of the long end of the Welfare State, the demise of the figure of the citizen-worker holder of social rights, the crisis of representation, and the global assertion of neoliberalism, which has radically altered the forms of politics. Even the legal reach and territoriality of the State is challenged by the «nomos of the *cloud*» (Bratton 2015). In whatever ways one reads this long-lasting transformation, the first step to pose the question of the relationship between conceptual history and ‘algorithmic politics’ is exactly to look for politics within a field that has been historically de-politicized and opposed to what is properly political.

Within the field of science and technology study, an attempt to question the constitutional division between politics and technology has been pursued by Bruno Latour. Latour maintains that nowadays what contributes substantially to the durability of collectives are not social relationships of domination and the related ideological formations, but rather technologies and humans-nonhumans interactions (Latour 1990). The relevance of specific ideological formations able to signify, legitimize, or contest those relationships is denied, while politics as such is turned into one ‘mode of existence’ beside many others working with different tools towards the unification of collectives (Latour 2013). Technology is political for Latour because artefacts help assuring through their effects and interactions with humans the durability of associations, whereas the ways in which humans use concepts to make sense of those associations become irrelevant. The belief that «each concept establishes a particular horizon for potential experience and conceivable theory» (Koselleck 2004, 86), i.e., that concepts constitute the gateway to investigate structural connections that go beyond individual actions and contingent emergences is thus ruled out as bad metaphysics². That «without common concepts there is no society, and above all, no political field of action» (Koselleck

2004, 76) is explicitly questioned by a Latourian perspective which recognizes that there is a politics of technology only by reducing the political to one set of procedure that characterize a type of connections among actants (Latour 2007). If the priority is to ‘follow the actors’ in their contingent collective formations, the possibility of a conceptual history of algorithmic politics seems ruled out.

Differently from this perspective, a conceptual history of algorithmic politics would need to ask what transformations the relationship between conceptual and constitutional and social history undergoes when a technology relying on codes and data redefines the relationship between concepts and society. As Carl Mitcham points out, while we can recognize that within any technological process there is knowledge implied, the nature of technology as knowledge takes on new meaning in the face of advances in the field of computation, because it is now knowledge itself that becomes the object of technical elaboration (Mitcham 1994, 192). Also for this reason, according to Roberto Finelli, we are not simply facing a new phase in the history of technology, but rather a «threshold where the technological artifact no longer seems to present itself as a tool, as it has traditionally been conceived, but becomes a kind of ‘machinic subject’» (2022, 11). Algorithms are particular technical objects whose materiality is linked with a specific language that codes values and data on society to produce a prediction on probable future behaviors. This coding of social meanings and classification is part of the very technicity of algorithms, of the ways in which they contribute to structure the social order.

The reflection on conceptual history confronted with ‘algorithmic politics’ needs to overcome these two obstacles to begin with: it needs to look for politics within technology and to redefine the relationship between conceptual and social history, when confronted with a technology such as the algorithm that introduces meanings directly within the social infrastructure, trying to erase the distance between the technical apparatus and its ideological legitimation, producing what has been called a techno-ideology (Domingos 2015). In order to uncover

the historicity of this conflation of words with operations, of ideology, and technology, one does need to pose a series of relevant questions that are still in need of a serious answer: how do meanings 'enter' the language of the digital platforms? Who decides, defines, normalizes them? How do they encode identities, categorize differences, promote behaviors? In what forms do they perform normative functions and what is the relationship between them and the normativity of society itself? To what extent do these meanings modify subjectivities and are indices of new forms of power?

This essay does not claim to provide an answer to these questions. It simply aims at laying out a cartography of the theoretical problems that derive from them and that need to be faced and discussed when addressing the 'technological margins' of conceptual history. First, it does that by looking for tools and answers in the work of the 'founders' of *Begriffsgeschichte*, focusing in particular on how the topic of technology has been treated in laying the grounds of conceptual history. Second, it discusses some contributions that have tried to answer to the conundrums exposed above, laying the first fragments of a conceptual history of 'algorithmic politics'.

Conceptual History and Technology

If we look at the original configuration of the *Begriffsgeschichte*, technology is not the object of specific investigations. Proof of this is the fact that the lemma «Technologie» is absent from the *Geschichtliche Grundbegriffe*. If we take into account the orientation towards a structural social history that Otto Brunner and Werner Conze among others helped initiate, technology is nothing but a structural element. The result of the transition to the modern world is what Conze defines as the «technisierte Industriegesellschaft» (Conze 1957). Technicized industrial society is the outcome of that transformation inaugurated by the epochal threshold between the Eighteenth and Nineteenth centuries, where personal relations of domination are replaced by a political obligation structured according to the two interlacing processes

of democratization and industrialization. A turn to a new form that for Conze consists of the inauguration of world history and the final end of Europe's centrality, which began in the Nineteenth century and was consummated by the two World Wars. A periodization that, in Brunnerian fashion, denies the canonical distinction between Middle Ages and Modernity, identifying three major epochs in human history: prehistory, the patriarchal age that lasted from 6,000 years back to the Eighteenth century, and the current technicized industrial society (Consolati 2020). In this new structural context, history is in danger of becoming impersonal, dominated by technological processes that threaten to turn humans into functions: a tendency that must be countered by that specific combination of political and social history that was the breeding ground of the later *Begriffsgeschichte*. The political is understood as an unavoidable ingredient of the preservation of human decision-making capacity in front of a society dominated by technology, of giving human form to its anonymous process.

Even in the works of Reinhart Koselleck, who more than anyone else animated the project of a *Begriffsgeschichte*, technology is not directly thematized as a field of conceptual production, but the recurrence of the semantic field of technology plays a prominent role in the genesis of the contemporary world (Consolati 2023). During the composition of *Kritik und Krise*, in a letter to Carl Schmitt (Koselleck to Schmitt 1954, 66-69), Koselleck writes that the invention of technologies that can potentially destroy all humanity is the outcome of the inability to dominate historical events that he traces back to the Enlightenment and its philosophy of history. Due also to technical apparatuses independent from the decisions of individuals, the world crisis seems to escape any ability to be resolved politically. Politics and technology, in a Schmittian fashion, seem to be referring to two different fields. The technological issue gained quite different features in the social history of Prussian reforms in the early 19th century. In *Preussen zwischen Reform und Revolution*, technological innovation is primarily the driving force behind the industrialization of production resulting in the dismantling of the traditional system of arts

and crafts and the collapse of the social constitution in the countryside. In the time frame considered by Koselleck, the Prussian state comes to progressively relinquish control over nascent industry, conceding all technical superiority to the new bourgeoisie. This process runs parallel to the inability to provide responses to the growing poverty originating in Prussia's early industrial development. Koselleck does not say that this renunciation, which is accomplished in the *Vormärz*, coincides with the sinking of the project of a *Technologie* as a discipline governing over production as it had been conceived in the field of cameralism. As a matter of fact, the project of a general technology was designed in the late Eighteenth century by Johann Beckmann: technology originally means knowledge relating to the government of the arts as a whole, that is, the body of knowledge that the prince had to possess in order to effectively dominate the sphere of production (Frison 1993; Schatzberg 2018). From being a study of technical terms, that is, words that are specific property to people who are placed in a certain rank and engaged in a certain art (Zedlers 1731-1754, 508-509), in the late eighteenth century the term «comes alive again in the lexicon and conceptual vocabulary of modern Europe almost as a neologism, coined to baptize the project of a systematic knowledge concerning work, production, and techniques» and then presented itself in the early 19th century not only in Germany as the «unifying axis of a cultural renewal of the entrepreneurial classes» (Di Lisa 1986, 306), before disappearing for almost one century outclassed by the hegemony of political economy. The uneven destiny of the word is therefore tied with the similarly uneven history of the relationship between the State and the bourgeois laboratory.

In Koselleck's essays devoted to the theory of historical time, technology refers to something that makes political planning always delayed and partially effective: that is the theme of acceleration so peculiar to the contemporary experience of time. «In our modern age, as it is shaped by science, technology, and industry, the future in fact implies different and new things» (Koselleck 2002, 113), so much so that «it is technical progress, together with its consequences, that delivers

the empirical basis for 'history pure and simple'» (Koselleck 2004, 96). What was thought merely possible in an imaginary elsewhere now becomes scientifically, technically, and economically feasible. History can be 'made', society can be organized: each is now called upon to take a stand on its form and direction. «Once acceleration was unleashed in interpersonal traffic, it could only be driven further once technological inventions allowed it to surpass nature-given limits. Only in the wake of the French and Industrial Revolution did acceleration begin to become a universal principle of experience» (Koselleck 2018, 87). Technology-driven acceleration intervenes in the space of experience and not in the horizon of expectation, so much so that even catastrophe becomes, with technical progress, no longer a transcendent but an empirical possibility. The acceleration that becomes experience invests the political and social world with an unstoppable democratic tension: «the enemies of the railroad recognized and feared the democratizing effect of the railroad, which transported all the existing estates in four classes at the same speed. It was a commonplace that the railroad initiated the age of equality» (Koselleck 2018, 87).

It is thus clear that the problem opened by technical progress is not simply that of the transition between two epochs, between the ancient society and industrial society, from one order to another. It introduces acceleration into the very structure of contemporaneity, making the differential between a before and an after a mobile criterion of distinction and hierarchy of historical experience. The idea so central to the mature Koselleck of the contemporaneity of the noncontemporary is, in fact, closely linked to the problem of technical progress and the theme of acceleration, which, as such, introduces a difference between anticipation and delay within the bosom of all historical experience, subjective, intergenerational and world-historical. There is, Koselleck writes, a specific non-contemporaneity due to technological evolution when looked at from a world perspective:

One could think, for instance, of the enormous precedent of scientific, economic, and technical developments which, coming

from England, spread to the United States and to many, but not all, European countries and finally to Japan. Measured against such precursors or trailblazers, all the remaining countries and peoples fall into their wake and have to catch up. They appear to be lagging behind, as developing countries. (Koselleck 2002, 159)

In an accelerated time, political planning aimed at catching up is constitutively lagging behind a forward technological movement that overtakes it, presenting the relationship between technology and politics as a constant tension of the latter to be synchronized with the former. From this Koselleck renews his critique of the idea that history can be 'made', and against what with Marx he calls «manufacturers of history» (Koselleck 2004, 201). Technology sustains the imagination of the feasibility of history as much as it constantly undermines it as a process over which no prognosis is effective. In this sense, it is no longer the machine or the clock the metaphor capable of describing the order of society, inhabited as it is by a geometric and no longer arithmetic progression. In this regard Koselleck quotes the publicist Johann Georg Büsch, who, speaking of the division of labor, writes, «I am not able to find an example in mechanics that can adequately capture this kind of interaction» (Koselleck 2004, 88). Society begins to be thought of as a machine of an entirely new kind, a computational machine, in accordance with an anticipation that would later be taken up in the mid-twentieth century in the field of cybernetics and artificial intelligence. Politics needs to adapt to the normativity of a society which is inherently moved by a technological logic that escapes any definitive planning.

The 'algorithmic turn' and the new social codes

In describing the current 'algorithmic turn', William Uricchio states that «in contrast to the precision, calculability and specificity of the algorismic» —that is a notion of mathematics as a language of calculability and

predictability— «an algorithm refers to a process, a program with clearly defined limits, a finite instruction sequence» (Uricchio 2011, 26), that nonetheless introduces a third actor between subject and object. The subject is not anymore the fixed point of a three-dimensional perspective. The algorithmic turn influences the very relationship between subject and object, not least because it introduces a new mediator between the one and the other able to set the protocols according to which subjects can communicate with one another. Algorithms «have become sites of cultural and social production» (Bucher 2018, 150): they are ways of ordering and classifying the social world. One must then focus on how they program and govern sociality, producing the conditions through which individuals talk and connect with each other. If we want to assess the impact and magnitude of this so-called 'algorithmic turn' in comparison to the framework that Koselleck and before him Conze have laid out, we need first to understand the specific spatiality and temporality that this turn brings about.

Algorithmic politics moves into a sphere of signification that is by now fully transnational. While Conze, Brunner, and Koselleck, went back in time to find out the specific characteristics of the European path to modernity, in the moment when the European supremacy had crumbled, the spatial and historical framework in which digital platforms are effective occupies the entire space of what has been called the world-society. Conceptual history started from the assessment of the end of the geographical and historical centrality of Europe, while focusing on what is specifically European in front of the risk of losing one's own identity in the face of technological progress on a world scale. Now the provincialization of Europe can be declared concluded and the planetary devices of computation be considered one of the most powerful transnational agents offering themselves to the analysis. The philosopher of technology Huk Yui (2016) speaks in this regard of a «technological globalization» (81), of a planetary technological organism. Benjamin Bratton describes this world structure as a 'stack' that would replace the physical and political geography of the globe with a new non-state political spatiality whose architecture is computational

(Bratton 2016). In this way the question around what kind of conceptual analysis we can provide for 'algorithmic politics' interlaces deeply with several attempts in direction of 'globalizing' conceptual history.

Besides a different spatiality, the lexicon of politics, when inserted into the algorithmic grammar of digital platforms, reveals a different temporality than the one outlined by Koselleck referring to 'acceleration' as connected to the belief that history can be manufactured, to the impossibility of effective planning technical progress and to the idea that the future will be different from the past. Many analysts of algorithms have highlighted how they entail a specific way of designing the connection between past, present, and future. In order to infer the correlation of certain categories, algorithms derive the probability of future correlations from the frequency of past correlations. In this, as critical algorithm studies have pointed out, they contribute to reproduce forms of oppression and hierarchies within society because they push for the continuity of a certain state of being from the past to the future. Contrarily from modern temporality where the future is open and different from the past, algorithms seem to infer that the future cannot be different from the past. A kind of temporality that bears a series of affinities with the so-called «presentism» of neoliberal societies (Hartog 2015).

In order for these inferences from past behaviors to probable future ones to be made, entire fields of social knowledge are mobilized. Far from introducing absolute novelties, Wendy Chun demonstrates the extent to which methods of data analysis and correlation echo methods and purposes of older disciplines such as eugenics and sociometry, but also of cybernetic theory according to which an entity's identity is derived from its persistence in a certain pattern of behavior and authenticity means the repetition of predictable attitudes (Chun 2021). These assumptions around regularities of behaviors, changes the ways in which order and power are understood. Taina Bucher points out that algorithmic power strains the modern concept of government because it unfolds immanently through the relations it promotes, so much so

that she finds there an analogy with the Foucauldian category of governmentality, as a process within which meanings and with them subjects are produced and reproduced (Bucher 2018). In this regard, philosopher of law Antoinette Rouvroy also speaks of algorithmic governmentality, focusing mainly on the epistemic aspects and the crisis of the regime of truth caused by algorithmic computation (Rouvroy 2011). In the context of planetary computation, things now seem to «speak for themselves»: the «meaning-laden reality is replaced by a series of meaningless data that function as signals ... to be computable» (Rouvroy and Stiegler 2016, 21). This produces a profound change in the status of knowledge, for it seems that we no longer need to produce knowledge about the world and can discover knowledge directly within the world as if conceptual history was now embedded within social history itself. In parallel, «it becomes possible to shape the social directly in the social» and «to govern without deciding» (23), bringing about a fundamental shift in the relationship between technology and politics.

It is at the intersection of the new algorithmic constitution of the social and the redefinition of the relationship between design and operation, will and action, decision and procedure, governance and governmentality that the algorithm has emerged as a technical object deserving its own history and political theory. With the aim of laying the groundwork for a political theory of algorithms, David Panagia invites a focus on algorithms as objects that govern everyday life. Algorithmic power consists, in fact, in a continuous decomposition and recomposition of data, which «measure weights and values that in turn generate world relations that are neither indexical nor analogical, but virtual» (Panagia 2021, 117). Against this background, the morphology of political concepts cannot disregard the mode of existence of the specific technical means through which they convey meanings. Not so much a site of production of new concepts, the algorithms is rather an operation that bestows on existing concepts a specific semantic shift and endows them with a specific temporality. To investigate the *dispositional power* of algorithms, Panagia is not alone in looking at cybernetics, that is,

the ‘prehistory’ of artificial intelligence. Panagia points out that cybernetic governance is the key to understanding the political features of the algorithmic object. It functions to maintain homeostasis despite variations or resistance posed by an external environment, which is neither plannable nor knowable, but with respect to which constant adaptation is presupposed. Therefore, Panagia writes, cybernetics rather than a science of control and communication is a political philosophy of engineering for the disposition of energies which, on the basis of entropy physics, information theory, and behaviorist psychology intends «to transform everyday life into a political physics of life processes» (Panagia 2021, 124).

Apparently making a big leap, Panagia thus compares the negative feedback mechanism to Thomas Hobbes’ social pact as a device certifying the unification of individuals on the basis of the political order. As in Hobbes, submission to Leviathan demands the mimetic ‘technology’ of the covenant, so cyberneticians «believe that there can be neither message nor meaning without negative feedback, that is, without the mechanism that creates the necessary conditions of low entropy» (Panagia 2021, 126). However, this is, in the case of cybernetics, an order that arises without the conscious will of the subjects and claims to do without an authoritative center that issues the command, placing it instead within the functioning of the system itself as a constant adaptation with respect to the external environment. Algorithmic power would constitute an outgrowth of this mutation of the logic of command and its lexicon, a specific mode of governance whose secret is the very possibility of intervening technologically in society and doing so according to mechanisms of adaptation that in changing constantly confirm the hierarchical structures of the whole. In algorithmic functioning is condensed not only the social knowledge of those who program the algorithms, not only the knowledge of those disciplines that make the quantification of the social the basis of their methods, but also a specific representation of the social as a sphere governed by homeostasis in which individuals follow patterns of behavior that can be predicted since they do not depend on

voluntary choices but on contingent responses to external stimuli. Through algorithmic computation, therefore, a representation of the social that is different from and in conflict with modern political representation is at work, redefining the nature and coordinates of the latter.

It is no coincidence, moreover, that it was precisely the theorists of neo-liberalism —first and foremost Friedrich von Hayek— who referred to cybernetics to understand the workings of the market and from there started to rethink the scope and purpose of politics. According to Hayek, the feedback mechanism can be applied to the price system and implies that it is impossible for the individual to have an overall knowledge of how the market works. The goal is to be able to «dispense with the need for conscious control» and understand «how to provide inducements which will make the individuals do the desirable things without anyone having to tell them what to do» (Hayek 1945, 527). Policy cannot control or plan, but it must be able to ‘cultivate’ those rules that emerge from the market interactions themselves from the signs and information that can be captured in the fluctuations of the price system. Politics is not transparency, the place for conscious decisions, but moves within the rules that emerge in the market order, adapts to them, and guarantees them. That failure of planning that Koselleck denounced as a tension at the heart of the modern relationship between technology and politics, becomes for Hayek the very starting point of a different understanding of politics. Rather than taking for granted the unpolitical nature of technology as such, one can place the apparently only operative logistics of cybernetics and algorithmic operations as allies of the aim of the neo-liberal doctrine to depoliticize the social as the goal of a vast operation of transnational institutional design, with clear conceptual and ideological tenets (Slobodian 2018). Rather than the political being, as it was at least partially for Conze and Koselleck, a reservoir of subjective capacity to decide, now the study of political concepts needs to come to terms with logics and strategies that have for decades invested the public sphere and the territoriality of states, marking profound transformations of decision-making processes, democracy and representation. The

study of 'algorithmic politics' and its linguistic apparatus can be exactly an entry point to these transformations.

Notes

1. To the so-called 'digital constellation' is dedicated the latest issue of *Zeitschrift für Politikwissenschaft* (vol. 32, no. 2, 2022, «Political Theory and the Digital Constellation») whose editors denounce an important delay on the part of the history of ideas and political theory in dealing with algorithmic innovation. In the issue of *Geschichte und Gesellschaft* devoted to «Neue Wege der Begriffsgeschichte», the only essay that refers to algorithmic innovation is dedicated to the application of digital methods to the study of historical sources. See Silke Schwandt. 2018. «Digitale Methoden für die historische Semantik: Auf den Spuren von Begriffen in Digitalen Korpora». *Geschichte und Gesellschaft* 44, no. 1: 107-34.
2. Cfr. Joerges, Benward and Helga Nowotny. 2003. *Social Studies of Science and Technology. Looking Back, Ahead*. Dordrecht: Springer.

Bibliographic references

- Albrecht, Timm. 1962. «Die Technologie im Rahmen der Staatswissenschaft des 18. Jahrhunderts». *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 174: 481-491.
- Blumenberg, Hans. 2009. *Geistesgeschichte der Technik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bratton, Benjamin. 2016. *The Stack. On Software and Sovereignty*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Bucher, Taina. 2018. *If...then. Algorithmic Power and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Chun, Wendy Hui Kyong. 2021. *Discriminating Data. Correlation, Neighborhoods, and the New Politics of Recognition*, Boston: The MIT Press.
- Consolati, Isabella. 2020. *Dominare tempi inquieti. Storia costituzionale, politica e tradizione europea in Otto Brunner*. Bologna: Il Mulino.
- Consolati, Isabella. 2023. «Technology, Accelerated History and the Plurality of Historical Times». *Geschichtstheorie am Werk*. <https://gtw.hypotheses.org/14340>. 04/04/2023.
- Conze, Werner. 1957. *Die Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht*. Köln e Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Couldry, Nick – Mejias, Ulises A. 2019. *The Cost of Connection. How Data is Colonizing Human Life and Appropriating it for Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Di Lisa, Maura. 1986. «Dalla storia delle arti alla tecnologia generale (1777-1819)». *Studi storici* 27: 203-334.
- Domingos, Pedro. 2015. *The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake our World*. Basic Books.
- Frison, Guido. 1993. «Linneaus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences: A hypothesis of an ideal type». *History and Technology. An International Journal* 10. 2-3: 139-160.
- Hartog, Francois. 2015. *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press.
- Hui, Yuk. 2016. *On the Existence of Digital Objects*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Jasanoff, Sheila. 2016. *The ethics of invention. Technology and the Human Future*. New York and London: Norton & Company.
- Koselleck to Schmitt (5th November 1954), in Koselleck, Reinhart – Schmitt, Karl. 2019. *Der Briefwechsel (1953-1983) und weitere Materialien*, 66-69. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Future Pasts. On the Semantics of Historical Times*. New York: Columbia University Press.
- Koselleck, Reinhart. 2018. *Sediments of Times. On Possible Histories*. Stanford: Stanford University Press.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Latour, Bruno. 1990. «Technology is society made durable». *The Sociological Review* 38, no.1: 103-131.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2013. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Mitcham, Carl. 1994. *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Panagia, David. 2021. «On the Possibilities of a Political Theory of Algorithms». *Political Theory* 49, no.1: 109-133.
- Rouvroy, Antoinette and Bernard Stiegler. 2016. «The Digital Regime of Truth. From the Algorithmic Governmentality to a New Rule of Law». *Deleuziana. Online Journal of Philosophy* 206, no.3: 6-29.
- Rouvroy, Antoinette. 2011. «Technology, virtuality and utopia. Governmentality in an age of autonomic computing». In *Law, Human Agency, and Autonomic Computing. The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology*, edit by Mireille Hildebrandt and Antoinette Rouvroy, 119-140. USA and Canada: Routledge
- Schatzberg, Eric. 2018. *Technology. Critical History of a Concept*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Slobodian Quinn. 2018. *Globalists. The end of empire and the birth of neoliberalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Uricchio, William. 2011. «The algorithmic turn. Photosynth, augmented reality and the changing implications of the image». *Visual Studies* 26, no.1: 25-35.
- von Hayek, Friedrich. 1945. «The use of knowledge in society». *The American Economic Review* 34, 4: 519-530.
- Winner, Langdon. 2020 «Do artifacts have politics?». In *The whale and the reactor. A search for limits in an age of high technology*, 19-39. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Zedlers, Johann Heinrich. 1731-1754. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künsten* (1731-1754), entry Technologie.

Isabella Consolati (isabella.consolati@polito.it) es profesora asistente en el Politécnico de Torino, en el Departamento Interuniversitario de Estudios y Ordenación del Territorio y Urbanismo (DIST). Entre sus publicaciones recientes se encuentra (2023) «Technology, Accelerated History, and the Plurality of Historical Times» *Altro* <https://hdl.handle.net/11583/2980554>, «Per una semantica del potere algoritmico. Prospettive e problema». *Filosofia Politica*, pp. 329-344. <https://dx.doi.org/10.1416/107450>; y «La tecnica come linguaggio planetario. Stato e mondo in Ernst Jünger». *Storia Del Pensiero Politico*, pp. 27-44. <https://dx.doi.org/10.4479/106904>

Recibido: 4 de enero, 2024.

Aprobado: 11 de enero, 2024.

III. CRÓNICAS

Zuyen Wabe

Sobre los animales y el primer escolio de la proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética*¹

Este trabajo corresponde a una ponencia presentada en las XXIX Jornadas de Investigación Filosófica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. La exposición se llevó a cabo el 26 de septiembre de 2023.

La cuarta parte de la *Ética* de Spinoza, en la proposición XXXVII explica que quienes siguen la virtud (especialmente quienes tienen una comprensión más profunda de Dios) poseen una inclinación hacia el bien, que desean también para los otros hombres (E4P37S1). El primer escolio de esta proposición, da base a este texto, queriendo pensar la contemporaneidad a partir de la cita, en lugar de aislarnos en el problema mismo del contenido. Aunque esto se escribió entrados ya los años 1600, la vigencia de estas líneas amerita atención y, por lo visto, una pequeña sección en la revista universitaria. Punto a punto se desglosa este escolio. Inicia:

En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón.

Finalizando la segunda parte de la *Ética*, Spinoza menciona respecto a —auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, parcialidad o superstición, sino solo por la guía de la razón según lo demanden el tiempo y las circunstancias (...)— No es precisamente diáfano como se

puede llegar, con la razón, a socorrer adecuadamente al prójimo, pero una ley que velase por la vida de ANH, no se concibe aquí como racional.

La ley en Spinoza está basada en la razón, en consonancia con principios que garanticen la armonía y el orden. Spinoza enfatiza que la ayuda al prójimo debiera ser racionalmente justificada, basada en consideraciones objetivas, teniendo en cuenta las circunstancias particulares. De lo que se sigue, que una ley absoluta, podría no responder pertinentemente a los casos específicos. Ahora, la razón es la facultad que nos permite comprender el orden natural de las cosas y actuar de manera coherente con él. Ayudar racionalmente al prójimo, entonces, requeriría de un análisis riguroso de las circunstancias específicas, de este modo, es difícil suponer que una ley que prohibiera que se mataran ANH, sería la elección más beneficiosa en todos los casos, de forma infalible. Bien es cierto que de esta explicación se desprende una perspectiva utilitarista. Al Spinoza reconocer los límites de la racionalidad humana, es posible que considere que la protección y preservación incuestionable de la vida de ANH es una cuestión que puede ir más allá de la racionalidad, involucrando aristas emocionales y morales que pueden no ser plenamente comprendidas y valoradas por la razón humana en su totalidad. Situemos un escenario: una familia numerosa que enfrenta escasez de alimentos. Su única alternativa inmediata y al



alcance, es el sacrificio de uno de sus animales (dígase, un cerdito). Esto garantizaría su alimentación y subsistencia. En este sentido, la supervivencia y el bienestar de la familia, serían consideraciones prioritarias, en comparación con la supervivencia del cerdito, si se responde según la utilidad y la racionalidad, atendiendo al principio de la proposición XXXVII, mencionada al inicio del texto. Una ley que prohibiera matar a los ANH, entraría en discordia con el caso planteado. Casos como la familia hipotética, enfrentada a una necesidad extrema, serían matices circunstanciales a considerar, que quizá llegarían a justificar acciones que de otra manera podrían ser moralmente cuestionables. Prosigue:

Pues la regla según la cual hemos de buscar de nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana.

La utilidad se relaciona a la capacidad de un ser de aumentar su poder de actuar y perseguir su propia felicidad/bienestar. Convendría mencionar el *Conatus*, el esfuerzo de cada cosa por persistir en su existencia. Es la tendencia o el impulso vital, un motor de autoconservación y desarrollo.

La unión entre hombres, como menciona Spinoza, podría encontrarse en el ejemplo previo, al ver como la subsistencia de la familia, prevalece antes que la vida individual de un ANH. Pero esto no deja de ser una unión con el ANH, ya que es su sacrificio, su cuerpo, lo que permitiría el sustento y la preservación de la vida humana. Visiblemente, resultaría más beneficioso para quien no pierde su vida, pero es un intercambio al fin y al cabo. La proposición VI de la tercera parte de la *Ética*, explica que —cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser, como manifestación de la potencia de la Naturaleza. Y hay un esfuerzo, además, de oposición a todo aquello que pueda privar de la existencia—. En la proposición VII, de esta misma parte, se explica que «este esfuerzo es la esencia actual de la cosa misma». Resguardados en la lógica de que no es útil unirnos con los ANH, se concibe aceptable matarles, o a cuanto

ser sea distinto en naturaleza al ser humano. Es decir, anular la potencia de otro ser, en tanto que distinto, es válido en pos de la potencia humana. Un poco espeluznante, si se remite al hecho de que cada cosa viva, se esfuerza por seguir viva. No obstante, en la estructura de la Naturaleza, todos los ANH están encadenados a sus propias utilidades, sin estar exentos de relaciones de subordinación entre sí. Esto les sitúa, con ventajas y desventajas, en posiciones determinadas respecto a los otros ANH. Desde un lente antiespecista, podría anhelarse que las diferencias entre seres vivos, implicasen lejanía horizontal (en vez de vertical, jerárquica) respecto a la ‘categoría’ que perteneciesen, omitiendo supremacismos que posibiliten la instrumentalización y depredación, pero, desde una perspectiva más realista, se sabe que factores biológicos subyacen en la constitución del sistema. Continúa:

Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que estos sobre los hombres.

Es curioso como Spinoza afirma la igualdad de derecho entre los ANH y los AH, para inmediatamente, desdecirse y afirmar el poderío humano sobre ellos. Derecho, virtud y poder es una triada intrigante. Si se parte sobre lo que explica la *Ética*, se sabe que:

1. El derecho, se relaciona con la capacidad de actuar de acuerdo con la razón, acudiendo a lo surgido de su necesidad interna de perfección y conservación.
2. La virtud consiste en comprender y dominar racionalmente, la pasión y el deseo. La capacidad de actuar de acuerdo con la razón y la naturaleza de uno mismo.
3. La potencia es la capacidad para actuar y afectar el entorno de manera activa y positiva, según la comprensión y la aceptación de la propia naturaleza, así como de actuar de acuerdo con la virtud y racionalidad. De aquí se desglosa el poder, que es el aumento

de potencia imaginario, irracional, que no acude a las causas adecuadas ni a la razón.

Si se remite al derecho desde Spinoza y su carácter fáctico, se ve como el acto mismo, el ejercicio real (lo que faculta que se haga lo que se hace) es lo que da el derecho. Es decir, no es el derecho aspiracional de, por ejemplo, no ser dañados, o el derecho de consideración moral, física, psicológica, lo que daría a cada ser vivo, actualmente, ese derecho mismo, sino la acción efectiva de realizar eso que se hace, lo que da el derecho. Por tanto, el derecho que respectaría para un AH y un ANH, contendrían elementos distintos, que no atenderían, precisamente, a fundamentos igualitarios. Finaliza:

Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no conculcan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos.

Bien, la naturaleza distinta es lo que ampara que se supriman ciertas consideraciones para cuando interactuamos con los ANH. Claro es que, Spinoza no hace un llamado directo a torturar y/o ejecutar ANH, pero no censura tampoco los actos de violencia a los que pueden estar expuestos. Desde el inicio del escolio, se menciona como la consideración de la vida de los ANH, pareciese irracional, en tanto que seres con naturaleza distinta. Para él, la Naturaleza es la totalidad de lo que existe, la expresión de una misma substancia infinita, única y necesaria. Es curioso pensar que esta Naturaleza, aunque absoluta, tiene perímetros, desde los cuales, ciertas consideraciones, se vuelven válidas o inválidas para ciertos tipos de seres vivos. Esta distinción parece legitimarse en una línea trazada, cuando menos, imaginariamente. Dígase, no podemos conocer la totalidad de los modos que operan en los ANH. No hay como dar cuenta, de forma certera y precisa, de cómo sus afectos y naturaleza, divergen de los nuestros. Spinoza reconoce explícitamente la capacidad animal de sentir,

sin embargo, no sabemos cómo la distinción de naturaleza les pone con respecto a la Naturaleza, o respecto a nosotros. Entonces, es realmente la utilidad (a la que accedemos adecuadamente con el uso de nuestra razón) la que patenta que se haga uso de los animales. La lógica ética implícita, que esboza este entramado de utilidades, puede ser problemática, si la separación entre ANH y AH se vuelve un componente que justifique no sólo la subyugación, sino el dominio y la violencia hacia los ANH por parte de los AH. Valga la mención que hace Juan Diego Moya Bedoya respecto a Humphry Primatt, quien estableció que aunque entre los ANH y los AH existen diferencias significativas, estas no permiten cimentar, con legitimidad, diferencias en cuanto al tratamiento moral; mejor aún, al tratamiento desigual. Es decir, tal y como la diferencia en peso, estatura, coeficiente intelectual, etc. no pueden justificar desigualdades en cuanto al tratamiento moral, ni podrían tampoco justificar la depredación de un varón alto, corpulento y sumamente inteligente hacia a una mujer chiquita, delgada y sumamente inteligente, las diferencias existentes entre un bípedo humano y un cuadrúpedo no humano no pueden justificar diferencias en cuanto al tratamiento moral, ni justificar mucho menos que el uno tiranice al otro.

Esto dentro de un marco ideal de derecho a la vida y libertades esenciales que se le podrían conceder a todo ser vivo. El Consejo para el Bienestar de los Animales de Granja (FAWC), es una institución que ha velado por constituir un marco que garantice el bienestar animal estableciendo 5 máximas de su libertad:

1. Que estén exentos de hambre y sed, con acceso a hidratación y una alimentación apropiada para mantener su salud y vigor.
2. Que estén libres de incomodidades o males-tares, gozando de un entorno adecuado para moverse y descansar.
3. Que estén exentos de dolor, lesiones y enfermedades, y en caso contrario, se les brinde tratamiento y cuidado oportuno.
4. Libertad de expresar su comportamiento natural, con espacio suficiente para

- desarrollarse y la compañía de animales de su misma especie.
5. Que estén libres de miedo, tensión nerviosa, estrés y situaciones que puedan afectar su bienestar psicológico.

Aunque el cumplimiento de estos puntos no es garantía del respeto y calidad de vida de los ANH, establece, al menos, consideraciones básicas para que puedan existir con un aceptable nivel de bienestar, en un conjunto básico de condiciones dignas. Retomando el texto *Algunas consideraciones perifilosóficas y éticas respecto del ejercicio de actos violentos contra ANHs*, de Moya, se exponen dos teoremas de filosofía moral sobre los cuales Leibniz estableció una «consideración argumentativa sobre la inaceptabilidad moral de sacrificar intereses vitales de ANHs, en función de intereses superficiales de los AH», que versa así:

1. Causar sufrimiento evitable es moralmente reprochable.
2. Los animales pueden experimentar sufrimiento.

Ante lo diáfano de estas primeras premisas, se continúa:

1. Infligir sufrimiento evitable a los animales es moralmente reprochable (1-2).
2. Si 3 entonces, no causar ese sufrimiento evitable, es moralmente exigido, porque su contrario, es más bien inaceptable.
3. Todo lo moralmente exigido es moralmente debido.
4. Si 3, entonces, no causar a los animales sufrimiento evitable, es moralmente debido (4-5).
5. No causar ese sufrimiento evitable, es moralmente debido (3-6).

Métodos lógicos parecen una forma apropiada de explicar, lo que por sentido común, sería indeseable: padecer sufrimiento innecesario, propiciado sin razones aparentes, estando despojados de métodos de defensa pertinentes. Si bien la conclusión de estas premisas insta a no

causar sufrimiento, daño evitable, no deja de ser difuso en qué grados, momentos, lugares, puede obviarse este sufrimiento, y en cuáles no. Las proposiciones siguientes conjugan las conclusiones previas, con los principios de libertad animal de la FAWC:

1. Que un ANH padezca, por negligencia o indiferencia humana (NIH), hambre y sed, es moralmente inaceptable.
2. Que un ANH padezca, por NIH, incomodidades es moralmente inaceptable.
3. Que un ANH experimente, por NIH, sufrimiento es moralmente inaceptable.
4. Que a un ANH se le quite, por NIH, la posibilidad de expresar sus comportamientos connaturales, es moralmente inaceptable.
5. Que un ANH sufra, por NIH, temor y/o estrés, es moralmente inaceptable.

Todo esto se debiera entender desde el radio de lo evitable y donde los AH tienen facultad de intervenir, en pos de evitar que cualquiera de los principios del bienestar animal se violentaran. Diría Spinoza, «un auxilio racional según lo propicie el tiempo y las circunstancias». A estas alturas, se entiende que la utilidad, en tanto que garantiza un camino hacia la potencia, el desarrollo y la mejora de sí, pende de elecciones: elegir entre un X o un Y, racionalmente, tendiendo a lo que aumente nuestra circunferencia de posibilidades de bienestar y acción. Esta utilidad, esta decisión, siempre que racional, irá en armonía, sintonizada con la Naturaleza. Los efectos que genera el aumento de utilidad, es el aumento de potencia, y asimismo, afectaciones exteriores que pueden converger en daños o perjuicios. Hay múltiples destrucciones de Modos que acompañan los aumentos de potencia. Supóngase el aumento de la producción de alimentos de origen animal para satisfacer una enorme demanda poblacional (un modelo industrial intensivo de producción). La potencia en este sentido se vería aumentada si se piensa en los accesos alimenticios o laborales que esto significaría. La otra cara de la moneda, muestra el posible daño que esto acarrea:

1. Reducción de la biodiversidad: El enfoque en una producción específica puede originar monocultivo y desplazar especies locales, lo que reduce la diversidad biológica y aumenta el riesgo de extinción de especies.
2. Pérdida de hábitats naturales: A menudo la producción implica deforestación, resultando en la destrucción de hábitats de vida silvestre. Asimismo, puede provocar la erosión del suelo, pérdida de nutrientes y desertificación.
3. Contaminación: La generación de desechos pueden contaminar el agua, suelo y aire.
4. Pérdida de calidad de los ecosistemas: La alteración de los ecosistemas naturales y la pérdida de biodiversidad pueden tener efectos adversos en la calidad del agua, regulación del clima y la polinización de los cultivos.

Estos cuatro puntos, tienen implicaciones negativas directas para los AH: Menor biodiversidad, por ejemplo, puede contribuir al cambio climático y reducir disponibilidad de áreas naturales para actividades recreativas. La pérdida de hábitats naturales puede detonar la propagación de enfermedades zoonóticas debido al contacto cercano entre AH y ANH y la erosión del suelo puede originar contaminación de fuentes de agua potable. La contaminación del agua, suelo y aire puede tener efectos perjudiciales directos en la salud humana, y la pérdida de calidad de los ecosistemas puede, finalmente, disminuir la disponibilidad de recursos naturales.

Esto, sin mencionar aún todas las vidas sacrificadas para el consumo, todas las potencias animales anuladas... Evidentemente, nuestro aumento de potencia daña; apuntar a la eliminación completa del daño, sería pretender anular la existencia. Ideal sería prestar atención a las escalas de daño, es decir, a los grados en que este se puede aumentar o disminuir. Hilando estos principios en un análisis de nuestra actualidad, dañar animales podría dañar nuestra potencia. Se puede pensar que la racionalidad humana está orientada principalmente hacia los asuntos humanos, pero en el sistema completo de Modos, apartar la vista de los ANH, es ignorar

la interconexión intrínseca de la Naturaleza. Los AH y los ANH son componentes interdependientes de esta substancia única. El daño a los ANH es daño a nuestra propia relación con esta substancia, ya que las repercusiones en la salud del ecosistema, en su conjunto, afecta directamente la calidad de vida humana. Mucho de lo dicho, se puede considerar repetición, pero, en tanto los ANH existan, considero este un tema actual. Este trabajo no pretende esbozar un monólogo de directrices morales para condenar todo cuanto esté al alcance, el esfuerzo es invitar a fracturar esos espacios irreflexivos en los que nos relacionamos con los ANH y además, evaluar la escala de daños colaterales que nuestras acciones implican tanto para los ANH como para los AH, con vistas a una reducción del mismo. Esto sería, determinar en qué medida estamos dispuestos a reducir nuestra comodidad en pos de reducir el daño a los ANH (al ecosistema), que finalmente, termina remitiendo a nosotros mismos. Más que conclusión, el cierre es una propuesta:

(Re)pensar las dinámicas, vinculaciones y relaciones que tenemos con los ANH.

Sin perder de vista estos puntos conclusivos:

1. Sugerir la abstención en el uso de los recursos animales, a estas alturas de la existencia, podría caer en lo idealista. Me decanto por visibilizar las posibilidades de un aprovechamiento ético de los recursos:

Consumo más consciente y responsable que evite en lo posible contribuir en los hilados de explotación animal. Nunca estaría de más replantearse muchas de las industrias que atraviesan (y destazan) los cuerpos (alimenticia, entretenimiento, estética, etc), pero si la resolución es el consumo, alternativas locales y sostenibles, pueden determinar, al menos en un grado ínfimo, cambios para la vida de otros seres vivos.

2. Adoptar el biocentrismo, como un enfoque 'holístico', si se concibe complejo ser

consecuente con un antiespecismo absoluto. Más que ideología, sería una comprensión que facilite tomar decisiones que apelen por el bienestar, respeto y la toma en consideración de la vida en general.

3. Evitar lógicas violentas, opresivas, predatorias, que normalicen dinámicas de poder que, a fin de cuentas pueden tener repercusiones estructurales y sociales indeseables. Desensibilizarse por el vulnerable, ignorar la vida y sintiencia que tiene un ser vivo, puede debilitar aún más el tejido social y enfatizar la desigualdad. La disposición de considerar los derechos y libertades básicas de los individuos, puede resultar en dinámicas sociales más equilibradas en general.
4. Aumentar el radio de nuestras consideraciones morales. Nunca viene mal un poco de consistencia y si se sabe amar, cuidar y velar

por la integridad de las mascotas, ya la mitad del camino está recorrido.

Notas

1. Las fuentes utilizadas en esta crónica son: *Ordo & Connexio*, de Juan Diego Moya Bedoya, y la Ética de Spinoza.

Zuyen Wabe (zuyen.wabe@ucr.ac.cr) es estudiante del bachillerato en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Cynthia Molina Rodríguez

Diálogos en la eternidad: Un Homenaje filosófico a Giordano Bruno

Introducción

Este trabajo, en su momento titulado «*Diálogo: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Erasmo de Rotterdam*», fue presentado al Profesor Rolando Tellini Mora en el curso de Filosofía Renacentista que se impartió durante el primer semestre del año 2019 en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica. Se erige como un diálogo entre las ideas del pensador renacentista Giordano Bruno y las reflexiones contemporáneas.

En un contexto onírico se explora con profundidad filosófica la visión de Bruno en su encuentro con Erasmo de Rotterdam y Marsilio Ficino a las puertas del cielo. La obra trasciende su origen académico para convertirse en «*Diálogos en la eternidad: Un homenaje filosófico a Giordano Bruno*» y, esta transformación, no es solo semántica, es un acto de reconocimiento y homenaje a un hombre apasionado, el profesor Rolando Tellini Mora cuya pasión por la Filosofía —no sólo la Renacentista— deja una marca imborrable en nuestras mentes y nuestros corazones.

En el diálogo se busca capturar la esencia del Renacimiento; más hoy, su pretensión consiste en honrar la memoria del Profesor Tellini Mora, cuya dedicación a la Filosofía causó un impacto perdurable en quienes tuvieron el privilegio de ser sus estudiantes y en quienes aprovecharon

sus conocimientos que, aún en el presente, continúan fomentando la creatividad y el pensamiento profundo.

En un gesto de respeto y afecto, este trabajo no se limita a la celebración académica; también es un tributo a nuestro compañero Jesse Xavier Zeledón Rojas, estudiante graduado de la carrera de Bachillerato y Licenciatura en Filosofía y expresidente de la Asociación de Estudiantes de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica, cuya ausencia —así como la del profesor Tellini Mora— nos pesa.

La filosofía como herramienta de exploración y comprensión, nos lleva a reflexionar sobre la complejidad de la existencia y la toma de decisiones. Este diálogo, en su esencia, se convierte en un espacio para la contemplación, la reflexión y el recuerdo de quienes han compartido este viaje filosófico con nosotros y han dejado una marca indeleble en el tejido del pensamiento y la memoria.

Diálogos en la eternidad: Un homenaje filosófico a Giordano Bruno

Cierto día de verano, en la Roma del año 1592, Giordano Bruno, se encontraba reposando sobre un verde campo, cercano a la plaza Farnese. Desde allí, podía ver el palacio, que se



encontraba lleno de obras de artistas de renombre y en el que, cada sala, era aún más suntuosa que la que la precedía.

Inmerso en sus pensamientos, volvió su cara al cielo y exclamó:

—¡Oh, si solamente los hombres pudieran entender que somos nosotros —refiriéndose a la tierra— los que giramos en torno al sol y no el astro en torno nuestro, sería algo maravilloso!

Pensó en Copérnico —su par con respecto a esta teoría— aunque las mismas se alejaron en algunos puntos y, suavemente, sin percibirlo, cerró sus ojos y se durmió.

Normalmente, Bruno tenía sueños algo extraños; soñaba con espíritus, talismanes, dioses, payasos y teatros —estos últimos incluidos, por su gusto por la comedia— pero, esta vez, tuvo un sueño bastante significativo y a la vez, inolvidable. Soñó que había llegado a las puertas del lugar que muchos llaman «cielo», pero no lo había hecho solo. Con él iban además dos caballeros, a quienes, con solo mirarlos, identificó como sabios. No eran egipcios, indios, hebreos, griegos ni persas, pero eran simpáticos, y esa atracción, para él, sólo podía significar algo que Bruno conocía muy bien, era «magia».

Ninguno de los dos parecía tímido, así que Bruno los interpeló sin mayor espera:

—Señores —les dijo— ¿Saben ustedes dónde estamos?

El primer caballero sonrió y dijo:

—¿Qué tal Giordano? —como si ya antes lo hubiera visto— soy Erasmo, y repitió: Erasmo de Rotterdam y estamos en las puertas del cielo.

El segundo, un poco más reservado, interrumpió casi al unísono, para decir:

—Hola, soy Marsilio Ficino y estoy a vuestro servicio —sin referirse al lugar en donde estaban.

Giordano se volvió hacia ellos con gran asombro, ambos le conocían, pero, ¿cómo era esto posible? Estaba consciente —en medio de aquel sueño— de que ambos hombres ya estaban muertos y que él había memorizado muchísimas veces algunas de sus obras.

—Bueno —pensó: —¡Sí, ambos, son magos!—. Aunque, no obstante, sabía que Erasmo se alejaba de esa doctrina, decidió preguntar

lo siguiente, más por satisfacer su curiosidad de escuchar la respuesta, que por interrogarlos:

—¿Son ustedes magos?

Ficino contestó primero:

—Fui médico, escritor, traductor y algunos me consideraron filósofo.

—Entonces, lo eres —dijo Bruno, pensando en la clasificación de Aristóteles, que alguna vez había leído.

—¿Y tú? —refiriéndose a Erasmo— dijo.

—¿Yo? —dijo el viejo— no lo sé, lo único que sí te puedo decir sería que, durante el tiempo que estuve en la tierra, ¡mi pluma fue muy ligera!

—Entonces, también lo eres —concluyó Bruno, convencido desde antes de que Erasmo era un hombre culto.

Algo preguntó Ficino: ¿por qué estás aquí con nosotros?

—Supongo que debo estar soñando —les dijo Bruno—, pues mi alma habita en mi intelecto, y es éste, entonces, quien está aquí presente hoy, no mi alma, ella sólo produjo vida en mi cuerpo mientras estuve en la tierra. Significa que he ascendido, entonces, por la escalera de la materia, he llegado para completar lo Uno, por la naturaleza y la voluntad, me uniré con él, ¡lo he alcanzado!

—No —dijo Ficino—, querrás decir que tu alma ha sido iluminada, ha abandonado tu cuerpo y ha subido por la escala hasta aquí, para reunirse con el Ser.

—Sí —dijo Erasmo— querrás decir, que tu alma ha sido conducida hasta aquí por tu fe interior.

Bruno los miró fijamente y contestó:

—Esto que dicen es la puerta del cielo, no es más que una orilla recurrente y mi embarcación, señores, nunca terminará de arrimar a un puerto que no existe, pues ya ha quedado atrás. Yo sólo pasé por aquí, antes de volver a unirme.

Los tres hombres —algo serios— se miraron, pero, como sabios que eran, escucharon atentamente sus respectivas ideas, aunque sin alcanzar a exponer sus argumentos. Así, esperaban que alguien llegara a buscarlos, pero nadie llegaba.

Tirado allí, como una forma calentada en virtud del principio eficiente y, siendo parte del alma del mundo —su artesana—, Giordano,

que había caído en un extraño sueño, empezó a despertarse.

No estaba ya sobre el pasto, sino en una oscura celda. Era el día de su ejecución y desde aquel sueño habían pasado ya ocho años. Recordó las palabras de Erasmo y de Ficino, pero, también, recordó que a la puerta del cielo no había acudido nadie, ni el Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza —según creía Erasmo en razón de su fe cristiana— ni el Ser Superior con el que comenzaba la Escala del Ser de Ficino; se preguntó, entonces, si aquél sueño habría sido una visión, una de aquéllas que había mencionado en el texto que había escrito y titulado «*De la Magia de los Vínculos en General*».

Comprendió, entonces, que no podría recurrir a la teúrgia, no tenía tiempo de manipular el mundo, como en algún momento mencionaría Ficino que podría hacerlo. Desde su ventana podía ver ya la hoguera, lista para arrasar con su materia y lloró. Fue un llanto de rabia, más que de temor; sería quemado, tal como lo habían hecho con muchos en la inquisición por la práctica de lo que ellos llamaban «*Ars Goethia*».

Volvió a pensar en Ficino: ¿qué amuleto le enviaría para protegerlo de aquéllos que querían quemarle?, ¿lo defendería acaso Erasmo de aquélla fúrica turba? y comprendió, entonces, que estaba solo. Sin ídolos, talismanes, ni encantamientos —paganos, cristianos o egipcios— su destino sería el fuego, ese antiguo *arché* sería su fin, ése, al que alguna vez llamó «el verdadero espíritu», el de movimiento natural y esférico, acabaría por calentar, abrazar, iluminar y finalmente quemar su propia idea. No le importó.

La hora llegó, algo le susurró al oído: «niega todo por cuanto te han acusado». Era en sí, negar su vida misma, su obra, su magnífica obra. Se dio cuenta, entonces, que los demonios sí existen; Erasmo le hubiera acusado de hereje. Se levantó de donde estaba y se puso en marcha, la puerta se abrió y pudo ver la luz, aquella que tantas veces había alabado y convencido de morir por sus «creencias», caminó. Puso un pie frente al otro, pero sus rodillas le fallaron, después de todo, era humano. Volvió a intentar hasta que llegó a la hoguera, subió y allí, frente a la multitud que aclamaba su muerte, Giordano dijo así a sus verdugos:

¡Ah! ... Prefiero mil veces mi suerte a vuestra suerte;
Morir como yo muero... no es una muerte ¡no!
Morir así es la vida; nuestro vivir, la muerte.
Por eso habrá quien triunfe, y no es Roma ¡Soy Yo!
Decid a vuestro Papa, vuestro señor y dueño,
decidle que a la muerte me entrego como un sueño,
porque es la muerte un sueño, que nos conduce a Dios...
Mas no a ese Dios siniestro, con vicios y pasiones
que al hombre da la vida y al par su maldición,
sino a ese Dios-Idea, que en mil evoluciones
da a la materia forma, y vida a la creación (...)
¡Más basta!... ¡Yo os aguardo! Dad fin a vuestra obra,
¡Cobardes! ¿Qué os detiene?... ¿Teméis al porvenir?
¡Ah!... Tembláis... Es porque os falta la fe que a mí me sobra...
Miradme... Yo no tiemblo... ¡Y soy quien va a morir!

Horas después, la lucha y el peregrinaje habían terminado. Su cuerpo —si bien había sido reducido a cenizas— no importaba, pues

su sustancia espiritual había sido, finalmente, reducida a una.

Notas

1. Las fuentes utilizadas en esta crónica son: *De la magia de los vínculos en general*, de Giordano Bruno, y los apuntes personales tomados en las clases del profesor Tellini de «Seminario de epistemología» (2017) y «Filosofía renacentista» (2019).

Cynthia Molina Rodríguez (cynthia.molina@ucr.ac.cr) es estudiante de la Maestría en Filosofía del Programa de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.

Arnoldo Mora

La filosofía latinoamericana de liberación en Dussel

El reciente fallecimiento del filósofo, de origen argentino pero nacionalizado mejicano, Enrique Dussel, a la edad de 88 años, constituye un acontecimiento que, para quienes asumimos el pensamiento crítico desde la circunstancia histórica y cultura de Nuestra América, no puede pasar desapercibido. Reseñar las grandes líneas de su fecundo pensamiento, contenido en un sinnúmero de libros, ensayos, conferencias y otros escritos, debe ser considerado en estas circunstancias, más que una labor de historiador del pensamiento, como un homenaje a su inconmensurable aporte al pensamiento crítico de Nuestra América. Aunque implica limitaciones insoslayables, dada la premura de las circunstancias, no puedo, sin embargo, inhibirme de hacerlo como tributo al gran pensador y amigo de larga data, que fue Enrique Dussel.

Dussel es, al mismo tiempo y siempre, filósofo e historiador, tanto de la Iglesia Católica como de la filosofía de nuestra región; en ambos es pionero, hasta el punto de que su lectura y estudio resulta imprescindible para comprender la dinámica de la filosofía actual. Todo su pensamiento girará en torno al proyecto de construir una filosofía de la liberación que se funda en el desarrollo de una dialéctica del ser latinoamericano concebido como sujeto que se construye, asumiendo crítica y creativamente, las alienaciones históricas y personales causadas por siglos de dominación desde la llegada del

europeo a estas tierras. Por eso, la filosofía de Nuestra América debe partir del reconocimiento crítico de la marginación histórica y geográfica de que han sido víctimas nuestros pueblos desde la Conquista y la época colonial; pero, al mismo tiempo, escuchando las voces críticas de quienes se negaron a aceptar esta situación, como lo fue Bartolomé de las Casas.

Pero su crítica, que comienza por ser crítica de hechos, es decir, de sistemas políticos y circunstancias históricas, se sitúa, ante todo, en el ámbito de la crítica filosófica. Dussel parte de la crítica a la categoría de origen hegeliano, de «totalidad» inspirándose para ello en el pensamiento de Lévinas. «Totalidad» no es más que una categoría de dominación, pues la totalidad que no abarque a la humanidad enteramente, no es liberadora. En la filosofía de la liberación latinoamericana y, en general, en cualquier filosofía donde quiera que se cultive y por quien quiera que lo haga, sólo caben aquellas categorías que sean incluyentes porque abarcan a toda la humanidad, en vistas a construir un sujeto histórico como pueblos y naciones soberanas; pero también incluye a los individuos en la medida en que sean capaces de aquel amor auténtico que Dussel llama «erótica», lo cual no es excluyente de las luchas por construir un pueblo como dueño de su destino histórico. De lo contrario el discurso filosófico, por más abstracto que sea, se convierte en lenguaje que se funda y legitima la alienación.



Siendo ésta la situación de la historia real de los pueblos de la periferia, debemos por ello mismo valorar otros aspectos del pensamiento hegeliano, tal como la dialéctica del amor y del esclavo. Es nuestra conciencia de negados, nuestra conciencia de negatividad la que nos hace libres, en la medida en que descubrimos que nuestra condición de tales no refleja una condición de índole metafísica, sino histórica y, por ende, responde a condicionamientos materiales, políticos y culturales concretos.

A partir de estas premisas, Dussel hará énfasis en los argumentos en favor de una ética integral liberadora, que se contrapone, incluso, al pensamiento más avanzado de filósofos europeos que versa sobre la ética, tal como la hace concretamente Apel. Su mayor preocupación será siempre forjar una filosofía integral basada en una ética de la liberación, en la que la influencia de la tradición bíblica, especialmente profética, es notoria. Esa liberación se da no sólo en los ámbitos políticos y económicos, sino también en todas las dimensiones de la existencia humana. En concreto, Dussel insiste en la relación de pareja y, en general, en el amor erótico. La ética es el reconocimiento del otro como factor de enriquecimiento existencial y axiológico y no sólo como sujeto de derechos en el ámbito político y social; no sólo existe la justicia, también existe el amor; ambos se complementan hasta el punto de que no se puede sacrificar a uno so pretexto de cultivar al otro; son dos aspectos o dimensiones de la única realidad humana que, por supuesto, también debe abarcar las relaciones de pueblo a pueblo, de comunidad cultural a comunidad cultural, más allá de toda diferencia que, por lo demás, es enriquecedora. La justicia social y la libertad para crear y crearse son dimensiones complementarias e igualmente indispensables, de una misma plenitud humana. Sólo así la vida humana biológica, de donde parte toda vida, podrá llegar a ser vida plenamente humana, porque no sólo se habrá dado en sociedad e individualmente, sino también con la Naturaleza. Es desde los pueblos periféricos que podrá salir este grito de esperanza como paso inicial a una liberación plena, porque la esperanza siempre germina en primer lugar, en el corazón de los oprimidos.

En consecuencia, una auténtica filosofía de la liberación desde Nuestra América, constituye una iniciación para lograr una más alta meta; por lo que debe comenzar por elaborar un «método para la filosofía de la liberación», cosa que el propio Dussel nos propone; Él lo dice con estas palabras: «¿Qué significa en realidad liberación? Significa que el oprimido llega a ser otro en un orden nuevo». El término «liberación», concebido como nuevo ámbito del humano existir ya no es simplemente repetición de lo hecho anteriormente, sino que es realización de una nueva dimensión del humano existir en el devenir histórico. Cuando hablamos desde América Latina de liberación, nos referimos al ámbito de centro-periferia. Liberación, por ende, no es únicamente estar en contra del centro; ni siquiera significa romper tan solo la dependencia; es mucho más que eso: es tener creatividad para lograr ser realmente capaces de construir lo novedoso, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestros pueblos.

Referencias bibliográficas

Dussel, Enrique. 1995. *Introducción a una filosofía de liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

Arnoldo Mora Rodríguez (ARNOLDO.MORA@ucr.ac.cr) es profesor emérito de la Universidad de Costa Rica.

IV. TRADUCCIONES

Amy Ireland

Al lado de una estatua fría

Del cuerpo a la obra de arte, de la obra de arte a las Ideas, hay toda una ascensión que debe cumplirse a latigazos.

—Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel*

Es bien sabido que los dioses están obligados a tender bromas a la humanidad. El misticismo, en este sentido, no es sino una especie de humor —lo cual no lo degrada o rebaja cuanto que demuestra la complejidad de su relación con la ley formal. Como la epistemología, el misticismo se inclina hacia la desensualización —ascetismo riguroso o la búsqueda de un modelo perfecto evacuado de contingencia empírica que este y aquel identifican con el deseo.¹ Es sólo en ese estado que la Idea puede ser aprehendida. Cuando el místico es exitoso en lograr su placer, es siempre mediante una inversión humorística. La renuncia a lo empírico hace emerger el delirio empírico, y la Idea es momentáneamente asegurada en el vórtice alucinatorio del trance extático —forzada a aparecer a través de la subversión de la propia ley que esta insta. Así fue cuando el oráculo delfico, en medio de una bruma de ardientes adelfas y ascendentes vapores, legaba a los adoradores de Apolo la abominable máxima «*conócete a ti mismo*». En este precepto antiguo, la ciencia y el misticismo convergen, pero de una extraña manera que convoca la perversión de

ambas como ley: el dios del formalismo sólo se manifiesta a través del delirio empírico.

Inspection II, de Florian Hecker, media esta doble perversión para dramatizar ambas: la efectividad local y la imposibilidad global del imperativo pítico. «Inspección», después de todo, denota un acto de *ver hacia atrás*, un proceso ajustado al objetivo de entender las maquinaciones internas del objeto nominado, que es simultáneamente el sujeto inspector. De manera importante, y como si rechazara por adelantado una interpretación antropológica limitada del imperativo de «conocerse a sí mismo», el título invoca un tipo particular de retiro de catexis. Después de todo, es *frío*. El afecto, la psicología, la contingencia empírica y el deseo son nominalmente excluidos del proceso, pero sólo para traerlos de vuelta en diferido y con mucha más fuerza.

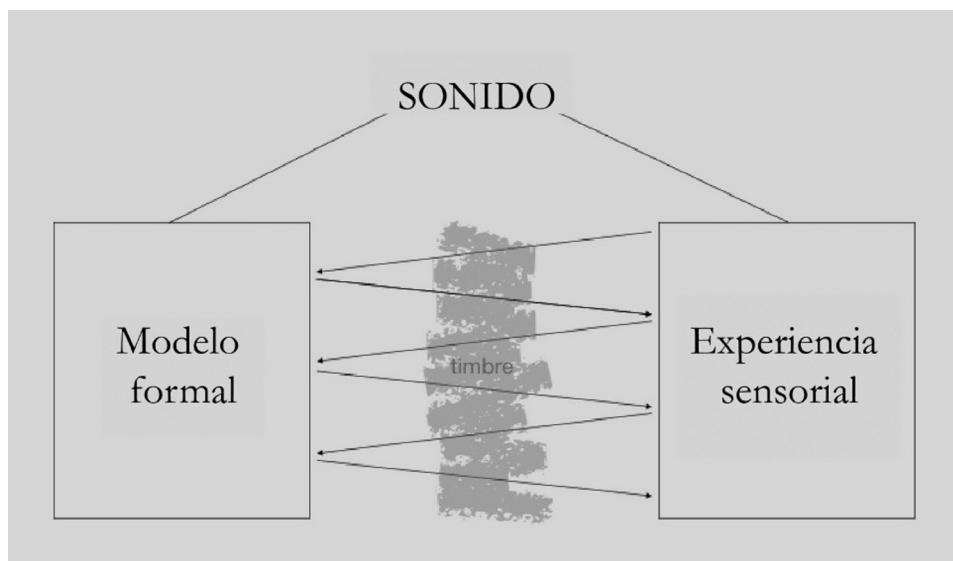
Hecker usa análisis computacionales y técnicas de resíntesis para producir material sónico capaz de colocar a quien escucha en la brecha entre, por un lado, las formas en las que el sonido puede ser formalmente modelado y, por otro, la experiencia fenomenológica del sonido tal como es escuchado por los oyentes, quienes, a su vez, se hallan localizados necesariamente en coordenadas específicas del espacio y tiempo y están sujetos a las complejidades de la memoria y la atención que la escucha implica. Conforme sus piezas realizan la transición entre estos dos estados, algo fugaz aparece sin enfatizar ya



contenido o forma alguna, delatando, en cambio, la síntesis del sonido en tanto que sucede. Esta cualidad desvanecedora es comúnmente entendida como *timbre*, un aspecto inherentemente

críptico del sonido que evade la atribución definitiva ya sea de características objetivas, modelables, o de experiencia subjetiva.

Figura 1:
Aparición del timbre

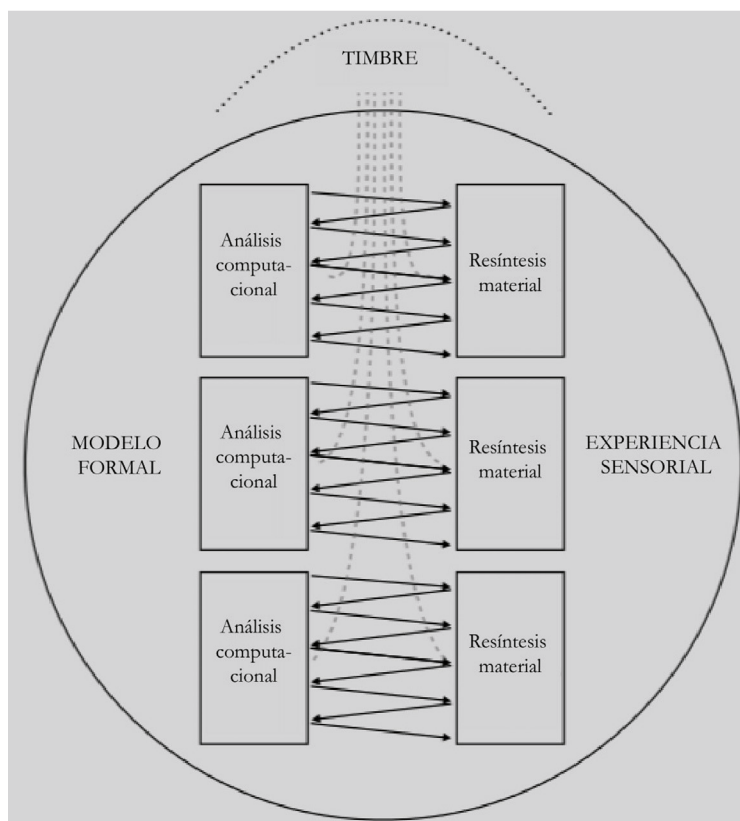


El timbre, para el oyente humano, es típica y espontáneamente explicado por medio de la noción de *fente*. En teoría musical clásica, este refiere a la diferencia entre el mismo tono [*pitch*] tocado en diferentes instrumentos. Esta clasificación es problemática en la era de la composición electroacústica por la persistencia de automatismos timbrales que inducen a quien escucha a atribuir una determinada fuente a sonidos que son completamente sintéticos. A pesar de los intentos continuados de modelar el timbre analíticamente, este continúa exhibiendo una inefabilidad obstinada, escapando a la comprensión cada vez más intensa de la técnica computacional mientras que los oyentes dan testimonio de su realidad sensual. Cada vez más parece ser el caso que la inhabilidad de modelar comprensivamente el timbre no se debe a la simple carencia de información, cuya rectificación

haría que algún día el timbre revelara sus misterios a la aprehensión científica, sino que es el resultado de una incognoscibilidad ontológica intrínseca.

El timbre, entonces, ocupa la posición de la Idea en relación con el campo sónico —este organiza el campo siendo simultáneamente inaprehensible dentro de él. En la reconfiguración deleuziana del proyecto trascendental asumiría el estatuto de «problema». Su indeterminación determinable acecha al análisis científico y la recepción fenomenológica² prolongando el cuestionamiento interminable del estatus ontológico del sonido-objeto. La aplicación de procedimientos analíticos diseñados para extraer su necesidad sólo exacerban su contingencia. Aquí yace el drama de *Inspection II*. ¿Qué —fríamente— es el timbre?

Figura 2:
Timbre como Idea del campo sónico



La composición de la pieza recurre en torno a esta cuestión. Aquí, el oyente humano es convocado a un rol ambiguo: es incluido, provisionalmente, en la capacidad de haber inspirado el modelo sobre el cual se basa la plantilla matemática para la audición mecánica, pero, también es el receptor ostensible de la pieza, aunque excluido de la autoafectividad estructural de su drama interno, como si este girara a través de etapas sucesivas de análisis computacional y resíntesis material. Este procedimiento iterativo toma lugar varias veces antes de que un conjunto de *inputs* sea abandonado y un material fresco sea sometido a la inspección sónica. Lo que está siendo escuchado, efectivamente, es el fenómeno del sonido escuchándose a sí mismo. El oyente humano está aún implicado en la reflexividad

forzada de sentir, pero es mantenido a distancia, exiliado del proceso en tanto la pieza se contempla y se refigura a sí misma —de acuerdo con las idiosincrasias de la audición humana, pero sin su substrato neurobiológico. La introspección auditiva antrópica es desmontada por partes y es relegada en favor de una operación mucho más *alien*.

La inquietante auto-afectividad de *Inspection II* es constituida por medio del uso de un algoritmo de dispersión de tiempo-frecuencia que disloca y congela efectivamente la información electromagnética de sus *inputs* sónicos —necesariamente temporalizados— en una captura matemática instantánea de sus características invariantes. Con la obtención del modelo formal, ascético y vaciado de sensualidad, la variación empírica que escucha y el tiempo que

la emplaza entrañan —paradójicamente— la explotación de dos operaciones discretas de clasificación fundamentales para la audición humana «natural»: un análisis de frecuencia que emula la función de la cóclea en tanto distingue frecuencias altas y bajas, y un análisis en función del tiempo que emula la función de la corteza auditiva primaria en tanto que procesa variaciones acústicas a través del tiempo, nominalmente seleccionando aquellos elementos del *input* que el oído humano considera destacado.

De este modelo, una nueva pieza de sonido es sintetizada usando retropropagación de gradiente (un método usualmente utilizado para entrenar las redes neuronales) empleando un substrato ruidoso neutral como terreno sin rasgos distintivos desde el cual la información en el modelo debe ser iterativamente reconstruida con mayor refinamiento. Consecuentemente, el producto sintetizado no tiene un origen material definitivo fuera de la computación, y cualesquiera rasgos timbrales que obtenga habrán sido procurados en el exceso de lo que es representado analíticamente en el modelo. La inspección, entonces, es enteramente interior al sonido sintético. Porque está efectivamente escuchándose —y resintetizándose— a sí misma. Produce prestaciones que el oyente humano no puede escuchar o podría tan siquiera anticipar. Para agravar aún más la ausencia de cualquier origen natural, el *input* material en *Inspection II* consiste en el propio trabajo anterior de Hecker, lo que quiere decir que aquello que es analizado y sintetizado es ya sintético. Por tanto, la inexpresividad estructural del timbre es doblemente reforzada. Primeramente por su distancia de la innatural «fuente» material, y, en segundo lugar, por la resíntesis de este material en respuesta al nuevo modelo. El timbre acecha la pieza como una Idea trascendente que la estructura al mismo tiempo que se escapa de ella.

El *libretto*, escrito por Robin Mackay a propósito de *Inspection II* —un diálogo proferido en las ominosas entonaciones inhumanas de un «proyector» y un «analizando» quien es «instruido a trabajar a través» de una serie de descripciones presentadas por el proyector «para arribar a una resíntesis favorable»— restaura el juego estructural entre análisis y síntesis en

términos psicoanalíticos.³ Esto no debe, sin embargo, ser interpretado como comprometiendo el régimen de frialdad que la obstinación procesual ha instalado. La decisión de Mackay de inclinar el emprendimiento reconstructivo de *Inspection II* hacia el inframundo *arracional* de la psique, con sus extravagantes cartografías, abismos insondables, trampas imposibles, vacíos narrativos, lagunas y mesetas, es todo menos una concesión abiertamente humanista. Este repite un tema cercano al corazón de su trabajo en otros contextos, donde el psicoanálisis es reconfigurado como *geotraumática*, una teoría que traza los síntomas psíquicos de sus pacientes de nuevo no a las vicisitudes infantiles del complejo de Edipo, sino a la formación de la Tierra misma, y así a un trauma originario de enfriamiento terrestre y estratificación (véase Mackay 2012 y 2017). La represión traumática es leída, literalmente, como cifrado geológico (el analizando de *Inspection II* nos recuerda que «las funciones de expresión y cifrado no son enteramente distintas»), y perforando a través de los estratos constituye un acto de descifrado psicoanalítico —«tome la sección diamétrica de una distancia impactada, y trace un recorrido». Mientras que Hecker impulsa el mandato del oráculo de Delfos hacia un futuro especulativo de autoresíntesis maquina autodeterminante, Mackay lo traza hacia atrás en una historia profunda de la materia.

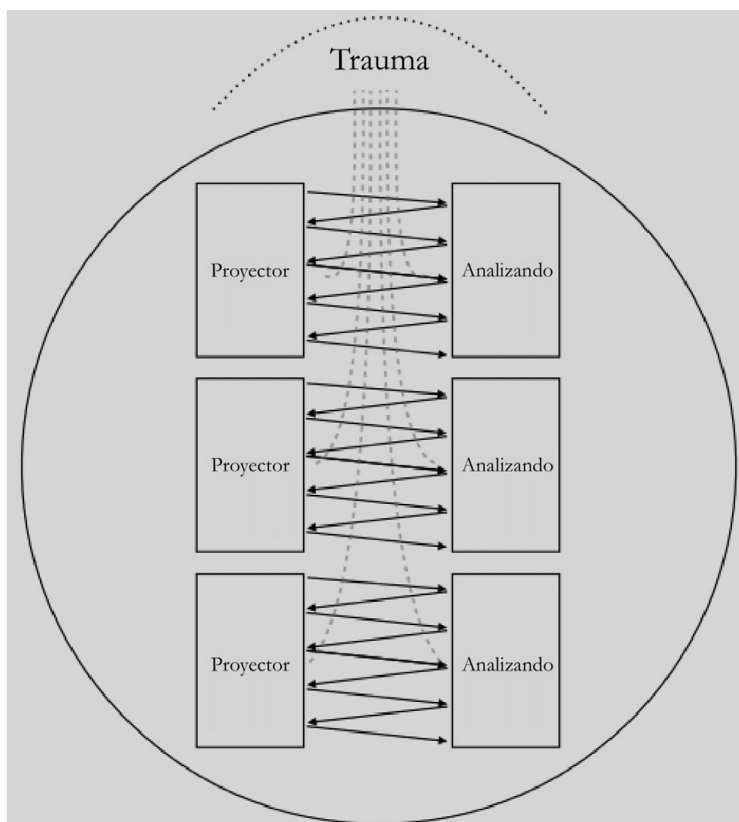
De acuerdo con ello, el *libretto* está obstinadamente desprovisto de marcadores tradicionales de intriga emocional, y las instrucciones dadas por el proyector—sustituyendo el momento analítico en el proceso de Hecker— son en ocasiones técnicas, geométricas, geológicas y persistentemente crueles. Operan como conjuntos de reglas desde las cuales el igualmente desafectado analizando—sustituyendo el momento de reconstitución algorítmica— debe empezar para poder realizar la resíntesis requerida, bajo presión de una fuerza oscura del afuera que es imperiosa tanto como inaccesible. El trauma, entonces, sostiene la misma relación a la empresa psicoanalítica como el timbre lo hace en la subyugación formal del sonido. Como indica en otro lugar Mackay (2017, 90-91):

el trauma es una condición epistemológica, o la condición de la epistemología misma: un corte incompleto entre un sitio local y un afuera que lo ha afectado ya de alguna manera. Son los trazos/rastros introyectados

del afuera, pistas traicionando el emplazamiento de una historia más profunda, que a la vez provee un desequilibrio constitutivo que impulsa la investigación, y una promesa de posibilidad del conocimiento.

Figura 3:

Trauma como condición epistemológica



Este «desequilibrio constitutivo» es tematizado algorítmica y psicoanalíticamente en *Inspection II* a través de un motivo recurrente de «cruce», «pasaje», o «umbral» entre la formulación analítica de un modelo y su reformulación sintética como sonido. Unx imagina un diván de analista sobre el que el analizando yace inclinado, internalizando cada modelo enviado por el proyector con el fin de «extrapolar» una nueva «narrativa» sobre la inscripción de su trauma, rescribiendo progresivamente su propia comprensión de los síntomas. Cada internalización

ocurre desde una perspectiva que está, por tanto, ligeramente desplazada en relación con la anterior, y el proyector responde absorbiendo esta nueva información en la formulación del siguiente modelo.

El proceso zigzaguea atrás y adelante a través de las aguas oscuras de un «turbio Aqueronte», el infame río de Hades en el que el barquero Caronte lleva a cabo su oficio eterno, transportando las almas de los recientemente occisos desde el reino de los vivos al de los muertos. En efecto, el oyente exiliado está posicionado

bastante deliberadamente entre los dos polos del proceso autoprodutivo en tanto que las voces del proyector y el analizando se alternan entre el canal izquierdo y el derecho. No se requiere ningún gran salto de imaginación para imaginar a Hades como código para el inconsciente, de hecho, Freud (1976) hace explícita esta analogía en *La interpretación de los sueños*, donde él emplea, como un epígrafe hecho para evocar la naturaleza traicionera de la ruptura que une las dos mitades del sujeto psicoanalítico, la célebre exclamación de Juno en la *Eneida* de Virgilio: «si no logro mover a los dioses del cielo, moveré a mi favor el Aqueronte» [*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*]. La muerte está ya implicada en el proceso, como la condición que necesita el cruzar. En la orilla más cercano a la vida, el caos encarnado de la contingencia empírica reina, mientras que en la costa opuesta una representación estática, silenciosa como la muerte, fija un cuadro final para cada bote de almas en tanto se van acomodando una vez por todas debajo del reino tiránico de una soberanía ctónica.

En contraste con la pregunta orientada hacia lo externo «¿qué es lo que escuché?» que estructura la colaboración del 2016 entre Mackay y Hecker en *FAVN* y que necesariamente coloca al sujeto-como-oyente y al material-como-objeto en polos opuestos, la elisión traumática de la fuente en *Inspection II* es involutiva, girando en cambio alrededor de la pregunta «¿qué sucedió?».⁴ El proyector y el analizando no son identidades discretas entre quienes tiene lugar este tráfico infernal, sino una escisión dentro del sujeto sónico mismo en tanto perpetrador y receptor de la alianza psicoanalítica: «un agente polarizado deviene el pivote de lo que tiene lugar». En cuanto el proyector le presenta al analizando varias representaciones de cómo el cruce podría ser efectuado y este último progresivamente internaliza y retrabaja, imágenes fantasmales empiezan a emerger —rostros que amenazan con «levantarse de las olas», las pistas aparecen a través de una «profundidad inclasificable», los «puntos de referencia» se autoensamblan automáticamente a partir de «agregaciones indefinidas», destellos de una «fisionomía» desconocida son «arrebataados de una oscuridad profunda» y una baliza parpadea «en el medio de un desorden homogéneo».

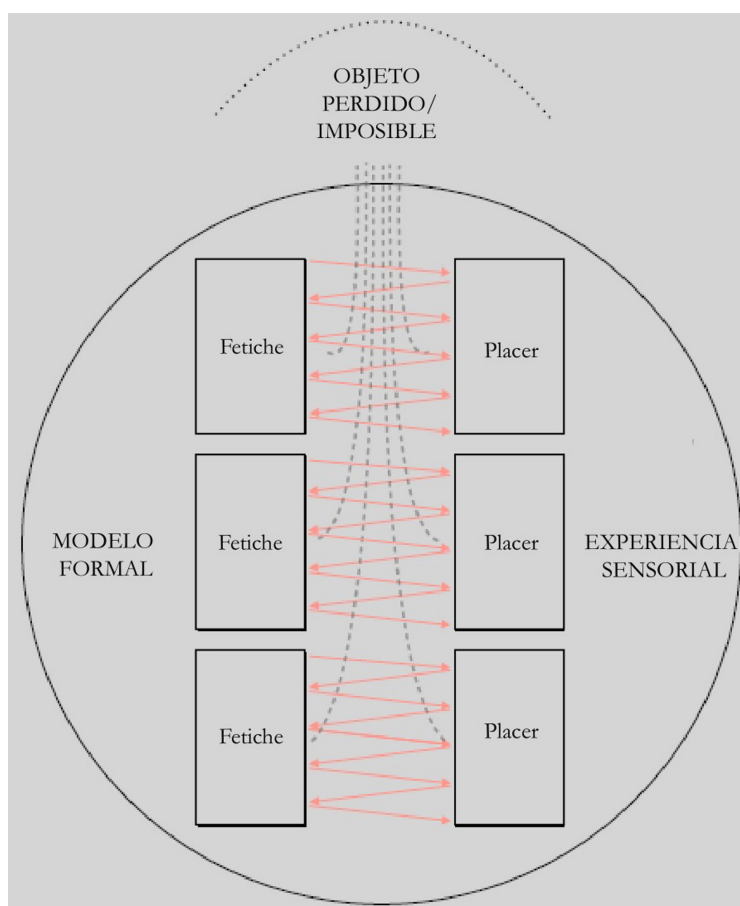
Posible en cuanto el descubrimiento de un daño insospechado —derrames, fracturas, accidentes, anomalías—, se abre en todas partes y siempre nuevamente un terreno incierto con el proceso incesante pero interrumpido que genera el anuncio monótono de aún otra formulación más del modelo. ¿Acaso este infatigable «siguiente» [*next*] que dicta el guion del proyector y que da continuidad al modelo sugiere la resolución inminente o la infinita interminabilidad? ¿Es el futuro un tiempo en el que nada (más) sucede, o la necesidad de una sucesión que vuelve al mundo contingente? Mientras el receptor continúe su travesía, el proyector producirá su cruel cuadro, el analizando aceptará otra paliza, y, en la insuficiencia de ambos, la Idea persistirá.

Es este enfoque sobre el cruce o travesía, antes que el análisis o síntesis en solitario, el que presta su frialdad a la búsqueda del timbre-como-trauma-sónico en *Inspection II*. La brecha entre las dos orillas del Aqueronte, o las dos mitades del sujeto, opera en la capacidad de un principio trascendental, vinculando la espacialización del tiempo con la temporalización del espacio —esta misma ni espacial ni temporal, pero de condición de una producción de ambas. En la orilla más lejana permanece el modelo, suministrado por medio de la helada información sónica. Como lo explicó Vincent Lostanlen (2019, 98), creador de la transformación de dispersión tiempo-frecuencia usada en la pieza de Hecker, la extracción de invariantes requiere la remoción del tiempo. Esto es, escribe él, «como si» él y sus colegas «hubieran desenterrado un tipo de cristal que todo lo mira, cuyo eterno resplandor [fuese] un testimonio petrificado de cada luz que este [el cristal] hubiese visto antes». En la orilla más próxima, la resíntesis empírica hace sonar esta información retemporalizándola en un campo de ruido browniano. Para volver a la analogía del misticismo, la extracción ascética de invariantes del material vivido produce, vía la denegación de la contingencia terrenal, un retorno al delirio material —y lo hace así en el servicio de lo inefable, la búsqueda irresoluble del secreto del timbre, o de la Idea sónica. Como un procedimiento estético, esta se aproxima al diagnóstico psicoanalítico del masoquismo, una perversión que Deleuze (2013, 74) caracteriza como «ni material, ni moral, es

formal, únicamente formal». El masoquismo es formalista en su creación obsesiva de fetiches estáticos —imágenes que sustituyen, como había indicado Freud, a un objeto inalcanzable o imposible. El fetiche opera sobre múltiples niveles: primero como una desautorización del *input*; luego como fantasía que está destinada a traer el objeto ausente al mundo; y finalmente, como el progenitor de un renacimiento contra natura, en la forma de una nueva realidad que socava la lógica de la privación inherente al modelo, vía su aplicación

humorística. Como Deleuze (2013, 120) explica, el masoquismo comparte los rasgos estructurales del misticismo: «cuanto más ha abandonado, más y mejor recupera». Este puede ser comparado, continua, a «una teología «negra» en la que el placer cesa de ser el motivo de la voluntad, placer esencialmente abjurado, denegado, «renunciado», pero para recuperárselo mejor como recompensa o resultado, como ley». Sus rasgos estéticos definitorios son lo frío y lo cruel.

Figura 4:
Estructura formal del masoquismo



Lo frío puede ser leído en la predilección por la suspensión temporal que constituye la imagen-fetiché —volviendo a Deleuze (2013, 70): «esa fusta o esa espada que no se inclinan, esas pieles que nunca descubren la carne, ese

tacón que no termina de abatirse», porque el masoquista se delata en «la intensa preocupación por el movimiento coagulado; sus escenas están congeladas, como fotografiadas, estereotipadas o pintadas (...) como un cuadro vivo» (o

petrificado en el cristal sin tiempo de Lostanlen). Lo frío sugiere también la catexis envuelta en la desinversión libidinal que acaece respecto de la función trascendental del cruce como aquello que divide y une al fetiche con su «doble compensado». A diferencia del narcicista —modelo de diagnóstico del filósofo, quien retira la catexis o suspende una pulsión para volver a investirla en el ego como el motor del pensamiento puro— el masoquista elabora una reinversión o catexis que toma el cruce mismo, entendido como la fuente de la novedad y de la muerte, como su objeto. Es artístico mas no sensual, científico en su lujuria por la observación, y no *solamente* filosófico. No posee interés en la repetición del placer empírico, que este ve como un pobre epifenómeno de una satisfacción mucho más esotérica: el placer mismo de la repetición. Es Tánatos, la pulsión de muerte en persona, aquello que el masoquista ama; Tánatos, la forma pura del retiro de catexis que hace posible todas las reinvestiduras libidinales; Tánatos el dios del suspenso infinito, al lado de quien uno espera por el amor a la espera, deseando sólo la interminabilidad: «siguiente... siguiente... siguiente». El masoquismo es un erotismo del umbral —la pornografía gélida de la brecha. Un deseo por la futuridad de desconexión comprimida, que inmoviliza al barquero en la repetición de su cruce perpetuo. El énfasis obsesivo que emplaza sobre la restricción hace difícil interpretar al masoquista como algo distinto de un devoto a la castidad. Su cristalino fanatismo por la abstención y la demora produce extraños sucesos. Razón por la cual el modo masoquista de producción es considerado por Deleuze como uno de partenogénesis: la copulación asexual con el fetiche engendra prole sintética, alimentada sólo de hielo y ruido, cultivada en el lado oscuro junto a una estatua fría, debajo de la luz plateada de la luna.

El masoquismo es cruel porque, subvirtiendo el modelo, se impone con severidad exagerada. La rebelión que activa, en el nombre de la Idea, es sutil, discreta, y contraintuitiva. El masoquista cumple la lógica del modelo —lo empírico debe ser penado por su impunidad— pero invierte su propósito instrumentalizando el castigo como un medio para legitimar el placer. De este modo, el modelo es forzado a ofrecer la

decadencia sensual que había sido originalmente instalada para retener. La crueldad excesiva del masoquista entonces delata un exorbitante humor: la derrochada atención al orden sólo produce más desorden. El sonido resintetizado es más intratable, más desorientador, y más empíricamente obsceno —una contingencia que siempre interrumpe el plan, porque el timbre no puede ser modelado. Así, «el masoquista exhibe el castigo pero también su fracaso. Él muestra su sumisión, ciertamente, pero también su rebelión invencible» (Reik 1962, 145). O, como Michel Newman (2016, 64) escribe acerca del trabajo de Hecker, «la ampliación del control en síntesis lleva al propio opuesto de la autonomía que, en cambio, genera nuevos tipos de dolor y placer». La productividad ilícita de *Inspection II* circula alrededor de esta ausencia. Esta no podría, sin embargo, eliminarse de la romántica catexis en las súper racionales o sublimes cualidades de la sensación. En cambio, el principio generador desde el cual esta novedad es conseguida es la noción más compleja, perversa y moderna de una catexis en la estructura de una ausencia. El timbre permanece en extendida libertad, pero en los fetiches que condensa en su búsqueda, el formalismo es obligado a conspirar novedades que las leyes del formalismo estaban dispuestas a prohibir. La reorganización psíquica y sónica está cimentada en la fluidez paradójica de una catexis helada en los confines de Tánatos no como análisis ni síntesis, sino como el motor que perpetua su infinito atrás-y-adelante. Como el analizando desapasionadamente lo confirma: el «filtrado y tamizado de asimetrías persistentes van a continuar ad infinitum». Entre la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio, el Aqueronte se agita fríamente.

El texto original se publicó como parte de las notas de álbum de *Inspection II*, disco del artista Florian Hecker (Editions Mego x Urbanomic, 2019). De manera preliminar, discurso y sonido componen aquí una dinámica monstruosa de «análisis». Razón por la cual se sugiere la previa interacción con la obra para una mejor comprensión de lo que se expone.

Traducción de Paulo Gómez.

Notas

1. [N. T.] La «desensualización», siguiendo a Deleuze (2013, 21), no es «desensibilización». La primera acepción es deudora de su herencia terminológica religiosa en la que la *sensualitas* está vinculada con las vicisitudes de la carne. Aquí se ha procurado mantener el vocablo «sensual» y limitar el término «sensible» para dar cuenta de esa distinción a la que se adscribe Ireland.
2. [N. T.] Se ha convenido en traducir «*haunt*» por «acechar», sin embargo, conviene no elidir su patente contenido espectral.
3. Las citas no atribuidas en el texto son tomadas del *libretto* de Robin Mackay.
4. Véase Florian Hecker, *FAVN*, 2016. Comisionado por Alte Oper Frankfurt y MMK Museum für Moderne Kunst Frankfurt am Main. *Libretto* de Robin Mackay.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, Gilles. 2013. *Masochism: Coldness and Cruelty*. Nueva York: Zone.
- Freud, Sigmund. 1976. *The Interpretation of Dreams*. Traducido por James Strachey. Middlesex: Penguin.
- Lostanlen, Vincent. 2019. «On Time-frequency Scattering and Computer Music». En: Florian Hecker. *Halluzination, Perspektive, Synthese*, editado por Vanessa Joan Müller. Berlín: Sternberg Press.
- Mackay, Robin. 2012. «A Brief History of Geotrauma». En: *Leper Creativity*, editado por Edward Keller, Nicola Masciandaro, y Eugene Thacker. Nueva York: Punctum.
- Mackay, Robin. 2017. «Stages, Plots and Traumas». En: *Futures and Fictions*, editado por Henriette Gunkel, Ayesha Hameed, y Simon O'Sullivan. Londres: Repeater.
- Newman, Michael. 2016. «Florian Hecker: Chimerization and Form». En: Florian Hecker. *Formulations*, editado por Robin Mackay. Londres: Koenig Books.
- Reik, Theodor. 1962. *Masochism in Sex and Society*. Nueva York: Grove.

Amy Ireland (amy@urbanomic.com) es filósofa y escritora experimental. Forma parte del colectivo Laboria Cuboniks y es coeditora de la editorial inglesa Urbanomic. Sus ejes de investigación giran en torno a la agencia y la tecnología en la modernidad. Dentro de sus obras traducidas al castellano se encuentra: «*Filosofía-ficción. Inteligencia artificial, tecnología oculta y el fin de la humanidad*». Su más reciente libro corresponde al trabajo conjunto con Maya B. Kronic: «*Cute Accelerationism*».

Recibido: 14 de enero, 2024.
Aprobado: 21 de enero, 2024.

Ray Brassier

Aquello que no es: filosofía como entrelazamiento entre verdad y negatividad

Resumen: *La dialéctica de Platón sobre la esencia y la apariencia no constituye una metafísica de dos mundos, el fenómeno y el noumeno, sino más bien un dualismo formal entre la Idea (eidos) y el cuerpo (soma). Este dualismo formal proporciona la condición necesaria para el monismo materialista. Al romper la prohibición de Parménides de pensar en lo que no es, Platón suspende la igualdad entre pensar y ser, separando la sustancia de la Idea. Concomitante con la metafísica de la negación de Platón, hay una cierta negación de la metafísica entendida como una iteración tautológica de la equivalencia pensar = ser. Al reconocer que lo que no es, de alguna manera es, también estamos obligados a reconocer que lo que es, de alguna manera no es. Por otro lado, esas formas de materialismo metafísico que niegan el no-ser consagran involuntariamente la fusión idealista del pensamiento con el ser. Así, la exposición de Platón sobre el entrelazamiento del ser y el no-ser en el pensamiento acerca de lo que es, contiene una respuesta instructiva para aquellos sofistas contemporáneos que niegan la norma de la verdad para afirmar la immanencia del ser.*

Palabras clave: *materialismo, no-ser, Platón, sofística, verdad.*

Abstract: *Plato's dialectic of essence and appearance is not a two-world metaphysics of*

phenomenon and noumenon but a formal dualism of idea (eidos) and body (soma). This formal dualism provides the necessary precondition for materialist monism. By breaking Parmenides' interdiction on thinking that which is not, Plato suspends the equation of thinking with being and winnows substance from idea. Concomitant with Plato's metaphysics of negation is a certain negation of metaphysics understood as tautological iteration of the equivalence thinking: being. In acknowledging that what is not, somehow is, we are also bound to recognize that what is, somehow is not. Conversely, those brands of metaphysical materialism that deny non-being unwittingly consecrate the idealist fusion of thinking with being. Thus Plato's exposure of the entwinement of being and non-being in thinking about what is harbors an instructive rejoinder to those contemporary sophists who deny the norm of truth in order to affirm the immanence of being.

Keywords: *materialism, non-being Plato, sophistry, truth.*

Filosofía, verdad, negatividad

Me gustaría argumentar a favor de la persistente relevancia del pensamiento filosófico



(diferenciándolo de la práctica filosófica institucionalizada) subrayando la importancia del vínculo entre el énfasis filosófico en la verdad y la negatividad crítica. Tal vínculo es, por supuesto, un tópico familiar en la teoría crítica poshegeliana, específicamente según lo practicado por la Escuela de Frankfurt. Pero la versión que propongo aquí será diferente, tanto en su concepción de la verdad como en su explicación de la negatividad, y como resultado, podría cuestionar la contraposición común entre la «filosofía» no crítica y la «teoría» crítica. Mi objetivo aquí es reacentuar la potencia oculta de un pacto *filosófico* entre la verdad y la negación, cuyos defensores más poderosos han sido Platón y Hegel, ambos arquetipos del idealismo, por supuesto, pero lo que está en juego aquí involucra una reevaluación de la supuesta alianza entre la negatividad crítica y el materialismo. Mi afirmación es simplemente ésta: cualquiera que desee repotenciar el poder de lo negativo frente a un consenso «afirmacionista» cada vez más complaciente en la teoría contemporánea —ejemplificado claramente por el resurgimiento de una metafísica vitalista y panpsiquista sin tapujos¹— tendrá que reconsiderar la valencia de las críticas a la verdad conceptual (y, por lo tanto, a la filosofía, en la medida en que la filosofía es la disciplina de conceptualización —o lo que también llamaré formalización— por excelencia) basada en apelaciones a la «fuerza» no-conceptual o material, entendida en el sentido más amplio posible: no-identidad, intensidad, poder, afecto, etc. En parte, se trata de rehabilitar la verdad de la negatividad desafiando la exposición escéptica de la verdad como fuerza. Hacerlo implica impugnar la reducción nietzscheana (pero no solo nietzscheana) de la verdad a la fuerza exponiendo la falsedad del concepto de fuerza a través del cual supuestamente se circunscribe la verdad como efecto o síntoma.

El problema aquí no es simplemente el de rescatar la idealidad de la verdad de sus deprecaciones materialistas —caracterizarlo de esa manera invita a la predecible acusación de proteccionismo reaccionario. Más bien, se trata de rehabilitar la potencia crítica de la verdad en relación con un materialismo posmoderno cuya reverencia por lo que es oscila entre el cinismo y

la inanidad. Además, se busca hacerlo de manera que subvierta la fácil oposición entre el materialismo crítico y el idealismo conservador. No es novedoso observar la complicidad dialéctica entre la materialización de la idea y la idealización de la materia. Lo que es nuevo, sin embargo, es la revelación de que un materialismo crítico genuino requiere reconocer la manera en que el no-ser de la idea está entrelazado con el ser de la materia. Esta es una percepción que le debemos a Platón. A veces, las ideas antiguas revelan su verdadera profundidad sólo cuando se miden contra los contornos reales de sus sucesores. Lo que deseo hacer aquí es subrayar la persistente importancia crítica del descubrimiento de Platón del no-ser, en contraste con la patologización de lo negativo promovida en nombre de una metafísica poscrítica, que es tanto antikantiana como antihegeliana. Los nombres más frecuentemente asociados con esta metafísica poscrítica son Bergson, Whitehead y Deleuze. Entre las implicaciones de la perspectiva que deseo proponer se encuentra que son precisamente aquellos que inscriben la ideación dentro de la inmanencia del ser material quienes se ven respaldando la equivalencia sustantiva entre el pensamiento y el ser, mientras que aquellos que siguen a Platón en defender la trascendencia de la idea sustituyen la correlación formal por la equivalencia sustancial, preservando así la autonomía de lo real. Por lo tanto, estoy de acuerdo con aquellos que, como Badiou, consideran un error reducir la dialéctica platónica de la esencia y la apariencia a una metafísica de dos mundos, el fenómeno y el noumeno. La [dialéctica] de Platón es un dualismo formal de *eidos* (Idea) y *soma* (cuerpo), en lugar de un dualismo sustancial entre lo mental y lo físico. Y tal dualismo formal proporciona la condición necesaria para el monismo materialista. Por otro lado, es en las variedades de materialismo metafísico, incluido el materialismo dialéctico, en lugar del platonismo, donde se consagra la supuesta fusión idealista entre pensamiento y ser. Por lo tanto, una de las consecuencias más interesantes de la suspensión del axioma de Parménides por parte de Platón es la separación de la sustancia de la Idea: junto con la metafísica de la negación de Platón, hay una cierta negación de la metafísica entendida como iteración

tautológica de la equivalencia entre pensamiento y ser. ¿Qué implica esta negación? Simplemente que al reconocer que lo que no es, de alguna manera es, también estamos obligados a reconocer que lo que es, de alguna manera no es. La exposición de Platón sobre la interconexión entre el ser y el no-ser en el pensamiento acerca de lo que es sigue siendo la réplica más autorizada a aquellos que subordinan la autonomía del pensamiento a la inmanencia del ser. No es sorprendente, entonces, que la reversión del platonismo siga siendo el requisito indispensable para restablecer la unidad de la mente y la naturaleza. Esta unidad es la figura última de la reconciliación y el desiderátum de todo idealismo metafísico. Sin embargo, la dialéctica, desde su inicio platónico, es un método de división y un medio antagónico (*antilogikon*) en el cual cada resolución temporal está acechada por su resto no reconciliado. Este resto negativo es, por supuesto, el gemelo fantasma de cada afirmación, y la invención de Platón de la dialéctica es el primer y posiblemente más decisivo paso para perfeccionar el *logos* hasta el punto en que puede perforar la opacidad, de lo contrario impenetrable, de la *phusis*, o ser natural.

El Sofista de Platón

Es Platón quien primero comprende que el problema de lo negativo es el problema del pensamiento. ¿Por qué? Porque pensar implica estar vinculado, quiera uno o no, a la norma de la verdad, sin embargo, la *forma* de la verdad está constitutivamente relacionada con *aquello que no es*. ¿Cuál es la naturaleza de este «no»? Hacer esta pregunta, como Platón reconoció en el *Sofista*, es preguntar por el ser de lo negativo y, por lo tanto, Platón se da cuenta de que es preguntar, «¿Qué es el no-ser?» El intento de aclarar la naturaleza de la negación implica indagar sobre el ser del no-ser. Preguntar cómo *lo que no es* (*to mé on*) está implicado en el pensamiento de lo que es (*to on*) es plantear el tema de la relación del pensamiento con la realidad que busca circunscribir; es indagar sobre la posición del pensamiento en relación con el ser que piensa, o más precisamente, preguntar cómo el ser del

pensamiento está implicado en el pensamiento del ser. El problema de lo negativo es el problema de la capacidad del pensamiento para discriminar entre lo que es y lo que no es. Ya con Platón, el reconocimiento del vínculo entre la verdad y la negación es la potenciación del pensamiento, mientras que el rechazo de la negatividad y la glorificación de la afirmación son la debilidad del pensamiento, la capitulación sofística del pensamiento a la conveniencia de lo que es.

¿Qué nos obliga a enfrentar la realidad del no-ser? Es precisamente el problema de la apariencia y el estatus de las imágenes (*eikones*), las apariencias (*phantasma*), y la falsedad (*pseudos*). ¿Qué es el sofista? Existe una dificultad fundamental en definir al sofista, ya que lleva múltiples determinaciones, ninguna de las cuales puede reclamar autoridad definitiva. Porque, ¿cómo es posible definir, es decir, aprehender, la forma inteligible (*eidos*) de alguien que imita lo que no es (es decir, el filósofo), y fabrica apariencias, es decir cosas, *que no son*? Sin embargo, ¿cómo podríamos estar seguros de lo que el sofista no es a menos que ya tengamos algún tipo de comprensión de lo que es? La distinción entre filósofo y sofista ya es precaria. Y es precisamente el sofista quien sabe cómo evitar su propia identificación filosófica como imitador de la sabiduría al negar la posibilidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso, la esencia y la apariencia, la filosofía y la sofística. Así que el gesto fundacional del sofista es *negar la negación* mientras niega que está negando algo. Porque negar es tener la intención de lo que no es. Pero dado que el sofista insiste en que lo que no es no puede ser intencionado, no puede ser negado. Por lo tanto, el sofista sostiene que la negación es imposible, ya que pensar en lo que no es *no es pensar*. Por lo tanto, el sofista concluye que no sólo es todo pensamiento de algo, y por lo tanto afirmativo, sino que en sí mismo es algo que es. Pensar es doblemente afirmativo: afirma *lo que se está pensando* y *lo que uno está pensando*. Aquí encontramos la equivalencia sustantiva mencionada anteriormente: el pensamiento y la cosa se equiparan. Subyacente a esta equivalencia está la alineación del no-ser con la ausencia interpretada como lo contrario del ser. Dado que es manifiestamente imposible pensar lo contrario

del ser, porque cada intento de pensar la nada lo convierte en algo, parece seguir que el no-ser es una quimera. (Vale la pena señalar las similitudes entre esta refutación sofisticada del no-ser y el rechazo de Bergson a la negatividad como un artefacto de la intelección en *La evolución creadora*). El desafío que enfrentan aquellos que quieren discriminar entre la esencia y la apariencia es explicar lo que entienden por apariencia y cómo proponen identificarla en contraposición a la esencia, dado que se supone que la apariencia es precisamente lo que carece de forma esencial. Porque la misma pregunta: ¿Qué es la apariencia?, en la medida en que indaga sobre el ser formal o *eidos* de la apariencia, dota a la apariencia de la inteligibilidad (idealidad) que se supone que le falta. Sólo una vez que hayamos obtenido la forma de la apariencia estaremos en condiciones de afirmar qué es y hace el sofista.

Nuestra definición provisional del sofista es la de un imitador de la sabiduría: produce copias de ideas verdaderas. El visitante eleático de Platón distingue dos tipos básicos de imitación: la creación de semejanzas y la creación de apariencias. Las semejanzas son copias verdaderas o fieles, que llevan la marca de la filiación con el original (semejanza); las apariencias son copias falsas o no fieles, huérfanas de cualquier progenitor reconocible. Pero para entender esta distinción, debemos comprender la diferencia entre verdad y falsedad. Dado que lo verdadero *es* y lo falso *no es*, no podemos esperar entender la verdad y la falsedad a menos que comprendamos lo que queremos decir cuando decimos que algo es o no es. Por lo tanto, la relación entre verdad y falsedad está conectada a la relación entre el ser y el no-ser: debemos ser capaces de pensar en esto último para comprender la falsedad como la afirmación de que lo que no es, *es* y la afirmación de que lo que es, *no es*. Entonces la pregunta deviene: ¿a qué se aplica la expresión «aquello que no es»? Cuando negamos que algo sea el caso (por ejemplo, «No está lloviendo»; «Harry Potter no existe»), ¿no debe la cosa negada poseer algún tipo de ser? De lo contrario, ¿qué estamos negando? En consecuencia, debemos entender la naturaleza de la *negación*, que está relacionada con la naturaleza del no-ser: aquello que no es. Pues parece que sólo algo que es en cierto sentido

puede ser negado; de lo contrario, ¿qué contenido puede tener la negación o la negativo? Pero aquello que no es no puede referirse a algo, ya que *algo* es un signo de una cosa y siempre se refiere a un ser (algo que es), al igual que *algunos* (en plural) se refiere a varias cosas. Entonces, quien dice o pronuncia «aquello que no es» no puede estar refiriéndose a nada, ya sea uno o muchos. En consecuencia, parece que no podemos analizar lo que queremos decir cuando decimos lo que no es, ya que no puede referirse a nada que sea uno o múltiple. Así que la expresión parece carecer de sentido. Pero entonces, ¿no estamos negando algo nuevamente y, por lo tanto, invocando la misma cosa que acabamos de decir que no se puede invocar? Si decimos que aquello que no es carece de sentido, parece que debemos tratarlo como algo que es para negarle la propiedad de inteligibilidad. Claramente, la suposición de que el ser y el no-ser son mutuamente excluyentes genera una contradicción. Por lo tanto, el visitante eleático concluye que debemos intentar pensar en el ser y el no-ser mezclados de alguna manera. Sólo entonces podremos entender cómo es posible que alguien piense o afirme algo significativo sobre lo que no es el caso. Y necesitamos hacer esto para poder entender qué es una creencia falsa.

Teeteto y el visitante eleático concuerdan en que tener creencias falsas sobre el mundo consiste en creer que aquello que es, no es, o que aquello que no es, es. Por lo tanto, para entender cómo las personas pueden tener creencias falsas sobre el mundo, es necesario comprender cómo aquello que no es, de alguna manera es, y cómo aquello que es, de alguna manera no es. Pero la dificultad para entender lo que queremos decir cuando decimos que algo no es está estrechamente relacionada con la dificultad para entender lo que queremos decir cuando decimos que algo es: esto último es tan oscuro para nosotros como lo primero. Filósofos anteriores habían propuesto diversas teorías sobre cómo entender el ser: algunos, como Parménides, habían afirmado que todo es uno, por lo que el cambio y la multiplicidad no existen; mientras que otros, como Heráclito, insistieron en que todo es múltiple y está en constante cambio, por lo que la unidad y la estabilidad no existen. Otros intentaron llegar

a un compromiso afirmando que todo es una combinación de dos o más elementos básicos: movimiento y reposo, armonía y conflicto, etc. Finalmente, hay quienes, como Sócrates, mantienen que existen cuerpos corpóreos, pero también existen formas o ideas incorpóreas. Pero todas estas teorías conducen a varias contradicciones. Si todo es uno, entonces o bien a) «uno» es el nombre del ser, en cuyo caso la diferencia entre el nombre del ser y el ser que se nombra implica una diferencia entre la palabra y la cosa, de modo que hay dos cosas, no una; o b) el nombre es la misma cosa que lo nombrado, de modo que el nombre es lo mismo que sí mismo y, por lo tanto, se nombra a sí mismo y a nada más. Pero entonces no es el nombre de nada: si no podemos nombrar el uno, no podemos pensarlo, y si no podemos pensarlo, se vuelve indistinguible de la nada o de lo que no es. Si todo es múltiple y siempre cambia, entonces todo siempre está convirtiéndose en otra cosa que no es. Pero si todo es otra cosa que no es, ¿cómo distinguimos entre diferentes cosas? Al destruir la unidad y la identidad, la tesis de que el ser es el devenir hace imposible distinguir una cosa de otra y termina afirmando lo que inicialmente negaba: es decir, que todo es realmente lo mismo. Aquí y en otros lugares, Platón comienza a delinear una distinción de importancia trascendental: entre entidad y propiedad, o esencia y atributo. El registro del cambio presupone el reconocimiento de un sustrato inmutable. Significativamente, esta distinción conceptual de importancia metafísica básica se sugiere por la estructura del lenguaje mismo en forma de la distinción gramatical entre sujeto y atributo. El entrelazamiento estructural entre el pensamiento, el decir y el ser, o la lógica, el lenguaje y la realidad, que demostrará ser de un valor incalculable para todo el racionalismo filosófico futuro, es claramente insinuado por Platón.

Dado que identificar el ser con la estasis de lo Uno o el devenir de lo Múltiple conduce a contradicciones, el ser debe combinar unidad y multiplicidad, identidad y diferencia. Pero si el ser consiste en dos principios básicos, como el reposo y el movimiento o la armonía y la discordia, entonces debemos preguntarnos si estos principios mismos son. Deben serlo, ya que afirmamos que son algo. Pero si es así, parece que el ser es algo que tienen en común y, por lo tanto,

es una tercera cosa separada de los dos principios elementales. Sin embargo, aún no hemos explicado qué es esta tercera cosa (el ser). Si los cuerpos y las formas incorpóreas existen, deben tener algo en común. Este algo es capacidad. El ser es la capacidad de tener un efecto en algo o de ser afectado por algo. Los cuerpos siempre se afectan mutuamente y, por lo tanto, siempre cambian. Pero se supone que las formas son los principios o estructuras inmutables comunes a todos los cuerpos. Si las formas son conocidas por la mente, entonces son afectadas, y si es así, entonces son de alguna manera cambiadas para ser conocidas, lo cual es contrario a la definición de forma como aquello que es inmutable. Por lo tanto, tanto lo cambiante como lo inmutable deben ser admitidos de alguna manera como existentes. Pero una vez más, esto significa que el ser debe ser una tercera cosa distinta de lo cambiante y lo inmutable. Debemos entender cómo permite la asociación entre lo cambiante y lo inmutable, pero también cómo explica su separación o otredad. Esto significa que el ser abarca cuatro formas básicas: movimiento, reposo, identidad y otredad. Pero es la otredad la que mantiene unidas estas formas y explica su participación mutua. El movimiento es pero es distinto del ser, ya que el ser no se mueve. El reposo es pero es distinto del ser, ya que el reposo es inmóvil y, sin embargo, el movimiento existe. El reposo permanece igual pero es distinto del movimiento. El movimiento es distinto del reposo pero existe y, como tal, es igual a sí mismo. La identidad es, pero comparte el movimiento y el reposo, por lo que es distinta del ser. Por lo tanto, la otredad se distribuye entre estas cuatro formas fundamentales: la identidad, el reposo y el movimiento *son* y, por lo tanto, son todos *otros* del ser. El ser y el no-ser, entendidos como otredad, están entrelazados.²

Sofística e irreducción

La falta de reconocimiento de este entrelazamiento entre ser y otredad borra la diferencia entre esencia y apariencia, y obstaculiza el imperativo racionalista de explicar los fenómenos al penetrar en la realidad más allá de

las apariencias. El sofista renuncia a la orden metafísica de conocer lo nouménico en nombre de un «irreduccionismo» que abjura la distinción epistemológica entre apariencia y realidad, con el fin de preservar la realidad de cada apariencia, desde puestas de sol hasta Santa Claus.

Bruno Latour es sin duda uno de los principales defensores de este credo irreduccionista. Su obra *Irreducciones* destila de manera concisa las conocidas homilias nietzscheanas, sin el tono agresivo y vehemente de la intemperancia nietzscheana de *Sturm und Drang*. Con su prosa suave y untuosa, Latour presenta el rostro sofisticado del irracionalismo posmoderno. ¿Cómo procede? En primer lugar, reduce la razón a la discriminación: «‘La razón’ se aplica al trabajo de asignar acuerdo y desacuerdo entre palabras. Es una cuestión de gusto y sentimiento, habilidad y conocimiento, clase y estatus. Insultamos, fruncimos el ceño, hacemos pucheros, apretamos los puños, nos entusiasmos, escupimos, suspiramos y soñamos. ¿Quién razona?» (2.1.8.4).⁴ En segundo lugar, reduce la ciencia a la fuerza: «La creencia en la existencia de la ciencia es el efecto de la exageración, la injusticia, la asimetría, la ignorancia, la credulidad y la negación. Si ‘ciencia’ es distinta del resto, entonces es el resultado final de una larga serie de golpes de fuerza» (4.2.6). En tercer lugar, reduce el conocimiento científico («saber-que») al conocimiento práctico: «No existe tal cosa como conocimiento, ¿qué sería? Sólo existe el saber-hacer. En otras palabras, existen oficios y habilidades. A pesar de todas las afirmaciones en contrario, los oficios son la clave de todo conocimiento. Permiten ‘devolver’ la ciencia a las redes de las que proviene» (4.3.2). Por último, pero no menos importante, reduce la verdad al poder: «La palabra ‘verdad’ es un suplemento añadido a ciertas pruebas de fuerza para deslumbrar a aquellos que aún puedan cuestionarlas» (4.5.8).

Es interesante notar cuántas reducciones se deben llevar a cabo para que el irreduccionismo pueda desarrollarse plenamente: la razón, la ciencia, el conocimiento, la verdad, todas deben ser eliminadas. Por supuesto, Latour no duda en reducir la razón a la arbitrariedad, la ciencia a la costumbre, el conocimiento a la manipulación y la verdad a la fuerza. Sin embargo, su verdadero

enfoque irreduccionista no está en la reducción misma, en la cual se entrega sin restricciones, sino en la explicación y el privilegio cognitivo otorgado a la explicación científica en particular. Al liberarse de las restricciones de la racionalidad cognitiva y la obligación de la verdad, la metafísica puede prescindir de la necesidad de explicación y reemplazarla por una serie de metáforas alusivas cuyo significado cognitivo depende de la resonancia semántica. Estas metáforas, como «actor», «aliado», «fuerza», «poder», «fortaleza», «resistencia» y «red», son los elementos centrales de la metafísica irreduccionista de Latour, encapsulando las operaciones de cada otro actor. Además, en una metafísica basada en metáforas, la equivocación es siempre una ventaja, nunca un obstáculo, ya que no hay un único significado dominante y todas las metáforas son libres de usarse sin temor a que una sea considerada «verdadera» y otra «metafórica» (2.6.3).

Sin embargo, en ausencia de una comprensión de la relación entre «significados» y las cosas significadas —un tema en el centro de la problemática epistemológica que Latour descarta pero que ha preocupado a toda una tradición filosófica, desde Platón hasta Sellars— la afirmación de que nada es metafórico resulta en última instancia indistinguible de la afirmación de que todo es metafórico, de la misma manera en que la afirmación de que todo es real resulta indistinguible de la afirmación de que nada es real: con la disolución de la distinción entre apariencia y realidad, el predicado «real» se somete a una inflación que lo vuelve inservible. La diferencia metafísica entre palabras y cosas, conceptos y objetos, desaparece junto con la distinción entre representación y realidad: «No es posible distinguir durante mucho tiempo entre los actantes que van a desempeñar el papel de ‘palabras’ y los que desempeñarán el papel de ‘cosas’» (2.4.5). Al desestimar la obligación epistemológica de explicar qué es el significado y cómo se relaciona con cosas que no son significados, Latour, al igual que todos los sofistas (a pesar de sus propias protestas en sentido contrario), reduce todo a significado, ya que la diferencia entre «palabras» y «cosas» resulta ser nada más que una diferencia funcional subsumida por el concepto de «actante [actant]» (es decir, es una diferencia meramente

nominal englobada por la función metafísica ahora atribuida a la metáfora «actante»). Dado que, para Latour, esta última engloba desde centrales hidroeléctricas hasta el ratón de los dientes, se sigue que cada posible diferencia entre centrales eléctricas y ratones, es decir, las diferencias en los mecanismos a través de los cuales afectan y son afectados por otras entidades, ya sean concebibles en la actualidad o no, se supone que se explica sin problemas mediante esta única metáfora conceptual. No obstante, a pesar de Latour, existe una diferencia no despreciable entre categorías conceptuales y los objetos a los que pueden aplicarse adecuadamente. Sin embargo, debido a que él es tan ajeno a ello como los posestructuralistas a los que critica, el intento de Latour de contrastar su «realismo» con el «irrealismo» posmoderno suena hueco: está invocando una diferencia que no puede respaldar. Al colapsar la realidad de la diferencia entre conceptos y objetos en diferencias de fuerza entre «actantes» contruidos genéricamente, Latour simplemente elimina del lado de las «cosas» («fuerzas») una distinción que los textualistas niegan del lado de las «palabras» («significantes»).

Comprometido con la valencia cognitiva de la metáfora pero careciendo de los recursos para explicar, y mucho menos legitimarla, el irreduccionismo de Latour no puede ser comprendido como una teoría, donde esta última se interpreta en términos generales como una serie de proposiciones sistemáticamente interconectadas sostenidas por cadenas argumentativas válidas. En cambio, los textos de Latour reproducen conscientemente las operaciones metafóricas que describen: son «redes» que trafican con «palabras-cosas» de diversas «potencias», nexos de «traducción» entre «actantes» de diferentes «fuerzas», etc. En este sentido, son ejercicios en el conocimiento práctico que Latour ensalza, en oposición a estructuras proposicionales demostrativas gobernadas por normas cognitivas de veracidad epistémica y validez lógica. Pero esto simplemente significa que la importancia última del trabajo de Latour es prescriptiva en lugar de descriptiva; de hecho, dado que los problemas de veracidad epistémica y validez son irrelevantes para Latour, no hay nada que impida que el cínico concluya que las políticas (neoliberales) y

la religión (católica romana) de Latour proporcionan los indicadores más reveladores de las «fuerzas» que en última instancia motivan su antipatía hacia la racionalidad, la crítica y la revolución.

En otras palabras, los textos de Latour están diseñados para llevar a cabo acciones: han sido elaborados con el fin de producir un efecto en lugar de establecer una demostración. Lejos de intentar demostrar algo, Latour está explícitamente comprometido en persuadir a los susceptibles para que adopten su visión irreduccionista a través de un despliegue particularmente hábil de la retórica. Este es el *modus operandi* tradicional del sofista. Sin embargo, sólo el sofista más descarado niega el carácter retórico de sus propias afirmaciones: «La retórica no puede dar cuenta de la fuerza de una secuencia de oraciones, porque si se llama ‘retórica’, entonces es débil y ya ha perdido» (2.4.1). Este recurso a un concepto ya metaforizado de «fuerza» para señalar la fuerza extra-retórica y, por lo tanto, supuestamente «real» de la «secuencia de oraciones» de Latour marca el *nec plus ultra* de la sofística.

El no-ser de lo normativo

Al otorgar realidad a todo, Latour se vuelve incapaz de reconocer la realidad de cualquier cosa. Al negar la diferencia formal entre esencia y apariencia, niega la realidad de la apariencia tan seguramente como la de la esencia. La cuestión de la relación entre apariencia y realidad está, por supuesto, íntimamente conectada con el problema del escepticismo y el debate eterno entre aquellos que sostienen que podemos, y de hecho sabemos lo que es, y aquellos que mantienen que no podemos. Mis argumentos aquí presuponen una explicación de la estructura de la racionalidad capaz de demostrar que cada crítica a la razón sigue estando sujeta a ciertas normas racionales fundamentales. Dada la apropiación retórica del término «normatividad» por parte de conservadores filosóficos que insisten en cargarlo con un bagaje ético-jurídico externo, vale la pena enfatizar que la «normatividad» invocada aquí es de carácter formal y lógico, en lugar de ético y jurídico. Esta comprensión del carácter intrínsecamente normativo de la racionalidad se

remonta a Kant. Kant transformó el debate sobre el estatus de la razón y socavó la premisa común al racionalismo dogmático y al escepticismo empirista al considerar los juicios, en lugar de las ideas, como las unidades elementales del pensamiento. Para Kant, los conceptos no son estructuras psicológicas innatas ni abstracciones de la experiencia, sino formas lógicas de juicio. Al enfatizar la estructura fundamentalmente discursiva (es decir, basada en el juicio) de la cognición, Kant reveló el carácter regido por reglas (es decir, normativo) de toda actividad conceptual. Esta perspicacia kantiana fue retomada y reelaborada por Wilfrid Sellars bajo una teoría naturalista amplia de la mente y el significado, según la cual los conceptos y los contenidos semánticos se individuán conjuntamente por su papel dentro de un entramado inferencial articulado lingüísticamente. Más recientemente, Robert Brandom ha desarrollado la teoría inferencialista de la mente y el significado de Sellars en un pragmatismo racionalista de alcance y profundidad asombrosos.⁴ Lo importante a retener es que esta concepción inferencialista de la normatividad es completamente formal y, por lo tanto, austeramente minimalista, en contraposición a lo sustantivo, al estilo de la ética del discurso comunicativo de Habermas. No debe ser confundida con una especie de moralismo trascendental reaccionario, una asociación desafortunada que el abuso ideológico generalizado del término «normativo» continúa evocando. Obviamente, considero que esta formalidad es su gran virtud. Se deriva de una explicación de la racionalidad basada en la postulada equivalencia de la forma lógica y conceptual tal como se exhibe en el lenguaje. La racionalidad no es una facultad psicológica, sino un artefacto lingüístico socialmente instanciado: aquí se considera que el lenguaje y la socialidad son interdependientes. Invocar el carácter normativo del discurso conceptual es simplemente señalar el entramado inferencial que hace que los contenidos proposicionales sean mutuamente interdependientes y que los compromisos conceptuales se restrinjan recíprocamente.

Esta formalización inferencialista de la racionalidad conduce a una comprensión de la teoría filosófica como *explicitación* formal de las condiciones (sociolingüísticas) de la

conceptualización. Articular la infraestructura formal del pensamiento y el habla es hacer explícito lo que ya estaba implícito en la práctica conceptual. Es establecer las condiciones previas para saber cómo pensar y hablar. Este cambio de un saber implícito a un saber explícito implica un tipo de «autoconciencia» reflexiva por parte de los agentes cognitivos, pero que no opera a nivel de presentación fenomenológica: no se trata de la autoconciencia como presentación de la presentación, sino más bien de la representación explícita de mecanismos representativos latentes. Esta «autoconciencia» en este sentido particular ya no es una cuestión de un supuesto reino experiencial autenticador en sí mismo, sino de la integración amplificativa de contenido latente. La reflexividad en este sentido es un logro de la disciplina teórica entendida como la formalización proposicional de las prácticas de inferencia material. La filosofía como formalización reflexiona sobre las condiciones de la reflexión en la práctica conceptual existente. Implica la desfamiliarización de un habitus conceptual existente para aislar sus condiciones de posibilidad, seguida de la subsiguiente reintegración de esta dimensión formal en la práctica conceptual, de manera que la profundiza y amplifica. Esto es la reflexión como explicitación conceptual retrospectiva de lo infraconceptual. Dicha explicitación identifica lo que la ideología y la crítica de la ideología presuponen, incluso cuando no pueden articularlo ni dar cuenta de ello. Así, la explicitación socava la reflexividad empobrecida y espontánea de la crítica ingenua al extraer el núcleo común de significación presupuesto por la inmediatez y su negación inmediata. Esto es, por supuesto, una reelaboración del relato de Hegel sobre el advenimiento de la autoconciencia de la mente. La verdad es la asertabilidad semánticamente correcta, lo que significa una afirmación óptimamente justificada. Sin embargo, la verdad implica una transición desde un respaldo implícito a un respaldo explícito: saber que algo es verdad también implica reconocer que uno está obligado a afirmar que es el caso, que se debe pasar del asentimiento al respaldo, donde el respaldo es la explicitación teórica del asentimiento inferencial práctico. La filosofía es la explicitación de la verdad, entendida como la manifestación formal

de contenido latente llevada a cabo a través de la representación de la representación.

A pesar de su tono minimalista, esta concepción inferencialista de la racionalidad tiene un fuerte argumento para ser vinculante en todas las expresiones conceptuales. Aunque aquí sólo la he esbozado en lugar de defenderla, una de sus implicaciones sería que no puede haber tal cosa como una crítica extraterritorial o trascendente de la razón, ya que la crítica es un término normativo cuyo fundamento último proviene de la razón misma. Es importante destacar que esto sigue siendo cierto incluso si uno acepta, con Hegel, que la estructura de la razón humana siempre está limitada históricamente. En este sentido, considero que la reconstrucción crítica de Brandom de la explicación de Hegel sobre el carácter autorreductor de la racionalidad⁵ demuestra que un compromiso con la autoridad insuperable de la racionalidad conceptual no implica la hipóstasis metafísica de la razón como algún tipo de facultad sobrenatural. Del mismo modo, el reconocimiento de que la razón en cuanto empresa autorreductora está siempre socialmente instanciada y condicionada históricamente no proporciona justificación para aquellas variedades de irracionalismo que pretenden cuestionar su legitimidad en nombre de alguna supuesta experiencia o fuerza a-racionales. Sólo los escrupulosamente racionales tienen derecho al escepticismo sobre la razón.⁶ Un escepticismo coherente requiere una disciplina conceptual quizás sólo alcanzada por ciertas formas refinadas de pirronismo.⁷ Cualquier cosa menos que eso es una queja, no una crítica. Pero la disciplina pirrónica da lugar a un nihilismo austero y exigente, a la vez epistemológico y ontológico, que, por supuesto, es anatema para aquellos cuyo desprecio por la racionalidad se deriva de figuras como Nietzsche o Bergson.

¿Qué podemos concluir de este breve esbozo? Que la infraestructura lógica de la racionalidad conceptual implicada en cada intento de articular lo que es no puede ser reinscrita como parte de la realidad sin generar inmediatamente contradicciones que obstaculizan la coherencia del discurso. La diferencia trascendental entre apariencia y realidad señala una forma de negatividad que es a la vez la condición de

la verdad objetiva en el discurso, pero también aquello que no puede ser objetivado sin socavar la posibilidad de tal verdad. Esta negatividad no señala una diferencia entre «cosas» o entidades reconocibles, sino una distinción unilateral entre la estructura del discurso objetivador y su motor inobjetivable: el no-ser de lo real como «remanente irreducible» implicado en la dehiscencia originaria entre apariencia y realidad. Esta nada proporciona la fuente última de la negatividad no conceptual que alimenta la negatividad dialéctica (es decir, la negación en el concepto) como contradicción entre lo que se presupone en la práctica conceptual y lo que se afirma a nivel de contenido conceptual. Cada afirmación de lo que es presupone una dimensión normativa que no puede integrarse como tal en la estructura de lo que es. Si bien es imposible articular la verdad sobre lo que es sin ella, también es imposible integrarla en cualquier afirmación sobre lo que es sin cancelar inadvertidamente su verdad. Reconocer el no-ser de lo normativo, es decir, la racionalidad conceptual, sigue siendo la condición habilitante de la objetividad ontológica.

Este artículo fue originalmente publicado en inglés por la revista *Stasis* (1), 2013, pp.174-186, <https://stasisjournal.net/index.php/journal/article/view/60>.

Traducción de Jason Andrey Bonilla Pereira.

Notas

1. Para una crítica aguda de este consenso, Noys 2010.
2. Su entrelazamiento es el enfoque central de la exégesis sumamente esclarecedora de Heidegger del texto de Platón (Heidegger 2003).
3. Incluido como la segunda parte de Latour (1993). Aquí y en otros lugares, las proposiciones numeradas en *Irreducciones* se mencionan como tales (entre paréntesis), en lugar de utilizar el número de página.
4. Véase, en particular, Brandom 1994.
5. [N. de T.] Brassier en esta cita hace referencia a una serie de textos escritos por Brandom que luego aparecieron en *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology* (2020). Dado que el enlace proporcionado por el filósofo escocés en

- el artículo original está desactualizado, agregamos nosotros la fuente para esclarecer el detalle.
6. Para una defensa del escepticismo radical, véase Miller 2006.
 7. Para un intento de restituir la rigurosidad racional del pirronismo en toda su radicalidad, consulte Trissokas 2008.

Referencias bibliográficas

- Brandom, Robert. 1994. *Making it Explicit*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. 2003. *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *The Pasteurization of France*. Trans. Alan Sheridan and John Law. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, David. 2006. *Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism*. Farnham: Ashgate.
- Noys, Benjamin. 2010. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Trissokas, Ioannis. 2008. «Presuppositionless Scepticism». *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 19: 100–126.

Ray Brassier (rb60@aub.edu.lb). Doctor en Filosofía, Universidad de Warwick. Áreas de interés y especialidad: libertad y fatalidad después de Marx, filosofía europea del siglo XIX y XX, teoría crítica, filosofía francesa contemporánea, pragmatismo.

Recibido: 14 de febrero, 2024.
Aprobado: 21 de febrero, 2024.

V. RECENSIONES

David Durán

***Vivir juntas: cohabitación en Jacques Derrida.*
(Diego Soto Morera. San José: Arlekín, 2022.
312 páginas)**

Considero que el enunciado base de *Vivir juntas* lo hallamos en las últimas páginas del primer capítulo. En una síntesis bastante sugerente, Diego Soto comprime la problemática de todo su libro. Escribe:

Toda reunión, integración, corporatividad, hegemonía, toda confección suplementaria o artificial de nuevos grados de propiedad, también de comunidad (lo veremos), no remite a un principio integrador o principio comunal; sino a una violencia originaria, a una partición de toda propiedad, que *da lugar* al advenimiento de otros. *Violencia originaria*, ¿otro nombre del *polemos*? (2022, 80)

Esta cita coincide con la estructura tripartita de *Vivir juntas* y nos permite leer el texto a partir de un esquema triangular. Los tres vértices de este triángulo componen el problema que está enunciado en la cita y los conceptos centrales de este problema. En efecto, se trata del problema del *vivir en común*, es decir, del problema de la vida o del viviente, el problema de la comunidad o de lo común y, menos evidente que los otros, el problema de la soberanía y de lo político en relación con la vida en común. Por eso Diego Soto se pregunta si esta violencia originaria no tendrá acaso la forma del *polemos* del fragmento 53 de Heráclito. Es decir, una violencia no entendida exclusivamente como ejercicio de la fuerza física, sino como una diferenciación de las fuerzas que reparte lo sensible en dioses,

humanos, esclavitud, libertad. Es así como Diego Soto pretende leer el problema de la cohabitación o del vivir en común, es decir, en el marco de una filosofía del *polemos* entendida como violencia originaria que funda lo común y lo expone simultáneamente al caos y a la disolución.

Ahora bien, si planteamos la estructura triangular del texto es para mostrar que vida, comunidad y soberanía componen un problema que en Derrida no es exclusivamente filosófico, si por filosófico entendemos solo el fondo metafísico de los conceptos. Es decir, no se trata solo de hacer «crítica de los conceptos», sino de mostrar que nuestra forma plantear la vida en común, el vivir juntas, contiene unos presupuestos metafísicos que, si bien los planteamos aquí en la forma del concepto, requieren más que una reflexión teórica y crítica. Por eso la deconstrucción derrideana no tiene que ver tanto con analizar un problema desde una determinada posición teórica, sino con prestar oídos a una situación que poco a poco adviene como problemática. Por eso la vida en común se refracta en tres conceptos esenciales, pero excede la delimitación ternaria, pues antes que división hay implicación recíproca de los conceptos. Esta es la enseñanza que extraemos al plantear el problema de la vida en común sobre el fondo de la violencia originaria o del *polemos*.

En el caso de la vida, Diego Soto intenta desplazar la comprensión de la vida desde la



perspectiva de la identidad y de la mismidad a la perspectiva de la diferenciación que le ofrece Derrida. Por eso, en lugar de «la vida la vida» (la vida repetida si se quiere), es decir, la vida como principio o fuerza vital de autogestión de sí misma, encontramos «la vida la muerte» en Derrida, esto es, la muerte *en* la vida, lo que implica introducir la otredad en la comprensión de la vida misma. Siguiendo la influencia de Hegel, Nietzsche y Freud en Derrida, Diego Soto se mueve de una comprensión de la vida como mismidad y principio de autoproducción de sí a una comprensión de la vida como un «diferencial agonístico de fuerzas». Ser vivo es, por lo tanto, ser en tensión y estar sometido a un diferencial de potencias. El ser vivo no solo está en disputa con el otro, sino consigo mismo. Esto significa partir de la vida no como un principio de autoafección, sino de heteroafección. Así la continuidad en lo vivo a partir de una misma fuerza vital se reemplaza con la introducción del intervalo y de la separación al «interior» de la vida misma. Con esto Diego Soto plantea el imperativo de pensar lo vivo a partir de la prótesis y del suplemento. Dicho de otro modo, la vida como «diferencial de fuerzas» supone, no que lo mismo produce lo mismo, como ocurre con el principio de autoafección vital, sino que la mediación de lo otro produce una separación y espaciamento necesarios sin los cuales no podríamos comprender la vida como tal. En el texto citado más arriba, Diego Soto afirma que toda forma de reunión o de comunidad no remite a un «principio integrador», sino a una «violencia originaria». Por eso la vida no es lo propio que se repite a sí mismo de forma idéntica y produce la comunidad de lo semejante, sino la expropiación de la mismidad vital a través de un rodeo de lo otro. Esta es la aporía de la vida en común que Diego Soto plantea con Derrida: la cohabitación o la vida comunitaria es una apertura a la consolidación de nuevos mundos de vida en común, pero también es simultáneamente, como ocurre con el *polemos* en la constitución de la *polis*, una exposición permanente a la calamidad, al caos, a la disolución del orden y a la demolición del sentido.

Esto nos conduce al segundo vértice de nuestro esquema triangular, es decir, lo común y lo comunitario. En este caso, el trabajo de Diego

Soto consiste en desplazar la idea de lo común de una lógica de la semejanza y de la fraternidad, basada en una «economía hematológica», es decir, de reunión de los hermanos a partir de la misma sangre, a una lógica de la integración que conserva la ruptura y la posibilidad de la disolución. «Vivir Juntas» es una traducción del «vivre ensemble» derrideano que pretende, en primer lugar, mover la comprensión de lo común de la «fraternocracia», esto es, de la posición privilegiada del hermano semejante, a la «Junta» entendida en los dos sentidos que «ensemble» tiene en el francés: «Juntas» como ensamblaje, unidad o totalidad constituida y «juntas» como proximidad, cercanía o vecindad distinguible. En otras palabras, «Vivir Juntas» en el sentido de una totalidad con sus dehiscencias y rupturas. La vida en común es, como decíamos más arriba, la posibilidad de una unidad protética expuesta al caos y al advenimiento de lo otro. La comunidad entendida como un agregado de hermanos reproduce una lógica de lo comunitario y de lo común basada en la identidad consigo mismo del viviente. En este sentido, la vida como fuerza autoprodutora toma la forma de una organicidad regida por la semejanza de los unos con los otros a través de la idea de una sangre compartida.

Esto último nos conduce al tercer vértice de nuestro esquema triangular: la soberanía. Esta adquiere su justificación y poder de ejecución a partir de una lógica de la *ipseidad* heredada de la vida como presencia a sí. El soberano es quien posee el derecho y la fuerza de ser y ser reconocido como sí mismo. Su unidad e identidad provienen de una asamblea de semejantes sin mediación alguna que se posiciona a sí misma como origen de la comunidad política. En este sentido, la soberanía funciona como una especie de narración mítica del origen de la comunidad política que reparte y ordena lo sensible. Dicho de otro modo, el soberano, idéntico así mismo, decide, manda y produce Ley. Ahora bien, tal como plantea Diego Soto, el recurso a una narración, a la decisión, al ejercicio del poder, para ordenar y repartir las potencias y producir la apariencia de unidad natural, prueba que la indivisibilidad ontológica de la soberanía y de la comunidad política está lastrada desde el «interior» por un mecanismo protético y artificial que

produce la apariencia de lo vivo, de lo natural, de lo idéntico a sí mismo. Acá no podemos entrar en los detalles que implica decir que la soberanía y la comunidad política se constituyen como un mecanismo protético que imita lo vivo. En *Vivir juntas*, Diego Soto trabaja estos aspectos de manera detallada y sugerente. Me basta con nombrar el caso de la marioneta, no solo porque nos hace volver de nuevo sobre el problema de la vida a que me referí anteriormente, sino también por las implicaciones que tiene sobre la noción de soberanía. Cito las palabras de Diego Soto:

La marioneta permite poner en perspectiva la espontaneidad del ser vivo, su autonomía automotriz, pues un viviente únicamente logra ser *soberanamente automotor* si es «simultáneamente, perfectamente programado como un reflejo automático». La reacción refleja es el carácter protético propio de la marioneta cuyo movimiento le viene de otro, pero también constituye al ser vivo, quien vive y se mueve *soberanamente* gracias a movimientos reflejos (...). (2022, 233-234)

Me interesa esta imagen de la marioneta en la medida en que sitúa el problema de la soberanía en la paradoja entre la aparente espontaneidad constituyente de la comunidad política y, a la vez, el carácter protético del movimiento que viene de otro. Se trata de reconocer que el

ejercicio del poder, el ordenamiento, el reparto, el mando y la ley producen su *propia justificación* a través de una expropiación y de un mecanismo que imita el «reflejo automático». Vuelvo a la cita con la que empecé y me pregunto, junto a Diego Soto, si el *polemos* del fragmento 53 de Heráclito, esa violencia originaria de la que habla Derrida, no estará precisamente en la base del problema de la soberanía, es decir, una exposición a la calamidad y una protección frente a ella. Por eso concuerdo con Diego Soto al considerar la falsedad de la idea que reprocha a Derrida centrarse exclusivamente en problemas éticos individuales y no ocuparse seriamente de una filosofía política. ¿No es acaso la violencia originaria —el *polemos* heraclíteo—, que funda la vida en común, el problema político por excelencia?

Referencias bibliográficas

Soto, Diego. 2022. *Vivir juntas: cohabitación en Jacques Derrida*. San José: Arlekin.

David Durán (jose.duranguillen@ucr.ac.cr) es estudiante del Doctorado en Filosofía del Programa de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.

Pedro H. J. Nardelli

***Mute Compulsion: A Marxist Theory
of the Economic Power of Capital.***
(Søren Mau. Londres: Verso, 2023. 325 páginas)

Søren Mau es un filósofo comunista danés que ha destacado como académico marxista activo, contribuyendo significativamente a la teoría de la forma-valor. *Mute Compulsion* es el resultado de su trabajo de doctorado realizado en la Universidad del Sur de Dinamarca y defendido en 2019. La obra se estructura en trece capítulos, que incluyen una introducción y una conclusión, y se organiza en tres partes que construyen progresivamente contribuciones teóricas, partiendo de las condiciones del poder económico del capital, atravesando sus relaciones constitutivas y llegando finalmente a las dinámicas que habilita.

En el capítulo introductorio, el autor explica la razón por la cual es necesario investigar la *coacción muda de las relaciones económicas* (introducida por Marx en el libro 1 de *El Capital* y generalmente mal traducida como *compulsión sorda/silenciosa*).¹ Mau defiende la tesis de que, además de los dominios establecidos y estudiados de los poderes coercitivos e ideológicos, hay otro tipo de poder: uno de tipo impersonal y abstracto, que está «inmediatamente integrado en los procesos económicos mismos en lugar de agregarse externamente a ellos» (2023, 4). El argumento tiene dos aspectos: (i) el poder económico, como coacción muda, es una propiedad emergente del modo de producción capitalista, ejercido indirectamente a través del entorno por la «capacidad del capital para reconfigurar las condiciones materiales de la reproducción

social» (Mau 2023, 5), y (ii) el poder económico debe articularse con los poderes coercitivos e ideológicos, que actúan de manera más directa. Siguiendo los pasos de ciertos teóricos de la forma-valor, Mau trabaja con abstracciones para conceptualizar el modo de producción capitalista como un objeto científico depurado, identificando relaciones estructurales en términos de formas sociales y derivando formas más complejas a partir de las más básicas. Esto implica que el autor no apunte a formaciones sociales reales, sino que se dedique al análisis de las dinámicas fundamentales del modo de producción capitalista.

La Parte I abarca cinco capítulos que abordan los antecedentes teóricos de cómo se puede conceptualizar el poder económico como una *coacción muda*. Los dos primeros capítulos están dedicados al significado de «poder» tanto en Marx como en pensadores marxistas y en destacados estudiosos de las ciencias sociales no marxistas. Después de discutir el uso alemán de las palabras «poder» o «dominación» por parte de Marx, Mau contextualiza críticamente su estudio en contraposición a las definiciones más comunes de poder en la literatura de ciencias sociales, sosteniendo su inadecuación para caracterizar el poder impersonal del capital, el cual es concebido como una lógica social que se refiere «a la forma de la riqueza, no a su contenido, de manera análoga a la disciplina de la lógica filosófica»



(2023, 37). Esto plantea un desafío: al ser una lógica social, ¿podría el capital ser un actor, o un sujeto, incluso un sujeto automático, o un sujeto en el sentido hegeliano, o tiene su propia agencia? Su respuesta es que el capital es una *propiedad emergente*, definida de manera aproximada en una ciencia compleja como propiedades macro del sistema que no pueden reducirse a las relaciones micro de sus elementos constitutivos; la forma en que el sistema está organizado implica que *el todo es mayor que la suma de las partes*.

El segundo capítulo revisa distintas corrientes del marxismo y su conceptualización (explícita o implícita) del poder del capital. Como era de esperar, Mau critica el marxismo ortodoxo, es decir, a aquellas orientaciones que consideren las fuerzas productivas como un determinismo que conduce a una explicación transhistórica de las relaciones económicas basada en un desarrollo tecnológico determinado externamente. Entre las teorías marxistas del Estado (y el poder coercitivo del Estado), Mau critica primero aquellas más preocupadas por el «contenido de la política y la acción estatal» que propiamente por su forma (Mau 2023, 52). El problema principal con esto, al evaluar el poder económico del capital, es que se centra en el Estado como el agente clave que respalda la dominación directa de los capitalistas sobre los trabajadores. La consecuencia de esta posición, y de otras similares examinadas en el capítulo, es que el poder económico se coloca en un segundo plano. La trayectoria teórica que permite entender al Estado como una forma específica de relación en el modo de producción capitalista proviene del debate sobre la derivación del Estado, donde el Estado es la forma política del capital y posee un monopolio sobre la violencia, de modo que, según Mau, «*la coacción muda del capital presupone la fuerza coercitiva del Estado*» (2023, 58). Después de articular el poder coercitivo del Estado, Mau continúa abordando la otra fuente de poder directo: la ideología, que afecta la forma en que los seres humanos piensan en la sociedad. El autor asocia ampliamente a los diversos pensadores clasificados dentro del Marxismo Occidental con temas relacionados con el poder ideológico, dejando sin explorar diferentes aspectos del poder económico. Otros

autores más recientes han abordado diferentes dimensiones del poder económico, desde las abstracciones reales que constituyen una «forma impersonal de poder» (Mau 2023, 66), hasta diferentes tradiciones como la teoría del proceso de trabajo (Braverman), el ecosocialismo (Bellamy Foster y Saito) y la teoría de la comunización (Endnotes, Jasper Bernes).

En los capítulos tres y cuatro, Mau aborda el tema, (aún) controvertido en el marxismo, de la ontología social y la naturaleza humana. El argumento asume de manera consistente que el modo de producción capitalista tiene características específicas que otros modos de producción del pasado no tenían. Sin embargo, Mau afirma que «el énfasis en la especificidad del capitalismo implica la identificación de la diferencia entre las sociedades capitalistas y no capitalistas, y esto, a su vez, implica la identificación de elementos comunes a las sociedades capitalistas y no capitalistas», indicando que las diferencias entre los modos de producción no pueden ser absolutas, pues de lo contrario las comparaciones serían imposibles (2023, 72). Tras ofrecer comentarios sobre el humanismo del joven Marx, Mau expone su perspectiva sobre la naturaleza humana en términos de metabolismo y necesidades, similares a las de otros animales, pero con la diferencia fundamental de que, para los seres humanos, estas están mediadas socialmente (2023, 92). Avanzando con el argumento, se explica que lo peculiar de la especie humana es que depende necesariamente de herramientas como resultado de un proceso evolutivo, de modo que las herramientas son como órganos, pero con la diferencia clave de ser «mucho más fáciles de separar del resto del cuerpo» (Mau 2023, 97-98). En resumen, Mau sostiene que el metabolismo humano, debido a una organización corporal, está sujeto a una *doble mediación*: «la mediación de las herramientas y la mediación de las relaciones sociales» (2023, 101). Frente a perspectivas románticas sobre la separación entre el metabolismo humano y la naturaleza, Mau defiende la idea de que el capital (como lógica social) organiza la relación metabólica entre los seres humanos y la naturaleza, pero no puede eliminarla y, por tanto, la fragilidad de nuestra especie también se transforma en nuestro éxito evolutivo. En este

sentido, a pesar de las limitaciones biológicas, la doble mediación abre formas ilimitadas de constituir dicha relación metabólica.

El capítulo cinco expone las consecuencias de estas diferencias, especialmente al considerar el modo de producción capitalista como una «dominación metabólica», siguiendo una relación dialéctica específica entre lo natural y lo social, donde «la naturaleza es la totalidad de la cual emerge un animal cuya organización corporal abre un nuevo campo de posibilidad que distingue a estos animales del resto de la naturaleza» (Mau 2023, 106). El capítulo explora además la naturaleza humana en el sentido de características transhistóricas, incluida la capacidad de trabajo excedente que brinda la *posibilidad* de la coacción muda del poder económico, que se discutirá más adelante. Es relevante destacar que, para Mau,

la organización corporal del ser humano es una parte crucial de la explicación de por qué la reproducción social humana puede adoptar tantas formas diferentes. Explica cómo lo social emerge dialécticamente de la naturaleza y, por lo tanto, cómo la historia natural misma da origen a la historia humana, sin reducir la lógica de esta última a la de la primera (2023, 118).

En la Parte II, comenzando con el capítulo seis, se explican las relaciones sociales fundamentales que permiten la aparición y el mantenimiento de la coacción muda. Siguiendo a Robert Brenner, Mau conceptualiza las relaciones en dos grupos: verticales (entre clases) y horizontales (dentro de una misma clase). Las primeras se refieren a las relaciones entre la clase capitalista explotadora y la clase proletaria explotada. Su estudio acude a los escritos tardíos de Marx y revisita formulaciones conocidas tal como las presentan las teorías de la forma-valor. Una observación importante es la diferenciación entre trabajadores y proletarios (siendo los primeros un subconjunto de los segundos). Se presentan dos definiciones importantes: «“Clase” denota la relación de un grupo de personas con las condiciones de reproducción social», y «el sujeto proletario es, en palabras de Marx, una “vida desnuda” o un “mero sujeto” separado de sus condiciones objetivas» (Mau 2023; 129, 130). La conclusión principal es que la relación vertical

en el modo de producción capitalista proporciona el vínculo para unificar seres separados con las condiciones de su propia reproducción, las mediaciones necesarias que los humanos necesitan para sobrevivir. La relación de capital se vuelve necesaria e impersonal, un poder trascendental que valoriza el valor.

El capítulo siete aborda otro tema importante, en parte descuidado por Marx, que es la diferencia y las consecuencias de las prácticas sociales relacionadas con «la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo, una división en la que las mujeres proletarias se vieron obligadas a realizar tareas no remuneradas y trabajo invisible necesario para que funcione el sistema capitalista.» (Mau 2023, 152). A través de un diálogo con feministas marxistas, Mau sostiene que es imposible, en el nivel de la forma social de abstracción, defender la idea de que la reproducción social que no está directamente capitalizada (aunque siempre subordinada, en última instancia) siempre será estructuralmente asignada con alta prioridad a un grupo determinado. Por lo tanto, la posición adoptada es que una teoría de género, así como de raza, no puede reducirse ni derivarse de la teoría del capital en su forma depurada (y viceversa). Dado que el libro trata sobre el modo de producción capitalista en su forma nuclear, se afirma que las teorías de género y raza están más allá de su alcance.

Los capítulos ocho y nueve presentan otra discusión familiar, para algunos limitadamente problemática, de ciertas interpretaciones de la teoría de la forma-valor: «el poder universal del valor». Mau sostiene que el mercado es un mecanismo de coacción muda, como determinante de las relaciones horizontales definidas por el valor y la competencia. Asimismo, argumenta que las relaciones verticales entre capitalistas y proletarios son unilaterales, y que la relación horizontal también debe tenerse en cuenta a través de esos dos fenómenos definidos por el mercado. Es importante señalar aquí que las relaciones de mercado son obligatorias en el capitalismo, una mediación necesaria para acceder a bienes y servicios producidos. Los primeros capítulos de *El Capital* demuestran los vínculos necesarios de las formas sociales, incluyendo también las relaciones verticales necesarias para producir valor

y plusvalía, determinando la necesidad de existencia de la clase social (aunque lo contrario no es cierto). Mau defiende la idea de que «el valor presupone la clase, pero la clase no presupone el valor» (2023, 209). Señala que «los proletarios están sometidos a los capitalistas mediante un mecanismo de dominación que simultáneamente somete a todos a los imperativos del capital», pero la dominación universal del mercado tiene diferentes efectos en las distintas clases (Mau 2023, 211). La competencia a través de los mercados es un mecanismo universal e impersonal que se desarrolla como relaciones horizontales. Los capitales individuales compiten por la acumulación; los proletarios individuales compiten para convertirse en trabajadores. Este es un mecanismo horizontal que presupone y auto-refuerza la relación vertical.

La Parte III aborda las consecuencias de esta dinámica que se refuerza a sí misma y conduce a la subsunción real en el sentido más amplio. Como afirma Mau, «una de las fuentes del poder del capital es el propio ejercicio de este poder» (2023, 226). Entrando en detalles más concretos, Mau considera que la subsunción real está impulsada por dos causas: (i) la necesidad de reorganizar los procesos de trabajo por parte de los capitalistas para combatir la resistencia impuesta por los trabajadores, y (ii) el impulso de la competencia para mejorar la productividad. El capital como lógica social dinámica modifica social y materialmente los procesos de producción (y reproducción), fortaleciendo el poder económico mediante un nivel más profundo de dependencia que los seres humanos tienen de las mediaciones capitalistas. Esta dependencia no se relaciona sólo con el proceso de trabajo, sino que ahora está mucho más extendida, con ejemplos demostrados por la reconfiguración de la «naturaleza» mediante el uso de fuentes de energía específicas e intervenciones agrícolas (capítulo once) y la revolución logística (capítulo doce). La subsunción real tanto del trabajo como de la naturaleza se considera como una característica sistémica constante del modo de producción capitalista, que puede ser más o menos intensa según la coyuntura.

En el capítulo trece, Mau aborda otras tendencias sistémicas fundamentales, a saber, la

creación de excedentes de población relativos y las crisis, todas ellas cíclicas. La primera se relaciona con el «ejército industrial de reserva» y los ciclos de aumento de salarios hasta el punto de perjudicar las ganancias, lo que lleva a nuevas tecnologías e intervenciones en la producción para disminuir el trabajo vivo. Esta tendencia conduce a un aumento en la oferta de trabajadores (como ejército de reserva, o población excedente) y, por lo tanto, a una disminución de los salarios. La dinámica de la sobreproducción, que es un resultado necesario del capital, es similar, dando lugar a crisis cíclicas que provocan la destrucción de capitales individuales «inadecuados». Si las relaciones de capital permanecen, se produce una nueva fase de acumulación, reafirmando el poder económico del capital como un fenómeno emergente. En el capítulo final, Mau intenta aportar esperanza a la sombría realidad de la coacción muda, afirmando que su obra puede abrir nuevas perspectivas para la lucha por el comunismo, aunque no menciona nada específico.

En resumen, *Mute Compulsion* es capaz de articular diferentes corrientes del marxismo, siguiendo un hilo conductor planteado por ciertas teorías de la forma-valor. A pesar del enfoque claro en un modo de producción capitalista depurado, la teoría del poder económico es capaz de internalizar diferentes mecanismos que permiten que el capital se produzca y reproduzca a través de abstracciones reales e impersonales. El libro no sólo es muy innovador en cuanto a su contribución sintética, sino que también tiene implicaciones políticas para los comunistas, aunque no siempre se expresen de manera explícita. La investigación de Mau indica una preferencia por intervenciones comunizadoras que puedan perturbar la coacción muda, rompiendo sus mecanismos auto-reforzantes mediante la creación de otras formas de relacionarse, sin divisiones de clase, de donde podría surgir un nuevo modo de producción.

Esta reseña apareció originalmente en inglés en Marx and Philosophy Review of Books y es traducida con autorización expresa del autor al traductor. URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/20920_mute-compulsion-a-marxist-

theory-of-the-economic-power-of-capital-by-soren-mau-reviewed-by-pedro-h-j-nardelli/.

Traducido por Osvaldo Montero

Mau, Søren. 2023. *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Londres: Verso.

Notas

1. La edición al español traduce «*stumme Zwang*» como «coerción sorda» (Marx 2017, 831). [N. Trad.].

Pedro H. J. Nardelli (pedro.nardelli@lut.fi) es Profesor Asociado en la Universidad Tecnológica LUT de Lappeenranta-Lahti, Finlandia, y miembro del Grupo de Investigación Crítica del Derecho y Subjetividad Jurídica (Crítica do Direito e Subjetividade Jurídica) en la Universidad de São Paulo, Brasil.

Referencias bibliográficas

Marx, Karl. 2017. *El Capital. Libro I*. Madrid: Siglo XXI.

Mercedes Montoro Araque

Las catástrofes y los elementos. Historia cultural.
(José Antonio González Alcantud. Granada: EUG,
2022. 296 páginas)

Renombrado antropólogo social y cultivador del comparatismo y la transversalidad, conocido no sólo en el ámbito hispánico sino también francófono y magrebí, José Antonio González Alcantud no necesita presentación para cualquiera que se haya interesado por las expresiones culturales y contraculturales en los últimos 30 años. Temáticas tan diversas como la formación del estereotipo islámico (González 2002; González 2007), la europeidad (González 2006), la cultura patrimonial (González 2012), el racismo (González 2011), el mito de Al-Andalus (González 2014), la noción de contracultura (González 2020a) o el sur (González 2022b) son una evidencia contundente de la pluralidad y profundidad de su labor investigadora.

El libro recientemente publicado en la editorial EUG (González 2022a) se presenta como una historia cultural de la relación del hombre con la Naturaleza. Esta temática, muy en boga y fructífera en nuestros días, es abordada desde su título binómico, a través de dos conceptos clave: «las catástrofes y los elementos». De entrada, pues, la particular mirada «ecológica»¹ del autor revela una concepción abierta y plural del hecho analizado en el que la conjunción copulativa del título subraya, no tanto un planteamiento antitético-jerárquico (que excluiría a uno u otro de los términos en tensión), sino la necesaria transversalidad de su lectura antropológica. La historia de las catástrofes planteada por González

Alcantud es por consiguiente, una historia cultural, como asegura el autor desde su introducción, y no, solo «natural»; «simbólica y no ecológica» (2022, 19). Dicha historia cultural-simbólica es evidenciada a través de un discurso resultado de un compendio de materiales de archivo inéditos, de conferencias dictadas, de publicaciones previas, en el que el autor se centra en las respuestas culturales al sentido de catástrofe. Todo lo cual, según precisa su propio autor, ha sido «repensado» ahora, con una perspectiva nueva que «solo es posible de alcanzar con la distancia de los años» (2022, 11).

De narrativa, por consiguiente, un tanto testimonial y vivencial, y con ciertos ecos de retiro programado, este volumen no deja por ello, nada en el tintero. Junto a las necesarias cuatro partes consagradas respectivamente a la tierra (la tierra, placer y rugido); al agua (aguas de vida y aguas turbulentas); al fuego (del fuego); al aire (aires benéficos y huracanes feroces), la obra aporta un quinto capítulo. Dicho capítulo contiene las «reacciones» actuales «al sentido de catástrofe», ante la acumulación de sucesos azarosos acaecidos entre 2020-2022 y que demuestran así, que el eje vertebrador del ensayo está centrado en las respuestas culturales que éstos han provocado a lo largo del tiempo. Bien nutrido, organizado y argumentado, dicho ensayo pone de relieve ante todo, la apropiación metodológica del deber de lucidez frente a cualquier hecatombe: una lucidez



que no debe dejar por ello, de lado lo que de irracional albergamos y en la que debe reequilibrarse «la relación entre hecho y metáfora» y «entre causalidad y azar» (González 2022a, 18). De fácil lectura, gracias a los múltiples ejemplos que van de Italia a Portugal, de Francia, a Egipto (Asuán), Turquía (Capadocia), Países Bajos, Texas y se detienen plácidamente en la historia andaluza, y granadina en particular, la obra nos invita a enlazar «ciencia y metáfora» (González 2022a, 18) siguiendo los pasos de eminentes pensadores como Cl. Lévi-Strauss, G. Bachelard, G. Dumézil, René Thom, Ulrich Beck, Lucien Lévy-Bruhl, James Frazer, M. Eliade, S. Freud, P. Bourdieu, P. Descola, entre otros.

Frente a otras obras en italiano (Tagliapietra 2022) y en portugués (Lourenço 2019), pocos son los títulos donde se conjuga el sentido de la catástrofe y el de los elementos, a menos que exceptuemos la obra de A. Valdecantos, *El complot de los elementos. Breve tratado sobre la narración, el espacio y la catástrofe*, publicada tras la obra que reseño aquí. Por otra parte, además, dichos estudios raramente consideran como punto decisivo de la disquisición, la epistemología bachelardiana, cara, sin embargo, al autor granadino: sus «Ciencias ‘inexactas’ y literaturas ‘exactas’». Lo que va de *del affaire Sokal* a la poética de la materia de Bachelard» (2018) o su célebre ciclo de los cuatro elementos, publicados por la editorial Anthropos a lo largo de siete años (González 1992; 1995; 1997; 1999) así lo avalan. Dicha perspectiva metodológica, a menudo obviada o relegada a un segundo plano, es sabiamente utilizada aquí, para explicar que, aún partiendo de una reflexión analítica y de diversos estudios de campo y archivo de catástrofes naturales que atañen a los cuatro elementos (terremotos, inundaciones, incendios, huracanes), los elementos siguen siendo —como aseguraba el autor del *Nuevo espíritu científico* (Bachelard 1981)— un flujo de exaltación poética que permite tener en cuenta el «corte epistemológico» entre lo científico y lo precientífico. Así, superando dicha limitación de la ciencia, el profesor catedrático de antropología social recoge en este volumen, el fruto de un recorrido conceptual de más de treinta años en el que asume sin rodeos, su deuda bachelardiana. La obra se presenta entonces ora,

como un homenaje a la obra del autor de la psicología de la materia; ora, como una retrospectiva de la evolución del pensamiento de su autor que no duda en alargarse en agradecimientos y reconocimientos desde el prólogo o en ilustrar con fotografías de sus últimos periplos su documentado y persuasivo discurso científico. De cara a cualquier catástrofe, el pensamiento racionalista queda así puesto a prueba, dado que la inteligencia previsor (derivada de una razón lógico-científica) y el sentido de lo justo pueden ser desafiados por la supremacía de lo maravilloso del pensamiento pre-lógico, por la alogicidad y por el azar. Pero ¿cómo procede concretamente el director de la revista *Imago Crítica* para apoyar esta hipótesis de partida?

Se inicia el capítulo sobre la tierra con una acertada disquisición sobre «la piedra en tiempos tardomodernos». La piedra, nos dice el autor, es elemento natural y cultural, por «su manifestación de lo humano, de su hábitat, y de sus sueños de inmortalidad» (González 2022a, 35). Y una vez «descartada la Naturaleza, con mayúscula, la relación del hombre con la naturaleza, con minúscula, pasa por el jardín» (González 2022a, 24). El antropólogo nos guía, entonces hacia el concepto de *giardino di pietra*. Definido como «intento histórico de reintegrar lo artificial a la naturaleza sin privarse de los placeres de la cultura» (2022a, 24), el *giardino di pietra* asocia manierismo, telurismo, troglodismo y salvajismo primigenio, pre-lógico y pre-urbano (2022a, 26). Ilustra dicha asociación con la dimensión mágica de algunos jardines como el de la Villa d’Este (en la periferia romana) o el de Bomarzo donde se aúna piedra y jardín y según el autor «hay un trabajo relacionado con la alquimia» (2022a, 31); no, sin concluir que debería revisarse por consiguiente, al hilo de las reflexiones de R. Caillois, entre otros, el concepto de jardín no solo asociado «a la verdura y el paganismo escultórico» sino a la «presencia omnipotente de la piedra, el primer y esencial elemento de profundidad geológica» (2022a, 34). Empero, el sentimiento de «acogedora concavidad» que se desprende de la piedra, y de la tierra en general, no elude las amenazas de su potencia. Dicha premisa es argumentada a través del «rugir de la tierra» en los terremotos de Lisboa de 1755

y de Granada en 1884. Son dos sucesos que le permiten demostrar cómo se ha ido generando progresivamente, una especie de «triunfo de razón sobre las adversidades» (2022a, 44) que ha desembocado en un predominante determinismo lógico o causal. Adversidades y amenazas contra las que a menudo se responde, sin embargo, aún en nuestros días —el autor recuerda igualmente el tsunami del Pacífico (dic. 2004) o el terremoto de Haití (febrero 2010)—, con un pensamiento pre-lógico, y con «teorías apocalípticas» que parecen retornar, dado que «el fantasma de la fragilidad humana» sigue «sobre la mesa como en el pasado pre-razionalista» (2022a, 50). El capítulo se concluye con un ejemplo testimonial que conduce a la idea de vulnerabilidad de la población que resulta, a juicio del autor, «interesante desde el punto de vista prospectivo y preventivo». Un debate que queda sin cerrar en este primer capítulo y que el autor compara irónicamente, con el debate que golpeaba «con toda su crudeza» en tiempos de Voltaire (2022a, 54).

El capítulo 2 nos conduce a la oposición entre «aguas de vida y aguas turbulentas» con tres subcapítulos titulados «percepción social y simbólica del agua», «lecturas al modo bachelardiano» y el concluyente subcapítulo sobre «alogicidad y razón práctica en las inundaciones». El lector entra de lleno en la percepción cultural del agua en la península ibérica, partiendo de lo que el autor denomina «ilusión despótico-hidráulica» (2022a, 58) para domesticar las aguas fluviales. La visión crítica y comparatista del autor queda patente cuando evoca la violencia del hombre frente a dicho proceso, antes natural y cíclico, y ahora artificial, antropizado, y desmesurado en zonas como Asuán o periodos como el comunismo chino. Es este imaginario hídrico —que toma como punto de partida en el ámbito ibérico, poéticas hidrofílicas que remontan al barroco y que, siguiendo a François Delpech, se basan en los «prestigios de lo maravilloso mitologizado inspirado en la Antigüedad» y en las «inquietudes de lo inconstante» (2022a, 60)— lo que parece constituir, a juicio del autor, una hidrofilia fundacional, concretamente, en Granada. El discurso argumentativo del autor no esquivo a autores como Fray Luis de Granada, o a cineastas como José Val del Omar, ni a pensadores como A.

Ganivet, ni incluso a viajeros franceses como Adrien Mithouard. Ahora bien, dado que uno de los postulados que propugna el autor del ensayo es que todo «misticismo» en Granada —como el que lleva por ejemplo, al pintor Rodríguez Acosta a soñar con la Granada que está «asentada sobre un lago subterráneo» (2022a, 67)— no puede ser entendido en su totalidad, tampoco «sin sus sensibilidades empíricas», el antropólogo no duda en recurrir a abogados e historiadores locales próximos a la «experiencia del agua» (2022a, 60) como Miguel Garrido Atienza; a alcaldes como A. Gallego Burín, de quien es conocida su labor de canalización y depuración de aguas infectas en Granada; o, a pensadores como Ganivet, con su particular «filosofía del molinero». El agua es, por consiguiente, a juicio del director del grupo de investigación «Observatorio de Prospectiva Cultural», un elemento tan «estructurante» como «desestructurante» desde el punto de vista de la organización social (2022a, 67). Y por lo tanto, puede ser definida, tomando como ejemplo las aguas de la vega de Granada, como «fuente de jerarquización», como «bien connotado de conflictividad», tanto «social como simbólica» (2022a, 70). De la escasez y la conflictividad, el autor pasa a continuación, a enumerar las causas y los orígenes de las aguas diluvianas, con el fin de retomar el hilo argumentativo en torno al sentido de catástrofe del elemento acuático. Tras citar algunos mitos de fundación de las ciudades andaluzas, que hacían derivar a sus héroes fundadores del Diluvio (más concretamente de Tubal, nieto de Noé) o citar mitos platónicos como el célebre mito de la Atlántida, el erudito antropólogo trae a colación otra interpretación primitivista de las inundaciones, como es el culto de la Tarasca. Llegados a este punto, el paralelismo entre la Tarasca provenzal —cuya relación mítico-ritual entre agua y monstruo serpentino es clara en período canicular— y la Tarasca granadina resulta, a mi juicio, algo desatendido. Pero dicha desatención no es olvido por parte del autor, sino decisión asumida de no reiterarse, tras lo ya volcado en coediciones como *El agua. Mitos, ritos y realidades* (González 1995), catálogos de exposiciones como «Tarascas del Mediterráneo: de Tarascón-Arlès a Granada» (González 2008), o artículos como

«Dragones meridionales que mueven a risa...» (González 2015). Una cuarta dimensión entre simbólica y social del agua es que ésta es objeto y sujeto de higiene, tal y como puede apreciarse en Granada, Tetuán o Fez. Sin embargo, su comercialización va en contra del «*ethos* tradicional, fundado en conceptos míticos», habiéndose tenido que «ofrecer atajos conceptuales, como la salubridad de las aguas minerales» para «justificar el fin de la práctica gratuidad del agua de boca» (González 2022a, 80). Una última dimensión simbólica y social del agua, y la más sofisticada, es evidentemente su uso estético. Se basa para ello, el estudioso del agua nazarí en la clasificación de M^a Jesús Rubiera: «albercas, surtidores-animales y baños» (González 2022a, 80). De ahí parte hacia la concepción del agua como ornato y productividad en el mundo cristiano, antes de arribar al mundo contemporáneo, donde reitera su percepción «entre productiva y estética» (2022, 82); o incluso, «higiénica» a través de los balnearios. El agua no se agota en definitiva, como concluye González Alcantud, «en lo puramente social, sino que afecta en profundidad al campo de las imaginaciones colectivas» (2022a, 85). Y para demostrarlo, se detiene en un comparativismo detectado desde el siglo XIII entre dos ciudades enclavadas geográficamente en lugares esteparios o desérticos en las que el agua fluye por una red hídrica que las caracteriza, como son Granada y Fez. Dicho capítulo —reproducido en su integridad en (Lisón Tolosana 2010); y parcialmente en (Montoro Araque 2023)— insiste en la necesidad de compaginar los aspectos estéticos de la poética sensorial del agua alhambrina con una «lógica más pedestre que las hipérboles poéticas de los cantores del agua nazarí» (González 2022a, 89). Dentro de los complejos acuosos bachelardianos, el catedrático de antropología retendrá dos, concretamente en Granada: las aguas claras y primaverales (como es el caso de las aguas de la acequia de Aynadamar) frente a las aguas violentas, al llegar a la urbe. Dicha distinción permite al profesor de la UGR traer a colación de nuevo, al abogado M. Garrido Atienza y los pleitos del Albayzín, así como el recorrido de las aguas granadinas que, aún atravesando la ciudad, en medio de conflictos, no pueden ser empleadas para el

abastecimiento humano por falta de higiene, lo que hace que desemboquen en la Vega y sean dedicadas a la producción agrícola. Pasa entonces revista a numerosos pleitos como los del apeo de Loayssa del siglo XVI, del «Darro turbio» o «Darrillo el sucio» (1908) antes de concluir que, en realidad, el agua en Granada debe ser leída en «clave fenomenológica» más que en clave poética (2022a, 97). Por último, el interesante capítulo del agua es cerrado con la contundente idea de «a-logicidad», imprescindible, a juicio del profesor para cerrar la fractura entre pre-logicidad (Lévy-Bruhl 1986) y practicidad (Bourdieu 1991). Remontando al medievo y a su particular interpretación prelógica de las catástrofes, González Alcantud evoca cómo históricamente se ha eludido tratar dicho problema incluso por la mirada racionalista, en una especie de mescolanza dicotómica de «racionalidad práctica capaz de prospectar el futuro» y «pulsión irracional de la religión» (2022a, 113). Cita entonces, el profesor a pensadores como Max Weber, Atanasius Kircher, Descartes, Kepler y Palissy que evolucionaron, como es sabido, asociando la noción de destino moral a los males de la naturaleza. O al naturalista y cosmólogo Buffon (1707-1788), quién ni siquiera aludió en su *Historia natural* a la inundación por su efecto catastrófico. El siglo XIX fue proclive igualmente, a cuestionar el mito diluviano, tanto en Inglaterra como en Francia. La separación entre razón y fe (a menudo, intentando recuperar la noción de superstición para diluirla con métodos de verificación racionalista) fue el punto en común de estudiosos como Frazer, Saintyves, o incluso Paul Sébillot. El capítulo se cierra con un estudio, *verbi gratia*, de los métodos empleados en la vega de Granada, sometida a las periódicas inundaciones del río Genil, donde se desplazó en el siglo XVIII «el concepto de culpa del *fatum* divino a la responsabilidad del Estado» (2022a, 118). Se produjo, de esta manera, en las mentalidades la «ilusión del control de la naturaleza y del destino» y por consiguiente, todo ello redundó en la «creencia «mística» en la eficacia de la razón práctica inferida de la razón lógico-científica» (González 2022a, 119). Y sin embargo, el profesor González Alcantud sostiene que los desbordamientos (ya se trate de los de Missouri, Mississippí, París,

Praga o Florencia) permiten apuntar igualmente, el valor de la «alogicidad en la prospectiva cultural y tecnológica» (2022a, 125) frente a cualquier determinismo lógico o causal.

El capítulo 3 y 4 nos llevan respectivamente del fuego al aire. Mientras que en el primer caso, el autor mantiene como hilo conductor cómo las sociedades contemporáneas han deconstruido y dividido el pensamiento unitario sobre el fuego, que en un principio fue focalizador, por ejemplo, del hogar romano (y elemento central para el establecimiento de los cultos patricios). De existir dicho pensamiento unitario, precisa el autor del volumen, éste está movido por la «nostalgia de unos orígenes comunes» y es dicha nostalgia lo que genera las diferentes «conceptualizaciones de los ritos ígneos» (2022a, 132). Basándose en los estudios de especialistas como G. Dumézil, Cl. Lévi-Strauss, J. P. Vernant, Bachelard, Eliade y descartando el discurso de los orígenes, el lector se adentra en la génesis de las diferentes lógicas del fuego pasando del fuego alquímico, al fuego del alfarero-artesano, al fuego de uso culinario, —con la célebre distinción levi-straussiana entre lo hervido y lo asado (González 2022a, 137)— o incluso al fuego prometeico, metáfora de la revolución industrial, donde el fuego es ya asimilado al calor y la energía, hasta desembocar en las interpretaciones recientes del fuego como termodinámica. No olvida, por otra parte, el profesor de la UGR el papel jugado por los catastróficos volcanes como los de Nápoles (Etna, Vesubio y Campos Flégreos) y la fascinación y miedo que generan; ni tampoco obvia cómo la arquetipización del fuego como encarnación del mal ha tenido siempre un gran arraigo en las mentalidades, y para ello trae a colación las imágenes más célebres del Apocalipsis de san Juan, la obra de Gonzalo de Berceo, el martirio de la célebre Juana de Arco o el acto santificador del no menos célebre San Juan de Dios para el lector granadino. Fuegos purificadores, fuegos tranquilos y verticales de la llama del hogar, fuegos asociados a la fecundidad y a los solsticios invernales o estivales son otros arquetipos que subrayan la ambigüedad y polivalencia de este elemento ígneo. En definitiva, junto a los otros tres elementos, el fuego permite demostrar al erudito antropólogo cómo «la metáfora cultural»

trabaja «sobre esta base de interpretación de la materialidad» (2022a, 154). No obstante, el fuego no sólo es un elemento generador de «antropología fantástica» (2022a, 156); como buen antropólogo y «aguafiestas de lo insondable» —¡la expresión es suya!—, el fuego se analiza aquí al mismo tiempo, como «topos», como «lugar común, de la existencia social» (2022a, 155). Una dicotomía integradora, por consiguiente, a medio camino entre naturaleza y cultura, —«natural» pues, y «simbólica» (2022a, 19)—, y entre historia social y cultural, que había sido anunciada desde el título del volumen

El antepenúltimo capítulo del volumen y más reducido en extensión contiene dos manuscritos previamente publicados con el mismo título en el volumen coeditado con Carmelo Lisón Tolosana (González y Lisón 1999). Partiendo de nuevo de la perspectiva bachelardiana, el autor alude a la imaginación abierta proyectada por todo lo aéreo: al viento como fuente de numerosos males físicos, a la felicidad que aporta, en ciertas ocasiones; al vuelo como metáfora ensoñadora del aire. Metáforas culturales, en suma, que son propiciadas por el viento como en el caso de los molinos, y cuya utilidad productiva no obvia que éste sea también un objeto de inspiración literaria y religiosa. El capítulo se cierra nuevamente, con la dual constatación inferida de los múltiples ejemplos según la cual, por una parte, «la imaginación abierta mutada en metáfora vuelve a ser fértil» (González 2022a, 229) tanto en el caso del aire como en el caso del huracán y las tempestades marinas (2022a, 245-251); y por otra, cómo de la razón práctica, inferida del conocimiento teórico y moral, se debe evolucionar hacia un «soltar amarras con el determinismo» y un acercamiento progresivo «a la teoría de los aleas» (2022a, 261).

Por último, catástrofes modernas como las de Auschwitz, Chernóbil, Covid-19 son el punto de reflexión que guían al lector en el capítulo 5 y último del volumen desde la causalidad primitiva, hasta el concepto de culpa como punto relevante en el *ethos* de las religiones, y hasta el concepto de piedad, punto éste que une «al proyecto antropológico con las religiones» (2022a, 277). Un orden vertical que aseguró de este modo, durante siglos, como precisa el profesor,

«los fenómenos catastróficos a la ignota voluntad divina» y frente al que se alzó «la ilustración con sus valores racionales» (2022a, 269). El autor alude entonces, aunque someramente, a pensadores tan conocidos como Leibniz, Voltaire o Kant para concluir que la culpa se transformó en «discernimiento oscuro y velado» (2022a, 270), antes de volcarse en el súper-yo freudiano o incluso evolucionar, en la última pandemia, del mundo religioso a la responsabilidad de los estados, tal y como lo había previamente analizado el autor del volumen (2020b). Así, frente a la multiplicidad confesional, el «antropólogo no creyente» aboga por una antropología abierta en la que tengan cabida la racionalidad y la espiritualidad —con la «piedad como resorte fundamental»—, capaz de dar respuesta, al mismo tiempo, con «*poiesis*» a las «angustias del destino» (2022a, 276-279).

Con «más allá de la socio-reflexividad», concluye el catedrático de antropología su magistral y dilatado ensayo, incidiendo en el relativo fracaso de la previsión del riesgo y la noción de reflexividad (Beck 1992; Douglas 1996) dado que, o bien, los estados se muestran incapaces de «asumir sus responsabilidades» (González 2022a, 287) y se sigue recurriendo a «viejos métodos como el confinamiento»; o bien, a pesar de toda la tecnología del mundo moderno, asistimos a menudo, a catástrofes derivadas del azar, tal y como puede inferirse de catástrofes contemporáneas como el *acqua alta* en Venecia o el incendio de la catedral de Notre Dame de París. Frente a este «relativo fracaso» de la «reflexividad» (2022a, 290), González Alcantud propone entonces, retomar el «vínculo transformador» no siempre posible, entre las pandemias, las plagas y otras hecatombes y las transformaciones de las sociedades, tal y como lo había pronosticado William H. McNeill (1983). Concluye por último, el catedrático en antropología con la necesidad de repensar, desde las ciencias sociales, la noción de causalidad del racionalismo de herencia dieciochesca para sustituirla o embellecerla con la de aleatoriedad, «en pos de una reflexividad que conlleve la idea de riesgo y de azar». «La casualidad», asegura, «ha vuelto a desplazar la causalidad» (2022a, 288).

Este ensayo evidencia, sin duda alguna, que, a pesar de tratarse de una obra fruto de una

intensa y concienciada labor de recopilación, los diferentes capítulos pueden leerse como un *continuum* que aprehende numerosas problemáticas, disquisiciones y perspectivas en torno a la idea del sentido de catástrofe, con un análisis tan complejo como iluminador. Se echa en falta, sin embargo, una conclusión final y una bibliografía de fin de volumen, así como una última revisión del mismo que hubiese evitado algunas repeticiones de párrafos completos, como la detectada en las páginas 122 y 125. La palabra y el estilo del profesor González Alcantud, y su inclinación por la anécdota ayuda por otra parte, a hacer amena e inteligible la exposición, sin por ello renunciar a una rigurosa plasmación de su marcada erudición.

La originalidad y la novedad del tema están por consiguiente, garantizadas, por el lugar acordado, junto al sentido «natural» de catástrofe, a la fenomenología bachelardiana, en la que también fundamentó su obra otro antropólogo culturalista como Gilbert Durand. Lejos de limitarse en su mirada antropológica a lo anecdótico y a lo local, el autor apela a la historia y a la interpretación y comprensión de los fenómenos con el rigor científico que le procura una seleccionada bibliografía (referenciada a pie de página) y una cultura personal que le lleva a agotar la materia. Una obra, en suma, digna de ser reseñada no solo por la peculiaridad, transversalidad y amplitud de horizontes de la perspectiva ofrecida, sino por proyectar una apertura del conocimiento sobre las catástrofes pasadas y venideras siguiendo los pasos de un químico, a quién no le importó encontrar el «oriente del conocimiento» basándose en una «filosofía del no» (Bachelard 2012, 19).

Notas

1. Mantengo el término, a pesar de que el autor confiese su exclusión e impericia en el asunto (González Alcantud 2022, 263).

Referencias bibliográficas

- Bachelard, Gaston. 1981. *El nuevo espíritu científico*. Ciudad de México: Nueva imagen.
- Bachelard, Gaston. 2012. *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Douglas, Mary. 1996. *Risk and blame. Essays in cultural theory*. New York: Routledge.
- González Alcantud, José Antonio y Manuel González de Molina. 1992. *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, José Antonio y Antonio Malpica Cuello. 1995. *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, José Antonio y María Jesús Buxo Rey. 1997. *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, José Antonio y Carmelo Lisón Tolosana. 1999. *El aire. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, José Antonio. 2002. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, José Antonio. 2006. *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*. Madrid: Abada editores.
- González Alcantud, José Antonio. 2007. *Le maure d'Andalousie*. Montpellier: L'Archange Minotaure.
- González Alcantud, José Antonio. 2008. «Tarascas del Mediterráneo: de Tarascón-Arlès a Granada». [Catálogo]
- González Alcantud, José Antonio. 2011. *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra.
- González Alcantud, José Antonio. 2012. *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona: Anthropos.
- González Alcantud, José Antonio. 2014. *El Mito de al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara.
- González Alcantud, José Antonio. 2015. «Dragones meridionales que mueven a Risa. Rito, humor e ingeniería» *Revista Euroamericana De Antropología*: 5-23.
- González Alcantud, José Antonio. 2018. «Ciencias 'inexactas' y literaturas 'exactas'. Lo que va del affaire Sokal a la poética de la materia de Bachelard», *Arbor* 194, no.790.
- González Alcantud, José Antonio. 2020a. *Europa y la contracultura*. Madrid: Abada Editores.
- González Alcantud, José Antonio. 2020b. «Catástrofe, azar y culpa. Pensamiento sobre las plagas históricas incluida la Covid 19». En *Pandemia y confinamiento. Aportes antropológicos sobre el malestar en la cultura global*, 25-45. Granada: EUG.
- González Alcantud, José Antonio. 2022a. *Las catástrofes y los elementos. Historia cultural*. Granada: EUG.
- González Alcantud, José Antonio. 2022b. *Sur. De la dependencia a la eclosión contracultural andaluza*. Madrid: Abada Editores.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1986. *El alma primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Lisón Tolosana, Carmelo. 2010. *El agua como cultura*. Zaragoza: Fundear.
- Lourenço, Luciano. 2019. *Catástrofes mistas. Uma perspectiva ambiental*. Coimbra: University Press.
- McNeill, William Hardy. 1983. *Plagas y pueblos*. Madrid: S. XXI.
- Montoro Araque, Mercedes. 2023. *Imaginación geopoética y ecopoéticas del agua*. Bruxelles: Peter Lang.
- Valdecantos Alcaide, Antonio. 2023. *El complot de los elementos. Breve tratado sobre la narración, el espacio y la catástrofe*. Guillermo Escolar Editor.
- Tagliapietra, Andrea. 2022. *Filosofie della catástrofe*. Raffaello Cortina Editore.

Mercedes Montoro Araque (mmontoro@ugr.es) es profesora titular del Departamento de Filología Francesa en la Universidad de Granada. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran: Montoro Araque, M. (édit). 2023. *Paysages de l'eau en trompe l'œil. Pensées-paysages méditerranéennes*. Bruxelles : Peter Lang ; Montoro Araque, M. 2023 «¿Hacia un fantástico ecoficcional? Dos lecturas de lo monstruoso vegetal en el cine contemporáneo» *Brumal*: 211-229; Montoro Araque, M. 2023. «Imaginación geopoética y ecopoéticas del agua». *Artes visuales y sociedades hispánicas* 2.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículo, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17ª edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (p. 34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en *italica*; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas. Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.^a ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



www.vinv.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en mayo 2024.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

