



Revista de

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 170 Volumen LXIV Setiembre - Diciembre 2025



EDITORIAL
UCR

Revista de **FILOSOFÍA** de la Universidad de Costa Rica

Número 170
Volumen LXIV
Setiembre - Diciembre 2025

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, EE. UU.

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*

Dra. Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México

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

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Dr. Miguel Ángel Vedda
Universidad de Buenos Aires, Argentina

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

Editora

Dra. Rocío Zamora-Sauma
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

MPh. Andrés Gallardo Corrales
Universidad Nacional de Costa Rica

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
Dr. Constantino Láscaris
Dr. Rafael Ángel Herra
Lic. Guillermo Coronado
Prof. Juan Diego Moya Bedoya
Dr. George García Quesada

(Enero-junio) **1957**
1957-1973
1973-1998
1999-2013
2013-2016
(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: Diana Barquero Pérez. *Aparición* (registro de foto-performance en plantación de piña, fotografía impresa en papel fotográfico, 12mils - 230 g/m², sin montura, 20 × 30 pulgadas. 2024.)

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 indexada en:

- *Academic Search Complete* <https://www.ebsco.com/es>
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)* <https://www.base-search.net>
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana* <https://biblat.unam.mx/es/>
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cicheu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *DIALNET* <https://dialnet.unirioja.es>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *Informe Académico* <https://www.latindex.org/latindex/>
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR* <https://miar.ub.edu>

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
siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr
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

Índice del Volumen LXIV Setiembre - Diciembre 2025

Número 170
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Diana Barquero Pérez. *Aparición* (registro de foto-performance en plantación de piña, fotografía impresa en papel fotográfico, 12mils - 230 g/m2, sin montura, 20 × 30 pulgadas. 2024.) 07-09

I. Artículos:

1. Oriol Batalla. "Inmersión: Una introducción a las humanidades azules" 13-30
2. Federico Frontán Núñez. "Nihilismo y tragedia absoluta en la edad postsecular. Contribuciones desde la teología de la liberación". 31-42
3. Luis Pablo López-Ríos. "Si Lacan, entonces Althusser: de la afinidad evidente a la homología teórica". 43-55
4. Jorge Eduardo Suárez Gómez. "Historia, memoria y política mesiánica en Walter Benjamin: una experiencia particular del pasado" 57-65
5. Mauricio Vargas Abarca. "Determinismo en la filosofía de David Hume: Una perspectiva desde el naturalismo". 67-78
6. David Esteban Zuluaga Mesa. "Aproximación a los dispositivos semióticos. Una lectura desde semiótica de la Cultura de Lotman" 79-85

II. Reseña biográfica:

1. Yuliana Hidalgo Aguilera. "Catálogo bibliográfico: Constantino Láscaris-Comneno Micolaw (Zaragoza, 1923-San José, 1979)" 89-128

III. Crónica:

1. Javier Sigüenza. "Bolívar Echeverría. Filosofía y utopía (A quince años de su muerte)" 131-139
2. Bolívar Echeverría. "Discurso en la Ceremonia de Reconocimiento al Mérito Universitario" .. 141-144

IV. Recensión:

1. Emmanuel Chaput. "*Marxian Totality: Inverting Hegel to Expound Worldly Matters*. Kaveh Boveiri (Brill, Leiden, 2024. 204 páginas.)" 147-149

Requisitos para la presentación de manuscritos. 151-153

Diana Barquero Pérez

Aparición

(registro de foto-performance en plantación de piña,
fotografía impresa en papel fotográfico,
12mils - 230 g/m2, sin montura, 20 × 30 pulgadas. 2024.)

Por Rocío Zamora-Sauma

Este número contiene la reseña bibliográfica realizada por Yuliana Hidalgo Aguilera sobre la obra de Constantino Láscaris-Comneno Micolaw (Zaragoza, 1923 – San José, 1979). A partir de una búsqueda y catalogación rigurosa, la autora refiere más de tres décadas de trabajo del filósofo de origen español radicado en Costa Rica. Reúne las publicaciones aparecidas desde 1943, a través de repositorios nacionales e internacionales, señalando al mismo tiempo algunos vacíos en la documentación. Este catálogo constituye una herramienta bibliográfica de referencia. Representa una valiosa contribución al estudio y la difusión del pensamiento filosófico de Constantino Láscaris, así como a la reflexión filosófica en Costa Rica y Centroamérica.

El filósofo Alexander Jiménez Matarrita (2003), uno de los estudiosos más importantes de la filosofía costarricense, señala que Láscaris-Comneno fue invitado a incorporarse a la Universidad de Costa Rica en 1955. A partir de entonces, y durante más de dos décadas, se convirtió en una figura protagónica en la transformación del panorama intelectual del país. El aporte de Láscaris al *debate intelectual* consistió en un giro que abrió nuevas formas de pensar lo costarricense desde la filosofía. Esta reorientación de la mirada hacia la comprensión de la realidad circundante se plasmó en sus textos, conferencias e intervenciones públicas, como lo muestra la reseña bibliográfica de Yuliana Hidalgo. Uno de ellos, *El costarricense*, publicado en

1975, se ha convertido en un texto de referencia ineludible.

Asimismo, Jiménez advierte que el debate sobre la identidad nacional y las versiones idílicas y acrílicas se asentaron en el horizonte teórico entre las décadas de los años cincuenta y sesenta. En este contexto, la reflexión de Láscaris se distinguió por situar el carácter histórico y diferenciado de la vida social. Es a partir de esta diferencia que hemos elegido la portada de este número: *Aparición* (2024), de la artista visual costarricense Diana Barquero Pérez. Se trata de un registro de foto-performance realizado en una plantación de piña en el sur del territorio costarricense.

Barquero Pérez ha centrado su trabajo en la investigación de las relaciones entre los materiales, los territorios y las formas de representación del paisaje desde hace más de una década. Su obra dialoga de manera indirecta con la preocupación que Láscaris formuló décadas atrás: cómo definir lo costarricense desde su complejidad histórica, sus contradicciones internas y sus bordes menos visibles. Así como Láscaris propuso una mirada crítica frente a los discursos homogenizantes de la identidad nacional, la artista cuestiona los marcos desde los cuales se construye el territorio y lo que se considera representable dentro de él. Esta conexión nos permite referir debates más amplios en torno a la construcción simbólica de lo nacional, como los planteados por Benedict Anderson sobre las comunidades

imaginadas, aunque ahora dentro de un registro mucho más extenso que excede las concepciones de lo humano.

En su trabajo, las líneas divisorias entre lo humano y lo no humano son problematizadas al seno de un discurso más amplio sobre los límites y la frontera. Su investigación visual ha construido una sólida base de problemáticas teóricas y estéticas en torno al Humedal Nacional Terraba Sierpe, una zona protegida donde se ubica el manglar más grande de Centroamérica. Retoma el concepto de *hidropaisaje*, propuesto por Erik Swyngedouw, a partir del uso que hace Soledad Castro-Vargas (2025) en su lectura del humedal. Este concepto desafía las fronteras entre naturaleza y sociedad, así como las performatividades que produce. En las visitas a estas regiones junto a Soledad Castro-Vargas, el trabajo visual rompe también con las formas tradicionales de colaboración entre ciencia y arte. Este diálogo con el concepto de frontera permite plantear preguntas que alimentan también el discurso filosófico: «¿Cómo demarcar un borde o frontera en un espacio inherentemente acuático? ¿De qué forma es afectado un cuerpo fluido, como el del humedal, por divisiones espaciales humanas?» (Barquero Pérez 2024, 462).

Desde un enfoque estético centrado en el agua, la investigadora visual se pregunta cómo afectan las divisiones espaciales impuestas a un entorno fluido como el humedal y de qué modo estas prácticas de ordenamiento territorial impactan la relación entre cuerpo, paisaje, narrativas y visualidad. Ambas preguntas señalan la problemática de los límites de un territorio, así como las consecuencias sobre cómo lo que ocurre en una zona delimitada por la administración estatal o por títulos de propiedad puede afectar otros espacios y tiempos.

En esta vía, Barquero Pérez propone pensar desde las *mixturas* y los *desbordes* con el objetivo de prestar atención a las formas en que se vinculan los distintos seres. Con ello, desestabiliza las separaciones dicotómicas y revela formas fantasmagóricas en que los cuerpos actúan en otros espacios y tiempos, en conexión con la idea de *violencia lenta* propuesta por Rob Nixon.

Su aproximación al Humedal Nacional Terraba Sierpe y a los procesos extractivistas en el

cultivo de la piña en Costa Rica subraya además los efectos de la intervención humana con agroquímicos. La exposición realizada en La Salita Temporal (Abra Espacio, San José, 2024) *Sólo la dosis hace el veneno*, de la cual proviene la imagen de portada, da continuidad a la indagación sobre la violencia lenta vinculada al monocultivo de piña en Costa Rica. Esta exposición traza un vínculo entre la toxicidad contemporánea del monocultivo y las raíces coloniales del deseo por la piña. A través de la figura del insecto picudo (*Metamasius dimidiatipennis*), considerado una plaga, la artista visibiliza los imaginarios monstruosos generados desde la otredad colonial y los desequilibrios propios de entornos artificiales y empobrecidos en biodiversidad.

La reflexión en torno al agua como medio epistémico también atraviesa otros textos de este número. Oriol Batalla propone una introducción a las humanidades azules, en las que el pensamiento acuático reformula los vínculos entre materialismo histórico y nuevos materialismos, de cara a la emergencia ecológica. Su noción de materialidades corrosivas y su propuesta de un hidro-realismo coinciden con las preocupaciones que plantea Diana Barquero sobre las formas en que los cuerpos de agua desbordan las lógicas de ordenamiento territorial. A partir de esta resonancia, los demás artículos abordan preguntas vinculadas principalmente a la filosofía del siglo XX. Federico Frontán Núñez examina el lugar del nihilismo, la tragedia y la utopía al debate postsecular, con una lectura crítica desde la teología de la liberación. Luis Pablo López-Ríos indaga en la afinidad teórica entre Lacan y Althusser. Jorge Eduardo Suárez Gómez ofrece una lectura del pensamiento de Walter Benjamin sobre la memoria, la historia y la política mesiánica. Mauricio Vargas Abarca revisa el determinismo en la filosofía de David Hume desde una perspectiva naturalista, cuestionando su asociación con un escepticismo radical. David Esteban Zuluaga Mesa presenta una aproximación a la semiótica de la cultura de Yuri Lotman a través del análisis de su libro álbum *Artesano de palabras*. En la sección de Crónica, contamos con el texto ampliado de la conferencia impartida por Javier Sigüenza sobre la obra y el legado crítico de Bolívar Echeverría. Le sigue el

discurso pronunciado por Echeverría al recibir el nombramiento de profesor emérito en la UNAM. Finalmente, este número cierra con la recensión de Emmanuel Chaput sobre el libro de Kaveh Boveiri, *Marxian Totality: Inverting Hegel to Expound Worldly Matters*.

Los textos aquí reunidos abren una constelación de problemas filosóficos, estéticos y políticos que solicitan pensar críticamente las condiciones materiales, simbólicas y epistémicas de nuestro presente.

Referencias:

- Barquero Pérez, Diana. 2024. «Si crees que puedes tomarme, piénsalo de nuevo: una mirada artística al paisaje acuático del Humedal Nacional TerrabaSierpe en Costa Rica». *La Escuela Journal*, no. 1. <https://laescuela.art/es/campus/library/journal/si-crees-que-puedes-tomarme-piensalo-de-nuevo-mirada-artistica-paisaje-acuatico-humedal-terraba-sierpe-costa-rica-diana-barquero>
- Castro-Vargas, Soledad. 2025. «Thinking within and beyond the Plantation: The Making of a Waterscape in Costa Rica». *The Journal of Peasant Studies* 52, no. 5: 951–977. <https://doi.org/10.1080/03066150.2025.2452384>
- Jiménez Matarrita, Alexander. 2003. «Constantino Láscaris en Costa Rica, Costa Rica en Constantino Láscaris». *Praxis*, no. 55: 11-19.

I. ARTÍCULOS

Oriol Batalla

Inmersión: Una introducción a las humanidades azules

Resumen: *Este artículo propone una comprensión introductoria al campo interdisciplinar de las humanidades azules. Trata de establecer un puente entre el materialismo histórico y los nuevos materialismos para abordar la emergencia ecológica, a través de un pensamiento basado en medios acuáticos. A su vez trata de desentrañar el concepto de materialidades corrosivas, como metáfora y práctica para dismantlar el pensamiento antropocéntrico y generar conocimientos situados en materialidades concretas en contextos ecológicos y culturales. Más que una teoría cerrada, el artículo ofrece un marco flexible para teorías situadas, culminando con una reflexión sobre el hidro-realismo para comprender los cambios planetarios más allá del paradigma climático per se.*

Palabras Clave: *Humanidades Ambientales, Antropoceno, Humanidades Azules, Hidro-Realismo, Ecocriticism.*

Abstract: *This article provides an introductory exploration of the interdisciplinary field of Blue Humanities. It seeks to bridge historical materialism and new materialisms to address the ecological crisis through a conceptual framework grounded in aquatic mediums. The study further unpacks the notion of corrosive materialities as both metaphor and practice, aimed at dismantling anthropocentric thought*

and fostering situated knowledge rooted in specific material and ecological contexts. Rather than proposing a fixed theory, the article offers a flexible framework for situated theorizing, culminating in a reflection on hydro-realism as a lens to understand planetary transformations beyond the confines of the climate paradigm.

Keywords: *Environmental Humanities, Anthropocene, Blue Humanities, Hydro-Realism, Ecocriticism.*

Introducción: Imaginar mundo a través del agua

Buceando en las cálidas y cristalinas aguas del Parque Nacional Cahuita, en Costa Rica el pasado mayo del 2024, sentí el calor del Caribe envolviéndome, pero también el peso de un silencio extraño. A los guías locales cada vez les costaba más encontrar arrecifes vibrantes de vida y color. Esos arrecifes que no hacía mucho tiempo vibraban repletos de vida, ahora eran simples esqueletos descoloridos, sus corales quebradizos y pálidos como si el océano hubiese olvidado su propio pulso, donde ni los peces carroñeros nadaban. Consciente de que esa claridad escondía una transformación química devastadora, uno no podía parar de pensar en cómo se podía haber llegado hasta ese punto, la poca culpa que tenían las



comunidades humanas locales y cómo, de forma crítica, los ecosistemas habían desaparecido. La acidez del agua, consecuencia de un océano cada vez más saturado de dióxido de carbono, no solo deshacía los esqueletos calcáreos de los corales; también disolvía las historias de simbiosis que sostenían la vida marina. En Cahuita, donde los ecosistemas de arrecife no solo protegen la costa, sino que alimentan comunidades humanas y más-que-humanas enteras, entendí que pensar con y a través de estas aguas ácidas no se limita a un análisis científico. Es un llamado a reimaginar, desde los estudios culturales, nuestra relación con el océano, a escuchar su transformación silenciosa y a responder desde un punto de vista interdisciplinar y desde un campo novedoso: las humanidades azules.

El agua posee modos propios de ser y devenir, ritmos y flujos distintos a través de los cuales organiza y reconfigura cuerpos: una coreografía de intercambio y transformación de la que también nosotros podemos extraer comprensión (Neimanis 2017, 53). Estas dinámicas entrelazadas, las cuales Astrida Neimanis (2017) denomina *hidrológicas*, nos invitan a considerar el conocimiento a través del agua misma. El agua no articula su sabiduría mediante palabras, sino a través de patrones: sutiles movimientos de conexión y flujo, en constante interacción con otros cuerpos, moldeando y remodelando perpetuamente los contornos de la vida y la materia.

En esta línea, Bronwyn Bailey-Charteris (2024) señala que el océano no debe ser entendido como mares fragmentados, sino como un único cuerpo de agua unificado: una figura planetaria que abarca la totalidad del ciclo hidrológico (100). Este océano, vasto y relacional, integra todas las formas de agua: charcos y cascadas, nubes y acuíferos, incluso las lágrimas humanas y la humedad en los cuerpos de las termitas (Bailey-Charteris 2024, 101). Cada una de estas manifestaciones forma parte de un sistema único e interconectado, revelando la profunda unidad del océano. Concebir el ciclo hidrológico en esta escala planetaria implica reconocer el entrelazamiento de todos los seres y fuerzas en el contexto de la crisis hídrica global (Bailey-Charteris 2024, 101). Esta perspectiva amplía el alcance de la responsabilidad y la imaginación,

exhortando a repensar colectivamente cómo la justicia climática puede emerger de esta crisis.

Sin embargo, aunque humanos y ecosistemas oceánicos comparten entornos y entrelazamientos acuáticos, sus conexiones suelen permanecer fragmentadas y desalineadas. Esta disonancia revela un fracaso más amplio para sintonizar con las narrativas de entidades más-que-humanas, como la flora y fauna en declive o los actores ecológicos invisibles que sostienen el cuerpo singular y relacional del océano. Este descuido refleja los límites de una visión antropocéntrica que impide reconocer al océano no solo como recurso, sino como una fuerza vibrante e interconectada dentro del ciclo hidrológico.

Reformular estas relaciones desde conocimientos localizados y situados abre una vía hacia mayor atención y cuidado. Abrazar la unidad expansiva del océano —a través de interacciones basadas en el agua y un pensamiento que no gira en torno al agua, sino que piensa con ella— permite imaginar mundos más allá de perspectivas humanas limitadas. Este giro exige reconocer la crisis hídrica planetaria como una realidad colectiva y encarnada, donde las soluciones no emergen del excepcionalismo humano, sino de una existencia compartida y fluida, sostenida por el abrazo del océano.

En *When Species Meet*, Donna Haraway (2008) describe las figuras no como simples representaciones o ilustraciones instructivas, sino como nudos material-semióticos donde cuerpos diversos y significados se configuran mutuamente (4). Según Haraway, las narrativas que construimos sobre nuestro entorno forman estos nudos, que nos vinculan con comprensiones culturales específicas del mundo. Enlazan perspectivas biológicas y artísticas con experiencias vividas, actuando como puentes entre realidades materiales y modos simbólicos de habitar el mundo.

Desde esta perspectiva, las historias sobre la degradación ecológica y los entrelazamientos entre humanos y entidades más-que-humanas no son reflejos pasivos, sino agentes activos que modelan comprensiones culturales. Cargadas de emoción y temporalidades encarnadas, transforman crisis ambientales abstractas en realidades íntimas y tangibles. Estas narrativas

reconfiguran el pasado y abren caminos especulativos hacia futuros compartidos, donde las fronteras entre lo humano y lo más-que-humano se disuelven en una existencia co-constitutiva. Al situarlas en el cuerpo singular del océano, comprendemos que la interconectividad planetaria exige recalibrar cómo el *Anthropos* imagina y habita la Tierra en un contexto de emergencia ecológica que fragmenta tanto el ciclo del agua como los nudos de existencia que dependen de él.

La actual emergencia ecosocial no es únicamente una crisis ecológica, sino también una crisis cultural y de imaginación colectiva. Las narrativas predominantes, ancladas en marcos profundamente antropocéntricos, fracasan a la hora de enfrentarse a las imposibilidades salvajes del paradigma planetario actual. Este desajuste contribuye a la desorientación característica de una crisis multifocal. A medida que los sistemas ecológicos y los entornos oceánicos se transforman, desafían las formas tradicionales de conocimiento centradas en lo humano y abren nuevas posibilidades para epistemologías, éticas, políticas y estéticas más-que-humanas (Alaimo 2016, 12). Estos cambios invitan a superar las suposiciones antropocéntricas, reconociendo agencias no humanas y promoviendo una reevaluación crítica de los conceptos de sostenibilidad y ecología. En este contexto, las perspectivas del nuevo materialismo adquieren relevancia al perturbar paradigmas establecidos y fomentar una comprensión más inclusiva de la interconexión ecológica. Aquí, el análisis cultural, los modos de mediación y las artes despliegan un potencial transformador: iluminan lo general desde la especificidad y transmutan lo racional en lo emotivo.

En cierto sentido, no resulta exagerado afirmar que la ficción especulativa constituye una de las raíces de la teoría cultural, las humanidades ambientales y el ecocrítico. Las ciencias factuales, de hecho, se han valido de este tipo de especulación como herramienta fértil para formular hipótesis. Hoy en día, algunos aspectos del presente evocan escenarios propios de la ciencia ficción: distopías políticas, futuros hiperconectados, colapsos ecológicos y narrativas inter-especies, como los imaginarios populares de *1984*, *Her*, *Mad Max*, *Buscando a*

Nemo o *Harry Potter*, coexistiendo simultáneamente. Pensar con el océano no implica generar verdades correctas o incorrectas. Su valor hermenéutico radica en la libertad de no estar sujeto al imperativo racionalista de la verdad. Esta forma de pensamiento permite fluir, descender, incluso acidificar nuestras maneras de entender el mundo, y así distanciarnos del inescapable antropocentrismo que informa todas nuestras ideas sobre lo que nos rodea.

La presente contribución no parte de una hipótesis demostrable en el sentido clásico de los marcos académicos positivistas o neopositivistas. Esta decisión responde a una elección metodológica deliberada: el texto se enmarca en una línea de pensamiento crítica y especulativa que encuentra en las *humanidades azules* y los enfoques posthumanistas un terreno fértil para explorar nuevas formas de producción teórica y cultural. En este contexto, el propósito no es probar una afirmación cerrada ni verificar empíricamente una tesis, sino **abrir caminos interpretativos**, tensionar categorías heredadas y activar nuevas sensibilidades para pensar lo ecológico desde coordenadas no antropocéntricas.

En lugar de establecer un *demonstrandum* de corte tradicional, el texto propone una reflexión expandida que opera a través de desplazamientos conceptuales y asociaciones transdisciplinarias. Este tipo de aproximación resulta coherente con los debates actuales dentro de los estudios culturales del medio ambiente, especialmente aquellos que buscan responder a la emergencia ecológica desde modelos de pensamiento más fluidos, relacionales y sensibles a las materialidades afectivas y más-que-humanas. Como han señalado autores clave dentro de este campo, como Stacy Alaimo (2016), Astrida Neimanis (2024) o Melody Jue (2020), el pensamiento acuático y los marcos hidro-materiales exigen no solo nuevos contenidos, sino también nuevas formas de pensar, escribir y argumentar.

Así, el texto asume una función performativa: no solo reflexiona *sobre* el agua como medio, sino que intenta escribir *con* y *desde* sus lógicas, proponiendo un estilo argumentativo más poroso, fragmentario e inmersivo. Esta forma responde a una tradición que se aleja del modelo monológico de la demostración para dar

paso a un modo más dialógico y afectivo de producción de conocimiento, donde lo académico se entrelaza con lo literario y lo teórico con lo experiencial.

Reconociendo que esta opción puede resultar menos familiar para quienes esperan una estructura de ensayo más convencional, se opta por explicitar esta orientación para enmarcar adecuadamente la propuesta. Lejos de eludir el rigor académico, esta estrategia responde a la necesidad urgente de imaginar nuevas formas de comprensión, escritura y acción ante una crisis ecológica que desborda los marcos interpretativos heredados.

Este texto, por consiguiente, no propone un análisis cerrado ni una hipótesis demostrable en sentido tradicional, sino que busca abrir vertientes que conforman un campo especulativo y situado desde el cual repensar el entorno pensando a través del agua. Su propósito es introducir y desarrollar el concepto de *hidro-realismo* como una extensión crítica del realismo climático, que permite comprender la agencia del agua como medio material, simbólico y político dentro de la crisis planetaria. En ese marco, este artículo propone un cruce entre el materialismo histórico y los nuevos materialismos, con el objetivo de establecer una base teórica híbrida para abordar la emergencia ecológica desde los estudios culturales. Lejos de una simple síntesis, esta unión intenta explorar cómo las raíces históricas de la acumulación y la extracción capitalista no pueden ser revertidas solo mediante enfoques racionalistas o economicistas. Necesitamos otras formas de conocer y de existir, más sensibles a lo material, lo relacional y lo especulativo. A partir de aquí, el texto introduce brevemente el campo de las humanidades azules y el concepto de materialidades corrosivas a través de la acidificación oceánica, con el fin de abrir una vía para pensar el conocimiento ácido como práctica cultural y ecológica. No se trata, sin embargo, de fijar una teoría sólida, sino de trazar un campo de pensamiento maleable que permita la emergencia de epistemologías situadas. Pensar desde el agua nos enfrenta a una multiplicidad de entidades, tiempos y relaciones que nos invitan a especular formas de existencia y pensamiento más allá del antropocentrismo. Finalmente, el artículo cierra

con una conclusión experimental sobre el hidro-realismo como lente conceptual para percibir los cambios planetarios en clave acuática.

¿Teoría crítica o nuevos materialismos? Una aproximación teórica

La idea de *naturaleza* y la dialéctica entre naturaleza y cultura se han convertido en un problema para la teoría crítica. Un ejemplo paradigmático fue el Darwinismo Social, que emergió del liberalismo económico en el siglo XIX. Esta ideología sirvió como justificación para la segregación de poblaciones: la colonización de las Américas, la marginación de los aborígenes en Australia, el genocidio nazi, el apartheid en Sudáfrica y, hoy en día, el genocidio del pueblo palestino bajo el régimen de Netanyahu. La teoría crítica ha intentado siempre desarticular estos discursos, desnaturalizando lo dado y revelando las raíces racistas, sexistas o autoritarias del poder. Como proponen Jason Moore y Raj Patel (2017), lo *natural* ha sido históricamente definido como aquello que se encuentra fuera de lo humano, y por tanto como algo explotable o desechable. La emancipación, entonces, exige subvertir esa noción: sacar lo natural del prisma teológico y, con ello, del dominio exclusivo de la teoría social o cultural. Esta corriente, común en el siglo XX, aspiraba a un reino de la libertad, aunque pocas veces incorporó a «lo natural» en sus horizontes emancipatorios.

Sin embargo, como bien apunta Kohei Saito (2017), Marx y Engels se interesaron por la química, el metabolismo y los cambios medioambientales al desarrollar su materialismo dialéctico, inspirado en Kant. Igualmente, autores como Theodor Adorno o György Lukács consideraron la noción de naturaleza como un elemento crucial en sus reflexiones sobre emancipación. Muchos conflictos socioculturales se han basado en la creencia en una fuerza natural superior que otorga un sentido esencial a los seres. Esta fuerza, representada por deidades o leyes naturales, funcionaba como marco normativo para legitimar sistemas de poder y valores culturales.

Así, la naturaleza operaba no solo como recurso material, sino como símbolo de las tensiones sociales: el equilibrio natural se proyectaba como ideal social, mientras que los desastres naturales eran interpretados como consecuencias de acciones humanas. Esta conceptualización, sin embargo, ha ido cambiando con el tiempo.

Como dice Donna Haraway (1991), debemos problematizar la naturaleza como una construcción discursiva. Es decir, nos ayuda a identificar la naturaleza como esta entidad *fuera* de lo que es lo *humano* que ya no se concibe como ese terreno fuera de lo humano, intocable y puro. La naturaleza no es un producto de creación humana, pero esta sí que tiene fuerzas y poderes causales que son condiciones esenciales para las prácticas humanas. No obstante, y a raíz de un impacto globalizado por parte de los seres humanos a la naturaleza, estas perspectivas han cambiado vía las ideas del materialismo nuevo.

Aquí es cuando podemos ver, como bien detallan Hartmut Rosa, Christoph Henning y Arthur Bueno (2021), cuatro grandes preguntas o puntos en los que resumimos el materialismo nuevo desde la Teoría Crítica en clave de materialismo histórico:¹

1. Cuando las distinciones entre discursos intelectuales y procesos ecológicos se disuelven —como en los casos mencionados— ambos comienzan a pertenecer a un mismo entramado. En términos más simples: todo lo humano es también, en parte, ecológico. Esta integración plantea dos cuestiones relevantes. Por un lado, nos reconecta con entidades más-que-humanas, paisajes, microbios y elementos ambiguos, ni vivos ni muertos, como el plástico. Por otro, sugiere la posibilidad de reconstruir las narrativas desde una perspectiva holística e integradora.
2. Un materialismo que ignore las dimensiones políticas de la materia —centrado únicamente en su agencia intrínseca— corre el riesgo de convertirse en algo filosóficamente empobrecido, fluido y maleable. Desde la teoría crítica marxista, esta limitación resulta particularmente problemática. Por ello, no sorprende que las artes hayan acogido con entusiasmo las ideas del nuevo

materialismo, combinándolas con una crítica sistémica arraigada en tradiciones marxistas. Este enfoque ha dado lugar a obras centradas en temáticas ecológicas dentro del marco de la Ficción Climática (*Cli-Fi*), donde se crean imaginarios ficticios capaces de resonar emocionalmente con el público. Este fenómeno no solo amplía los márgenes del materialismo tradicional, sino que también responde a la crisis de representación en torno a la percepción de la naturaleza y sus transformaciones en nuestra era.

Pensad en las películas de *Avatar*, el documental *Chasing Coral*, la tendencia a crear esculturas con material reciclado o incluso en las corrientes arquitectónicas que intentan conciliar el espacio natural con el urbano. Estos imaginarios se proponen como un paradigma simbólico interesante de explorar en esta transición entre razón (teoría) y emoción (la epifanía que puede causar una obra artística en el sujeto, conectándolo con ella), permitiendo que lo sensible complemente lo emocional. Nos ayudan, en cierto modo, a percibir lo invisible al ojo humano, movilizándolo los regímenes de una verdad antropocéntrica previamente aceptada. Al cuestionar esta centralidad antropocéntrica, estas obras desplazan la narrativa de lo puramente racional hacia lo afectivo, cultivando una relación más íntima con los cambios ecológicos. De este modo, el nuevo materialismo en las artes no solo enriquece el análisis teórico, sino que también desafía los límites impuestos por las narrativas tradicionales del materialismo histórico, abriendo un espacio para una comprensión más amplia de la interconexión entre materia, agencia y transformación ecológica.



Skyscraper de StudioKSA en Utrecht, Países Bajos. Fotografía: J.M. Muller, en 2019.

3. El nuevo materialismo busca romper con dualidades históricas para abrir puertas a nuevas formas de percepción. Esto no significa que las distinciones entre elementos no existan. De hecho, incluso dentro del materialismo histórico, los dualismos estrictos rara vez han sido sostenidos de manera universal. Ser crítico implica estar atento a estas diferencias —o indiferencias— sin generar unidades insulsas. El nuevo materialismo propone ir un paso más allá en las abstracciones e interconexiones entre elementos, pero si pretende ser realmente crítico, debe también reconocer y comprender las diferencias entre ellos. Por mucho plástico que haya en el océano, el océano no es plástico ni el plástico es océano. Son entidades distintas que coexisten en un mismo entorno, y cuya relación puede revelarnos interconexiones y lazos interpretativos si pensamos *a través de ellos*. Es decir —y como veremos más adelante—, existen interconexiones entre agencias, pero no todas las agencias son una.
4. Finalmente, debemos entender que existen diferentes grados, estratificaciones y capas dentro de esta forma de pensar. Si las grandes divisiones entre naturaleza y cultura, o entre sujeto y objeto, no existen como tales, entonces no puede existir una única manera de mediar entre los elementos. Hay mucho más pluralismo que rigidez teórica entre ellos. Un lenguado y un tiburón toro son ambos peces; fenomenológicamente los podemos interpretar como tales, pero ello no cancela las diferencias que existen entre ellos. El nuevo materialismo nos ayuda a poner de manifiesto que los niveles ontológicos pueden utilizarse, en cierto modo, para construir relaciones jerárquicas que resultan ética y políticamente problemáticas. Sin embargo, también es complejo cuando ciertas diferencias desaparecen del reino ontológico, generando una justicia nula hacia las entidades que quedan equiparadas artificialmente, como si todas tuvieran las mismas necesidades. Como hemos dicho,

los peligros que enfrenta un tiburón toro no son los mismos que los de una secuoya. Por tanto, aunque existe una interconexión entre estos elementos dentro de este marco holístico del nuevo materialismo, la teoría crítica nos permite discernir las diferencias y atender cuidadosamente a las narrativas que emergen, sin oscurecer la responsabilidad que tenemos los seres humanos en el ecocidio, resultado de nuestras acciones encapsuladas en sistemas.

En resumen, la teoría crítica nos permite percibir el mundo como un entramado de fuerzas materiales que determinan la vida social, política y cultural. Esto es, sin duda, útil para analizar el pensamiento, la realidad, la ideología y sus dimensiones, así como algunos de los problemas prácticos que emergen de esta realidad material. A su vez, el nuevo materialismo pone en evidencia las carencias de una teoría crítica de corte marxista, especialmente su conexión intrínseca con el racionalismo europeo heredado de la Ilustración, problematizada hoy por la creciente emergencia de los problemas ecológicos y biológicos derivados de los límites planetarios en la actualidad, sea cual sea el nombre con el que designemos esta época. Por ello, una cooperación activa que busque los puntos de encuentro —y no las diferencias— entre ambas corrientes resulta fundamental para comprender la crisis actual. Cruzando la barrera del antropocentrismo, se pueden visualizar nuevas formas de comprender esta crisis y, en consecuencia, explorar soluciones a escalas tanto micro como macro, ya sea en los ámbitos filosófico, educativo, político, cultural o económico.

En otras palabras, la divergencia entre el materialismo nuevo y la teoría crítica Marxista no tiene que significar un rechazo directo entre ellas. Estas dos disciplinas nos llaman a cooperar en sus roles diferenciados. Como subraya Jeff Diamanti (2021), esta divergencia entre el materialismo histórico y los materialismos nuevos, lejos de generar un conflicto, invita a un examen más profundo sobre cómo la materia adquiere significado y relevancia (3). El materialismo histórico, según autores como Andreas Malm (2017), actúa como la forma de valor que

organiza y transforma los componentes físicos del planeta en entidades mercantilizadas. Por otro lado, la perspectiva planteada por Diamanti (2021) concibe la autonomía de la materia frente a su forma como resultado de su agencia inherente y capacidades animadas (3). Este enfoque dual ofrece un terreno fértil para explorar la interacción entre las actividades humanas y el entorno, abriendo nuevas vías para una comprensión más rica de los procesos ecológicos.

¿Significa esto que el marxismo tradicional no ha tenido en cuenta el medioambiente? Claro que no. Como ya se ha mencionado, existen importantes pensadores marxistas —incluso el propio Marx y Engels— que abordaron cuestiones relativas a la naturaleza, su sostenibilidad y su finitud. De hecho, la gran mayoría de críticas profundas a la insostenibilidad requieren, necesariamente, una crítica a las prácticas de consumo y extracción propias de las sociedades modernas. También, bajo mi punto de vista, es necesario ser cautos al hablar de estos temas. Obviamente, debemos criticar al capitalismo como esta entidad global que domina casi todos los aspectos de la vida en las sociedades del norte global; sin embargo, otros sistemas que han existido también han sido profundamente extractivistas, consumidores masivos de recursos y estructuralmente desiguales para la gran mayoría de la población.

No obstante, es esencial reconocer las posibles limitaciones que el materialismo histórico podría autoimponerse a la hora de abordar cuestiones ecológicas. Es decir, el dogmatismo inherente a una perspectiva exclusivamente materialista-histórica podría, de manera inadvertida, excluir aportes valiosos a su metodología crítica. Como señala Tobias Skiveren (2023), este dogmatismo metodológico profundamente arraigado corre el riesgo de desestimar enfoques alternativos como absurdos, incluso cuando comparten fundamentos similares con los marcos críticos ya establecidos (191).

Las humanidades azules

El océano, con su inmensidad y dinamismo, representa escalas espaciales y temporales que

desafían la comprensión humana. Sus ritmos, regidos por corrientes, mareas y ciclos de vida y muerte, se desarrollan en milenios, siglos o incluso en breves momentos, poniendo en cuestión el foco antropocéntrico de una escala espaciotemporal lineal. El océano es un repositorio de tiempos y espacios profundos que conserva archivos de procesos geológicos, climáticos y biológicos que han configurado la historia de la Tierra. Revela conexiones entre pasado y presente, y detalla procesos de evolución, muerte y adaptación. Esta desincronización entre los eventos masivos o minúsculos del océano y las perspectivas humanas de espacio-tiempo y ritmos vitales nos revela una urgencia vital que necesita mediaciones, intervenciones e interpretaciones que se escapen de lo puramente antropocéntrico, en el marco de una crisis que resonará en los siglos venideros respecto a la resiliencia y la salud de nuestras aguas (Doney et al. 2009).

Conceptos como el de *violencia lenta* de Rob Nixon (2011), útiles para pensar en transformaciones graduales casi imperceptibles, siguen siendo un buen punto de partida para comprender los tiempos oceánicos. Sin embargo, es necesario ir más allá: pensar a través del agua y junto a las entidades que habitan estos espacios líquidos. Las temporalidades de una lata de refresco arrojada al mar, el ciclo vital del pez payaso en la Gran Barrera de Coral, la persistencia de partículas ácidas en el agua, la presión que aumenta al descender en profundidad, el ciclo del hielo o la longevidad del celacanto no operan al mismo ritmo. Así, las temporalidades oceánicas nos invitan a reconsiderar espacio y tiempo, adoptando una perspectiva fluida y material que desborda el antropocentrismo y abre nuevas formas de entender la historia profunda del planeta.

A partir de esta premisa, han surgido diversos enfoques interdisciplinarios que buscan analizar los conflictos y crisis derivados de situar el Antropoceno —o como prefiramos denominarlo— y la emergencia ecológica y social en el centro del debate. En esta línea, durante la última década ha emergido, casi de forma subterránea, el campo de las *humanidades azules*, en relación con las humanidades ambientales y el ecocrítico-literario, aunque con identidad propia.²

Las humanidades azules comprenden el trabajo académico, periodístico y artístico que trata las relaciones humanas con el agua en todas sus formas. Aunque en algunos momentos puede parecer que algunos trabajos en el pasado han puesto el foco en los océanos solamente, las humanidades azules, como propone Steve Mentz (2024), también exploran aguas frescas, ríos, glaciares, vapor o elementos entrelazados en el agua (17). Autoras y autores como Elizabeth DeLoughrey (2017), Stefan Helmreich (2009), Melody Jue (2020) o Stacy Alaimo (2016) han puesto las aguas de nuestro planeta en el centro de su forma de analizar la teoría y las artes. Por ejemplo, Alaimo (2016) introduce el concepto de *transcorporeidad*, que resalta cómo los cuerpos humanos y no humanos están inextricablemente conectados a través de flujos materiales y químicos, incluidos los que ocurren en los ecosistemas acuáticos. Estas conexiones subrayan que la separación percibida entre la cultura humana y el mundo físico es, en gran medida, una ilusión. De hecho, como propone Alaimo, la cultura humana nunca ha estado desligada del entorno material, y reconocer esta interdependencia es fundamental para abordar los desafíos del Antropoceno.

El marco de las humanidades azules ofrece una oportunidad para repensar las fronteras disciplinarias, conectando los estudios culturales, las humanidades ambientales y las ciencias naturales. Stefan Helmreich (2009), por ejemplo, analiza cómo el estudio de los océanos puede desestabilizar categorías tradicionales de tiempo, espacio y escala al revelar procesos biológicos y geológicos que exceden la comprensión humana inmediata (132). Desde esta perspectiva, el agua no solo es un objeto de estudio, sino también un agente activo que configura prácticas culturales y modos de existencia. Este enfoque invita a los investigadores a considerar cómo las entidades más-que-humanas, como las corrientes oceánicas, los ciclos del agua o los microorganismos marinos, influyen en las narrativas humanas y no humanas.

Melody Jue (2020), por su parte, utiliza el concepto de *pensamiento inmersivo* para proponer un cambio de paradigma en la forma en que entendemos el agua. Jue argumenta que, para

comprender las dinámicas acuáticas, debemos adoptar perspectivas que consideren la experiencia sensorial y material del agua, sumergiéndonos literalmente en sus entornos para explorar sus características desde dentro. Este enfoque, aunque desafiante, permite una comprensión más rica y matizada de los ecosistemas acuáticos y su relación con las prácticas culturales.

La abstracción, por sí sola, no basta para captar la complejidad del mundo acuático. La materialidad del agua exige ser atendida. Como señala Steve Mentz (2024), la presión de una experiencia inmersiva y el diálogo constante entre cuerpos y entorno enseñan a través de la sensación, muchas veces antes que el análisis intelectual (140). Esta tensión entre conocimiento y experiencia, entre forma y sensación, define el marco emergente de las humanidades azules dentro de los estudios culturales y ambientales. Desde esta perspectiva, se ofrece una visión específica del medio acuático para comprender la emergencia ecológica, subrayando los matices de los sistemas hidrológicos y sus vínculos con otros límites planetarios, más allá de lo estrictamente terrestre (Jue 2020).

Esta orientación permite repensar las barreras disciplinares. Supera marcos antropocéntricos al reconocer la influencia de entidades más-que-humanas en nuestra comprensión del entorno. Es clave recordar algo con frecuencia olvidado: la cultura humana nunca ha estado separada del mundo físico, por más que la tecnología haya querido convencer de lo contrario. Reivindicar estas interconexiones en el Antropoceno exige nuevas formas de ver y pensar —teóricas y mediadoras— capaces de capturar una época de flujos y fuerzas incesantes (Alaimo 2016, 16).

Como indica Anna Tsing (2024), tanto humanos como más-que-humanos participan en la construcción de mundos. Estas prácticas, analizadas como marcos ontológicos en diálogo, resultan fundamentales para las humanidades azules. Las narrativas acuáticas ofrecen un terreno fértil para explorar cómo tiempo, espacio y materia interactúan más allá de nuestra percepción directa. Glaciares y ríos no son solo recursos: son actores dinámicos que configuran modos de vida, humanos y no humanos.

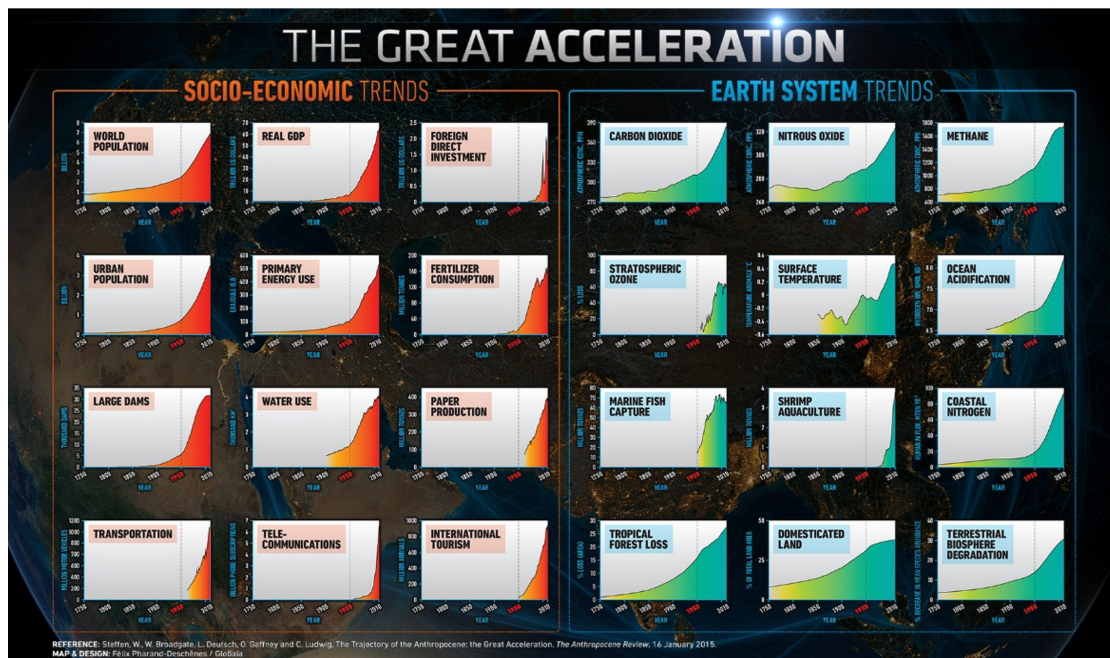
Desde esta perspectiva, las aguas del planeta se convierten en archivos vivientes de historias multiespecies. Como destaca Helmreich (2009), los océanos son *zonas de contacto* donde se cruzan temporalidades humanas y no humanas, generando encuentros que desafían nuestras nociones de agencia y escala (135). Estas interacciones invitan a los investigadores a repensar la narrativa histórica, incorporando voces más-que-humanas y reconociendo la agencia de los elementos que coexisten en medios acuáticos.

Para desenterrar las historias del agua, es imprescindible adoptar un enfoque que contemple sus propiedades únicas como medio y sujeto de estudio. Pensar con el agua implica atender no solo a sus dimensiones físicas y químicas, sino también a cómo estas configuran relaciones culturales, políticas y económicas. Las humanidades azules nos invitan a superar las métricas racionales dominantes en las discusiones sobre el cambio climático, y a adoptar una mirada que valore las conexiones afectivas y materiales entre humanos y aguas.

Como apunta DeLoughrey (2017), estas interconexiones transforman nuestra comprensión del medio acuático y abren nuevas vías para imaginar futuros sostenibles y equitativos (34). Pensar con el agua no es solo un ejercicio teórico; es también un acto de compromiso ético con el planeta y sus múltiples formas de vida.

Materialidades corrosivas: acidificación oceánica

Desde la revolución industrial, y con un punto de inflexión en la Gran Aceleración a mediados del siglo XX, el pH de los océanos y sus niveles de saturación de aragonito han caído de un 8.2 a un 8.1. Visto desde una naturaleza algorítmica, esta bajada en el pH de las aguas marinas supone un promedio de un crecimiento del 30% en la acidificación de los últimos dos siglos, lo que nos hace ir 55 millones de años atrás para poder ver un cambio así en cuanto a la acidificación oceánica se refiere (Steffen et al. 2015).



Fuente. Figura extraída de Steffen et al. (2015).

La acidificación de los océanos (AO) se manifiesta cuando el dióxido de carbono (CO_2) es absorbido por las aguas marinas a un ritmo voraz. Este encuentro entre gases y mares desata una alquimia inquietante: el CO_2 se funde con las moléculas de agua (H_2O) para engendrar ácido carbónico (H_2CO_3), que a su vez se descompone en un ion hidrógeno (H^+) y bicarbonato (HCO_3^-). La proliferación de estos iones hidrógeno erosiona el pH del agua, sumergiendo al océano en una creciente acidez (NOAA, s.f.). Estas transformaciones químicas no solo descienden el pH, sino que también agotan la concentración de iones carbonato y alteran los estados de saturación de minerales esenciales, como el carbonato de calcio, cemento de conchas y esqueletos de innumerables criaturas marinas (NOAA, s.f.). Allí donde antes reinaba la abundancia, ahora se extiende la escasez, amenazando la arquitectura biológica de ecosistemas enteros.

Y, sin embargo, los océanos ácidos permanecen en la penumbra de nuestra percepción, revelándose únicamente a través de mediaciones. Los cuerpos, para sentir esta química oculta, deben entregarse al abrazo del agua durante un tiempo

prolongado. A diferencia del fulgor agónico del blanqueamiento de corales o la materialidad tangible de los desechos humanos flotando a la deriva, la AO carece de espectacularidad visible y desafía nuestra capacidad de conceptualizarla como un acontecimiento singular (Hayes 2021, 3). La acidez del mar actúa como una fuerza espectral: lenta, callada, menos visible que amenazas como el calentamiento del agua, la minería del lecho oceánico o el arrastre masivo. En esta acidez silenciosa, los cuerpos se disuelven, se debilitan y se transforman en paisajes inquietantes y ajenos. Percibir este fenómeno requeriría años sumergidos en agua marina, ya que ni la vista ni el gusto humano captan el aumento de partículas ácidas de forma inmediata.

Comprender fenómenos como la acidificación oceánica exige una mediación que los traduzca a una escala perceptible para los sentidos humanos. Este compromiso con la transformación requiere superar los límites del conocimiento antropocéntrico y promover vínculos más-que-humanos. Solo así es posible reconocer cómo el agua marina se entrelaza con diversas formas de vida.

Aquí, enfoques como el nuevo materialismo ofrecen herramientas útiles. Las esculturas submarinas (DeLoughrey 2017) o las interacciones entre medios visuales y aguas ácidas (Batalla 2023) actúan como mediaciones clave. No obstante, en el capitalismo contemporáneo, los fenómenos se analizan desde parámetros objetivos y cuantificables, lo que limita la comprensión a aquello que encaja dentro de la razón instrumental. Este marco margina lo que escapa a la lógica de la calculabilidad.

Aunque la acidificación oceánica puede medirse científicamente, resulta difícil generar discursos que aborden su impacto más-que-humano desde esta racionalidad dominante (Batalla 2023). Aceptar la magnitud de estas transformaciones exige un cambio hacia discursos multiobjetivo y multiespecie, que reconozcan agencias no humanas y relaciones más allá de las métricas convencionales del control.

En este marco, los océanos dejan de ser simples telones de fondo. Se revelan como agentes activos, marcados por la contaminación humana, el aumento de acidez y las complejas ontologías que surgen entre cuerpos humanos y más-que-humanos. Estas condiciones reconfiguran nuestras imaginaciones oceánicas, obligándonos a repensar la existencia y a desafiar certezas heredadas.

Pensar ecológicamente en este contexto implica que el cuerpo pensante dialogue con las materialidades que lo rodean. De ese encuentro surgen relaciones excepcionales entre cuerpo y entorno, especialmente en esta era de transformaciones profundas.

Siguiendo a Santiago Zabala (2017), entender una emergencia requiere formar parte de ella. Las emergencias deben tener forma, símbolos y agencia. Así, cuando hablamos de acidificación oceánica, también hablamos de *materialidades corrosivas*. Estas funcionan como herramientas conceptuales que exploran dimensiones físicas y simbólicas de procesos como la acidez marina. No solo disuelven materiales, sino que revelan relaciones ocultas entre agentes humanos y no humanos.

Desde esta óptica, las *materialidades corrosivas* permiten analizar cómo la disolución y transformación reconfiguran las relaciones entre

materia, energía y significado. No se limitan a denunciar la crisis ecológica: la piensan desde dentro. La acidificación de los océanos no solo daña los ecosistemas marinos, sino que altera también sistemas simbólicos y económicos. De este modo, se desafían las narrativas antropocéntricas y se reconoce la agencia de entidades más-que-humanas. En este marco, cabe preguntarse —como lo hace Serpil Oppermann (2019)— qué ocurriría si existieran senderos narrativos a través de los cuales los organismos marinos pudieran expresarse en patrones contingentes de creatividad. Tal especulación encuentra fundamento en las materialidades corrosivas, cuya agencia no solo erosiona estructuras físicas, sino que inscribe trazos narrativos que reconfiguran el modo en que entendemos la producción de sentido ecológico. Así, el ecocrítica material, tal como lo proponen Iovino y Oppermann (2014), abre un campo donde la creatividad no es exclusivamente humana, sino una fuerza distribuida entre cuerpos, procesos y paisajes en transformación.

El análisis de las *materialidades corrosivas* exige una lente que sea simultáneamente cultural, política, ontológica y estética. Culturalmente, estos procesos nos invitan a reflexionar sobre cómo las prácticas humanas han contribuido a la degradación de los ecosistemas, pero también cómo estas prácticas están siendo transformadas por los mismos procesos corrosivos. Políticaicamente, las materialidades corrosivas exponen las desigualdades estructurales que perpetúan la explotación de recursos naturales y amplifican los efectos del cambio climático en comunidades vulnerables. Por ejemplo, las economías extractivistas que dependen de la explotación intensiva de recursos son particularmente sensibles a los efectos corrosivos de la acidificación, que amenaza tanto su sostenibilidad como su legitimidad. Del mismo modo, uno puede ver los gráficos del declive de saturación de aragonito en el mundo y crear cartografías históricas y extractivistas que nos dan información sobre las dinámicas nocivas y necróticas que han formado parte desde el colonialismo, la revolución industrial y, sobre todo, a partir de la Gran Aceleración.

Desde una perspectiva ontológica, estas materialidades plantean preguntas fundamentales

sobre los medios acuáticos y sobre la existencia e interacción entre agentes humanos y más-que-humanos. Como señala Jane Bennett (2010), reconocer la agencia de la materia nos obliga a repensar la relación entre sujeto y objeto. La materia no es pasiva, sino activa y transformadora (23). En este sentido, las materialidades corrosivas actúan como un prisma desde el cual podemos observar las interacciones dinámicas entre diversas formas de vida y su entorno material.

Desde esta perspectiva, como menciona Bruno Latour (2017), el Antropoceno disuelve los límites entre cultura y naturaleza. El sublime deja de ser una experiencia de asombro reverencial ante una naturaleza externa y superior —como planteaba Kant—, y se convierte en una vivencia marcada por la alienación y la pérdida. La naturaleza ya no es un *otro* distante, sino un agente afectado y afectante dentro de un sistema ecológico compartido. Este giro nos invita a pensar en una estética de la corrosión que reconoce la degradación y el desequilibrio como experiencias existenciales compartidas. El sublime deja de estar ligado exclusivamente a lo majestuoso e inalcanzable para incluir lo desgarrador y lo disruptivo. En este marco, todos los seres estamos conectados por las aguas del planeta y nos convertimos en cuerpos inherentemente acidificados: reflejo directo de la interdependencia ecológica y de las consecuencias tangibles de nuestras acciones colectivas.

La degradación física que genera la acidificación no solo afecta a las estructuras materiales, sino que también revela relaciones ontológicas entre entidades vivas y no vivas. Este fenómeno plantea preguntas fundamentales sobre cómo entendemos la agencia en un mundo donde los procesos químicos como la corrosión actúan de manera autónoma y significativa. Así, la corrosión no solo destruye; también genera nuevos paisajes, nuevas formas de vida y nuevas maneras de imaginar las relaciones interconectadas en el Antropoceno. Es precisamente aquí donde podemos reconfigurar las historias y narrativas que emergen de esta crisis ecológica.

La corrosión, pues, se convierte en una lente metafórica y literal a la vez. En otras palabras, del mismo modo que las partículas de ácido

degradan elementos físicos como moluscos o arrecifes de coral, también corroen los marcos epistemológicos que separan a los agentes humanos y los más-que-humanos. En el ámbito cultural, la corrosión también funciona como una metáfora poderosa para cuestionar las narrativas dominantes sobre el progreso y el control humano sobre la naturaleza.

La Acidificación Oceánica, en este sentido, puede entenderse como un fenómeno de lo sublime que nos conecta y nos desciende al océano. Las estructuras carbónicas se degradan, evocando ese sublime kantiano cuando estas son mediadas vía elementos que nos ayudan a entenderlas (*time-lapse*, cámara rápida, fotografía, escultura, etc), volviéndose experiencias viscerales que transmutan la razón y lo invisible en emoción y tangible. Estas mediaciones nos ayudan a romper con el hecho de que la emergencia ecológica actual es también una crisis de la imaginación y de la cultura, como mencionamos anteriormente. Como propone Amitav Ghosh (2016), eventos como el cambio climático, la extinción masiva de especies o sequías recurrentes son considerados *impensables* por la cultura, pues no encajan con los marcos narrativos lineales y realistas que la misma cultura sostiene. Esto, por consiguiente, refleja una incapacidad cultural para imaginar fenómenos como, en este caso, la acidificación oceánica, desafían las normas de la experiencia cotidiana. Es por esto que las dichas mediaciones, con sus límites, nos pueden ayudar a crear materiales que nos acerquen a poder reconfigurar estas narrativas e historias desde un punto de vista que a) se adhiera a la búsqueda del sublime kantiano capaz de movilizar nuestro interior; b) hacer que la ciencia factual sea comprensible para todo el mundo; c) romper con los dogmas culturales establecidos en la búsqueda perpetua del mantra de la modernidad inalcanzable con un concepto de progreso maleable y cambiante que nos ha llevado a este cataclismo ecológico con pocas luces al final del túnel.

Al igual que el ácido transforma los materiales físicos, la corrosión simbólica desafía las estructuras narrativas que perpetúan una visión extractivista del mundo. Este proceso invita a imaginar nuevas historias que integren la vulnerabilidad y la interdependencia como

elementos centrales de nuestra relación con el planeta. Como señala Melody Jue (2020), pensar con el agua y sus transformaciones químicas nos permite desarrollar un enfoque más fluido y adaptativo para abordar los desafíos ecológicos contemporáneos (88). Pensar con el ácido implica adoptar una perspectiva que contemple tanto los procesos materiales como sus resonancias simbólicas. Este enfoque nos invita a reimaginar nuestra relación con el mundo natural desde las propiedades del ácido y los procesos que activa en medios acuosos. Incluso más allá de una comprensión estrictamente empírica, la degradación y la transformación se revelan también como oportunidades para el cambio y la regeneración. La acidificación oceánica y la corrosión muestran que la interconexión entre humanos y más-que-humanos no es solo un hecho biológico, sino también un desafío ético, estético y político que exige atención inmediata.

Hidro-realismo: Un marco para la crisis ecocultural de los océanos

Lynn Badia, Marija Cetinic y Jeff Diamanti (2020) proponen el concepto de realismo climático como un marco interpretativo que, desde los estudios culturales, permite ir más allá de la dicotomía entre negacionismo climático y catastrofismo alarmante. Esta perspectiva busca conectar con las realidades materiales y discursivas de la crisis climática desde un ángulo más productivo. El realismo climático nos ayuda a comprender los vínculos entre agentes humanos y más-que-humanos, entre lo cultural y lo ecológico, al tiempo que plantea una crítica a los límites de las narrativas antropocéntricas en torno a dicha crisis.

La propuesta de Badia, Cetinic y Diamanti reconoce las transformaciones físicas y materiales derivadas del cambio climático —como la subida del nivel del mar o la escasez de recursos básicos— como realidades fundacionales que moldean vidas y muertes de humanos y más-que-humanos por igual. Este reconocimiento exige repensar las formas culturales de narrar, ya que los modos tradicionales a menudo no logran

capturar las temporalidades complejas ni la escala de los problemas. Por eso, el realismo climático tiende a integrar agencias más-que-humanas, favoreciendo enfoques interdisciplinarios. En suma, ofrece un marco sólido y especulativo para aproximarnos a la crisis climática y reconfigurar las historias emergentes de este entramado humano y no humano de forma dinámica.

Por otra parte, el hidro-realismo aparece, no como una crítica al uso, sino como una extensión del realismo climático. Aunque el concepto de realismo climático resulta muy valioso a la hora de analizar el cambio climático desde los estudios culturales, puede quedarse corto al reducir todas las emergencias actuales exclusivamente al cambio climático. Este marco tiende a centrarse en fenómenos climáticos evidentes, como el calentamiento global, mientras deja de lado la interconexión más amplia con otros límites planetarios fundamentales que sostienen la estabilidad de la Tierra. De los nueve límites planetarios identificados que sostienen la estabilidad de la Tierra, seis ya han sido superados, acercándonos a puntos de no retorno (Richardson et al. 2023).³ Si bien es cierto que todas las crisis humanitarias pasan por el clima en el momento en el que la humanidad y sus acciones han afectado la atmósfera global, rompiendo la barrera entre naturaleza y cultura —si es que existió alguna vez— como propuesta de la Ilustración y el racionalismo europeo, uno puede ser más analítico y situar estos conocimientos de forma más profunda. Esto subraya la necesidad de integrar en el análisis no solo el cambio climático, sino también los efectos combinados de múltiples factores antropogénicos en la crisis planetaria.

En este sentido, la perspectiva del realismo climático corre el riesgo de simplificar las complejidades de las crisis planetarias al enfocarse únicamente en el cambio climático, sin explorar cómo otros procesos, como la acidificación oceánica, la pérdida de biodiversidad o la disrupción de los ciclos de nitrógeno y fósforo, se relacionan entre sí como límites interdependientes. Estos límites, como lo señalan Rockström et al. (2009), funcionan como sistemas interconectados: un cambio en uno puede desestabilizar a los demás. Por ejemplo, la acidificación oceánica no solo está relacionada con el calentamiento global,

sino también con prácticas antropocéntricas específicas como la sobrepesca o la contaminación por plásticos, que alteran los ecosistemas marinos de forma directa. Al reconocer estas conexiones, el hidro-realismo propone un marco más inclusivo, que abarca tanto las dimensiones climáticas como las no climáticas de las emergencias actuales.

Este comentario busca enfatizar la urgencia de ampliar los marcos discursivos más allá de un enfoque exclusivamente centrado en el *clima* como categoría aislada. La crisis ecológica que enfrentamos no puede desvincularse de los múltiples límites planetarios interconectados, donde la desestabilización de los océanos representa un caso paradigmático. Esta no responde únicamente al aumento de las temperaturas superficiales, sino que incluye procesos sinérgicos como la acidificación, la desoxigenación, la sobrepesca y la contaminación, todos ellos actuando como fuerzas coalescentes que erosionan de manera sistemática la resiliencia de los ecosistemas acuáticos. Como determina Aina Vidal-Pérez (2024), es crucial ir más allá de la división entre *humano* y *naturaleza* para poder entender como estos espacios que se escapan de la mira terrestre del ser humano también se convierten en espacios en los que se efectúan actividades fuera de la jurisdicción o totalmente ecocidas que serían impensables en la tierra (187).

Estas dinámicas no son contingencias abstractas, sino el resultado directo de formas históricas y desiguales de organización social, económica y política. Como señala Wagner (2024), la trayectoria de la modernidad, intensificada por la Gran Aceleración y los desplazamientos materiales globales, ha permitido a ciertas regiones privilegiadas mantener la ilusión de una Tierra infinita y explotable, sostenida por regímenes de extracción y explotación capitalista que consolidan las desigualdades ecológicas.

El hidro-realismo, consecuentemente, propone una reconfiguración de estas ideas: percibir la emergencia ecológica a través de la lente elemental del agua, poniendo énfasis en la materialidad y la relacionalidad central que existe en los lazos entre agentes humanos y más-que-humanos en el planeta. El agua es el tejido que conecta los sistemas de la Tierra a través de los océanos, ríos,

lagos y la atmósfera, sosteniendo los lazos de vida y muerte. De hecho, no es descabellado pensar que, en el momento que los seres humanos somos 70% agua, por ejemplo, formamos parte del ciclo del agua que surge de la atmósfera y los océanos, generando un pensamiento holístico en cuanto a las aguas planetarias se refiere. Cuando adoptamos una *lente acuática*, el hidro-realismo no solo nos demuestra la importancia del agua en la estabilidad ecológica, sino que también nos señala la agencia de los sistemas acuáticos, las grandes corrientes oceánicas y los ecosistemas que se entrelazan como participantes activos a la hora de pensar, especular, formar y construir futuros planetarios desde un punto de vista que se escape de los intereses antropocéntricos y que ponga en el centro formas de entender espacio, tiempo, relacionalidad y coexistencia desde esta lente acuática.

En este contexto, el hidro-realismo emerge como una propuesta crítica dentro de los estudios culturales que busca recentrar el análisis ecológico en el agua como una entidad activa, relacional y políticamente significativa. No se trata solo de reconocer la agencia vital de la materia —como han planteado autoras como Alaimo (2016), Barad (2007), Bennett (2010), Haraway (2008) y Helmreich (2009)— sino también de incorporar las condiciones históricas y estructurales que han permitido la configuración de un sistema tóxico y necrótico. Desde esta perspectiva, el agua no es únicamente una sustancia biogeoquímica: es también un vector de injusticia ambiental. Las comunidades que menos han contribuido a esta situación son, sin embargo, las primeras en sufrir sus consecuencias, revelando un mapa de vulnerabilidad profundamente marcado por el legado colonial, racial y de clase. El hidro-realismo, al entrecruzar los nuevos materialismos con una sensibilidad hacia el materialismo histórico, ofrece un marco para pensar cómo las propiedades químicas, físicas y ecológicas del agua median las condiciones de vida y muerte de los agentes humanos y más-que-humanos en un planeta atravesado por el colapso ambiental.

En un mundo en el que ciertos eventos nos pueden dejar sin saber muy bien cómo actuar, en una sensación de desorientación constante, la conciencia ecológica nos ayuda a observar

el mundo desde un prisma en el que todo es relevante para todos los seres, generando inter-conexiones entre los seres vivos y no-vivos, al igual que analizando la emergencia actual desde un prisma materialista crítico.

El hidro-realismo insiste, en esta línea, en que cualquier análisis significativo de la crisis ecológica debe considerar las particularidades materiales y dinámicas de los elementos que la constituyen. En lugar de subsumir todas las problemáticas bajo una lógica climática totalizante, propone atender a las especificidades del agua y sus relaciones con otros actores y procesos. Esta atención situada permite reconfigurar el discurso ecológico, desplazando el foco hacia una mirada interdisciplinar que atraviesa las ciencias, las humanidades y las artes, y que apuesta por una sensibilidad crítica no antropocéntrica. Desde este enfoque, la imaginación azul se plantea como una herramienta especulativa y creativa para visualizar otras formas de habitar, narrar y sentir el mundo acuático. Esta imaginación no solo revela nuevas formas de conexión entre humanos y más-que-humanos, sino que también ilumina las dimensiones culturales, estéticas y afectivas de los medios oceánicos. En lugar de concebir el océano únicamente como recurso o víctima, el hidro-realismo nos invita a reconocerlo como un agente narrativo, un interlocutor que modela nuestras historias y prácticas simbólicas, y que nos impulsa para articular una ecología cultural que entrelace ciencia y especulación crítica.

Conclusión: Descompresión

Cuando volví a la superficie en Cahuita, la imagen de ese cementerio bajo el agua, con pequeños oasis de vida cada vez más degradados e invisibles para la mirada terrestre, permaneció conmigo como algo más que una postal: como un recordatorio visceral de nuestras conexiones rotas. El arrecife no es solo un ecosistema: es archivo, mediación, conversación entre flujos, especies y tiempos en constante entrelazamiento. Pensar con el agua, o a través del agua, emerge así no como un simple gesto poético, sino como una necesidad cultural, política y epistemológica.

Meses después, al intentar traducir esta experiencia en palabras, comprendí que quizás no todo puede ni debe ser traducido de forma lineal. Tal vez necesitamos otras formas de saber y contar. El agua, con su materialidad corrosiva y su potencia simbólica, nos empuja a imaginar nuevos lenguajes, nuevos marcos de sentido y nuevas alianzas. Este texto, por tanto, ha propuesto pensar con el agua no solo como medio natural, sino como método de conocimiento y como vehículo para una crítica cultural radical ante la crisis ecológica.

La materialidad del mar suele verse eclipsada por sus construcciones discursivas, influenciadas por interpretaciones políticas y metáforas que dificultan el desarrollo de nuevos marcos de conocimiento marino. Equilibrar la atención entre la existencia material del océano y sus representaciones simbólicas representa un desafío crucial para comprender y conceptualizar los entornos acuáticos. En este contexto, como propone Serpil Oppermann (2019), emerge una ética caracterizada por la negación de reglas fijas y por la importancia de responder de manera adecuada a los enredos éticos con agentes no humanos, que van desde microorganismos hasta fuerzas geológicas. Las humanidades azules promueven un vínculo más profundo con los mares narrados y sus agencias, impulsando un desplazamiento desde perspectivas antropocéntricas hacia una inmersión ética más inclusiva y sensible, que reconoce la compleja interdependencia entre humanos y más-que-humanos en los ecosistemas acuáticos. Esto nos puede incluso acercar a lo que Oppermann (2024) denomina una *poética científica del agua*, una propuesta metodológica que combina investigación científica con un compromiso creativo hacia las ontologías oceánicas, donde lenguajes no humanos, expresiones creativas y narrativas propias moldean de manera significativa los mundos de vida acuáticos, similares a las que encontramos en este artículo. Esta poética nos permite leer a entidades y agencias acuáticas, incluso entidades narrativas activas, participantes de la creatividad semiótica colectiva de la vida.

Desde esta perspectiva, el concepto de *hidro-realismo* se plantea no como una simple metáfora líquida, sino como una herramienta

crítica para repensar nuestras relaciones epistémicas, políticas y afectivas con el entorno. El hidro-realismo apunta a una sensibilidad metodológica que pone en el centro las materialidades inestables, los tiempos dislocados, las memorias sumergidas y las agencias más-que-humanas. Pensar en clave hidro-realista implica asumir que el conocimiento no siempre fluye de forma ordenada o progresiva, y que las narrativas lineales, propias de cierta racionalidad occidental, resultan insuficientes para comprender la complejidad ecológica actual.

Este enfoque problematiza la centralidad del *Anthropos* como sujeto epistémico y propone modos de percepción y análisis que surgen desde la inmersión, la porosidad, la disolución de límites entre sujeto y medio. En ese sentido, el hidro-realismo no solo describe realidades acuáticas, sino que participa activamente en su producción simbólica y política: imagina, interpela y co-crea otros marcos posibles de relación con el mundo más-que-humano. Su fuerza radica en que no aspira a dominar el entorno, sino a disolverse en él, abrirse a su multiplicidad, y trabajar desde la incertidumbre y la interdependencia.

En este marco, las humanidades —y particularmente las *humanidades azules*— juegan un papel decisivo. No se limitan a documentar o interpretar pasivamente los procesos ecológicos, sino que se convierten en espacios de producción de sentido, de memoria y de imaginación crítica. Las humanidades azules nos enseñan que los mares, los ríos y los arrecifes no son solo objetos de estudio, sino también sujetos de relación, agentes narrativos y espacios vivos de interconexión. Su enfoque permite articular historias sumergidas, voces silenciadas, imaginarios alternativos y posibilidades de futuro que las ciencias factuales, por sus propias limitaciones metodológicas, suelen excluir o subestimar.

En tiempos de emergencia ecológica y crisis cultural, urge una praxis interdisciplinar que no jerarquice los saberes, sino que los entrelace. El hidro-realismo se propone, así como un punto de partida para esa praxis: una invitación a disolver las fronteras rígidas entre lo científico y lo poético, entre lo empírico y lo afectivo, entre lo humano y lo más-que-humano. Solo desde esa disolución puede surgir una ética del cuidado

situada, capaz de imaginar formas de coexistencia que no reproduzcan los marcos extractivistas y coloniales que nos han traído hasta aquí.

En última instancia, esta propuesta nos invita a reconfigurar nuestras narrativas y nuestras formas de existencia a partir de una fragilidad compartida. Pensar en clave acuática nos devuelve a una pregunta urgente: ¿qué formas de vida, de conocimiento y de cuidado pueden emerger cuando dejamos de situarnos en el centro del relato? En ese gesto, las humanidades no son un complemento de las ciencias, sino un espacio activo de intervención y creación de futuros posibles.

Notas

1. El materialismo histórico, proveniente de Karl Marx y Friedrich Engels, es una metodología que analiza la historia humana y las estructuras sociales a través de las relaciones económicas y materiales, con el objetivo de entender la realidad social para superar la explotación capitalista. Se centra en cómo los modos de producción determinan las relaciones sociales y culturales. Para el materialismo histórico, la base económica condiciona las ideas, la política y la cultura. Por otro lado, la teoría crítica, iniciada por la Escuela de Frankfurt, busca ampliar el análisis marxista al incluir dimensiones culturales, ideológicas y subjetivas en la comprensión de la sociedad moderna. Si bien comparte con el materialismo histórico una perspectiva emancipadora y el análisis dialéctico del capitalismo como estructura social y en la relación entre materia y economía, la teoría crítica pone énfasis en el papel de la cultura y la industria cultural en la perpetuación de las relaciones de poder. La teoría crítica subraya cómo las ideas y los sistemas simbólicos también contribuyen a la dominación. Entonces, mientras el materialismo histórico prioriza las estructuras económicas como eje explicativo, la teoría crítica amplía este marco para abordar cómo las dinámicas culturales y psicológicas refuerzan o cuestionan las relaciones de poder en las sociedades contemporáneas. Es por esto que en este texto se alude a ambas, pues se entrelazan entre sí ya que, en cierto modo, el materialismo histórico es la base de la teoría crítica marxista.

2. Las humanidades ambientales son un campo multidisciplinar que aborda cuestiones de corte ecológico y ambiental desde perspectivas culturales, políticas, éticas y filosóficas. Por otra parte, el ecocrítica literario es un enfoque dentro de la literatura comparada y los estudios literarios que busca analizar cómo textos representan la naturaleza de forma directa o indirecta. Esta última disciplina, aunque más antigua, forma parte del gran abanico de las humanidades ambientales.
3. Los límites planetarios son el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, los ciclos del nitrógeno y el fósforo, cambios en el uso del suelo, la acidificación oceánica, la degradación de la capa de ozono, el uso de agua dulce, la contaminación química y causada por nuevas sustancias, y la carga de aerosoles en la atmósfera. (Rockström et al. 2009)

Referencias

- Adorno, Theodore W. 1970 (ed. 2024). *Teoría Estética* (Trad. Jorge Navarro). Tres Cantos: Akal.
- Alaimo, Stacy. 2016. *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Badia, Lynn, Marija Cetinić, y Jeff Diamanti. 2020. *Climate Realism: The Aesthetics of Weather and the Atmosphere in the Anthropocene*. Londres: Routledge.
- Bailey-Charteris, Bronwyn. 2024. *The Hydrocene: Eco-Aesthetics in the Age of Water*. London: Routledge.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Batalla, Oriol. 2023. «Ocean acidification as a hyperobject: Mediating acidic milieus in the anthropocene». *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* 14, no. 1: 136-153. DOI: <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2023.14.1.4326>.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- DeLoughrey, Elizabeth. 2017. «Submarine futures of the anthropocene». *ACLA Forum: Oceanic Routes, Comparative Literature* 69, no. 1: 32-44. DOI: <https://doi.org/10.1215/00104124-3794589>.
- Diamanti, Jeff. 2021. *Climate and Capital in the Age of Petroleum: Locating Terminal Landscapes*. London: Bloomsbury.
- Doney, Scott C., Victoria J. Fabry, Richard A. Feely y Joan A. Kleypas. 2009. «Ocean Acidification: The Other CO₂ Problem». *Annual Review of Marine Science* 1: 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.marine.010908.163834>.
- Ghosh, Amitav. 2016. *The Great Derangement*. Chicago: Chicago University Press.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1991. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. New York: Routledge.
- Hayes, Megan. 2021. «Body/Litmus». *Oceans as Archives*. <https://www.oceansasarchives.org/5-july-panels/project-two-gsbx2>.
- Helmreich, Stefan. 2009. *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Berkeley: University of California Press.
- Iovino, Serenella, Oppermann, Serpil. 2014. *Material Ecocriticism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jue, Melody. 2020. *Wild Blue Media: Thinking Through Seawater*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2021. «The media of seaweeds: Between kelp forest and archive». In: Jue M and Ruiz R (eds.) *Saturation: An Elemental Politics*, 185-204. Durham: Duke University Press.
- Latour, Bruno. 2017. *Down To Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Lukács, György. 1954. *El Asalto a la Razón: La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Malm, Andreas. 2017. *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*. London: Verso Books.
- Mentz, Steve. 2024. *An Introduction to the Blue Humanities*. London: Routledge.
- Moore, Jason W., Patel, Raj (2017) *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature and the Future of the Planet*. London: Verso Books.
- Neimanis, Astrida. 2017. «Water and knowledge». In: Wong R and Christian D (eds.) *Downstream: Reimagining Water*, 51-68. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- NOAA PMEL Carbon Program. 2017. «What is ocean acidification?». NOAA.

- <https://www.pmel.noaa.gov/co2/story/What+is+Ocean+Acidification%3F>.
- Oppermann, Serpil. 2024. «Reading storied corals with the scientific poetics of water». *Configurations* 32, no. 3: 281-303. DOI: <https://doi.org/10.1353/con.2024.a932026>.
- _____. 2019. «Storied seas and living metaphors in the blue humanities». *Configurations* 27, no. 4: 443-461. DOI: <https://doi.org/10.1353/con.2019.0030>.
- Richardson, Katherine, Will Steffen, Wolfgang Lucht, Jorgen Bendtsen, y otros. 2023. «Earth Beyond Six of Nine Planetary Boundaries». *Science Advances* 9, no. 37. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>.
- Rockström, Johan, Will Steffen, Kevin Noone, Åsa Persson, et al. 2009. «Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity». *Ecology and Society* 14, no. 2: Art. 32. <https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>.
- Rosa, Hartmut, Christoph Henning, y Arthur Bueno. 2021. *Critical Theory and New Materialisms*. London: Routledge.
- Saito, Kohei. 2017. *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.
- Skiveren, Tobias. 2023. «New materialism and the eco-marxist challenge». *Environmental Humanities* 15, no. 2: 181-194. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-10422355>.
- Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, y Cornelia Ludwig. 2015. «The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration». *The Anthropocene Review* 2, no. 1: 81-98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>.
- Tsing, Anna. 2024. A multispecies ontological turn? In Franklin, A. (ed.) *The Routledge International Handbook of More-Than-Human Studies*, 116-128. London: Routledge.
- Vidal-Pérez, Aina. 2024. «Blue Humanities». In: Tan, C. and Serdar-Altaç, I. (eds.) *Eco-Concepts: Critical Reflections in Emerging Ecocritical Theory and Ecological Thought*, 181-190. London: Lexington Books.
- Wagner, Peter. 2024. *Carbon Societies: The Social Logic of Fossil Fuels*. London: Polity Press.
- Zabala, Santiago. 2017. *Why Only Art Can Save Us: Aesthetics and the Absence of Emergency*. New York: Columbia University Press.
- Oriol Batalla** (oriolbatalla.95@gmail.com) es doctorando en Teoría Social y Cultural en el Centro de Estudio sobre Política, Cultura y Sociedad (CECUPS) de la Universidad de Barcelona, bajo la supervisión del Dr. Peter Wagner. Se formó en Análisis Cultural y Humanidades Ambientales en la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad Estatal de San Diego y la Universidad de Ámsterdam. Su investigación se centra en el concepto de Necroceno como era de la extinción impulsada por las dinámicas capitalistas, explorando estas tras la Gran Aceleración y el cruce entre materialismo histórico y nuevos materialismos frente a la emergencia ecológica, con especial atención a las formas de existencia más-que-humanas y las narrativas que generan. Ha ejercido como docente en secundaria y como profesor en los departamentos de Inglés (Universidad Rovira y Virgili) y Comunicación (Universidad Pompeu Fabra). Sus trabajos han sido publicados en editoriales como Columbia University Press, y en revistas como *Matter*, *Ecozon@*, *CES e-cadernos* o *Indialogs*. Coordina el ciclo de seminarios «Approaches to the Ecological Emergency» junto con Peter Wagner y Anna Clot-Garrell, y coedita junto con Clot-Garrell una edición especial *Social Science Information* bajo el mismo nombre. En 2024 fue investigador visitante en la Universidad de Costa Rica. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7555-1734>.

Recibido: 26 de marzo, 2025.

Aprobado: 21 de mayo, 2025.

Federico Frontán Núñez

Nihilismo y tragedia absoluta en la edad postsecular. Contribuciones desde la teología de la liberación

Resumen: *Los avances de sectores neoconservadores en Occidente muestran que nos hallamos en una era postsecular. La derecha utópica logró su ascenso político gracias a su capacidad de movilizar algunos de los mitos más antiguos. Por lo tanto, es de suma importancia considerar los vínculos de la tragedia con los sistemas filosóficos que le dan sentido. A partir de relacionar nihilismo, tragedia y utopía en la tradición occidental, este artículo propone valorar el «potencial de razón» que tiene la teoría de la tragedia en Occidente. Se analiza el tema desde la perspectiva de la teología latinoamericana de la liberación.*

Palabras clave: *Nihilismo, Tragedia absoluta, Franz Hinkelammert, Teología de la liberación, Antropofanía.*

Abstract: *The advances of neoconservative sectors in the West show that we are in a post-secular era. The utopian right achieved its political rise thanks to its ability to mobilize some of the oldest myths. Therefore, it is of utmost importance to consider the links between tragedy and the philosophical systems that give it meaning. By relating nihilism, tragedy and utopia in the Western tradition, this article proposes to value the «potential for reason» that the theory of tragedy has in the West. We are interested in the perspective of Latin American liberation theology.*

Keywords: *Nihilism, Absolute tragedy, Franz Hinkelammert, Theology of liberation, Anthropophany*

Introducción

Durante el siglo XX, la utopía con pretensión de emancipación universal estuvo localizada en proyectos políticos de izquierda. Con la desaparición del comunismo, el utopismo encontró lugar en lo que John Gray (2017) llama «derecha utópica». El proceso que lleva del neoliberalismo al proyecto utópico de los neoconservadores no puede entenderse sin considerar la religiosidad que inspira a esos movimientos.

Vivimos en la era postsecular. Actualmente, son ciertas versiones de la religión y concepciones míticas las que están ocupando el lugar de la fe secular. Si se intentara una definición de la civilización occidental contemporánea, esta tendría que hacer énfasis en el papel central del pensamiento milenarista (es legado cristiano y su creencia fundamental es que el reino nuevo esta próximo). El componente religioso es lo que caracteriza a los neoconservadores, que, en su síntesis de fe apocalíptica y fe en el progreso humano, han logrado movilizar cierto entusiasmo apocalíptico. El adjetivo apocalíptico, según su raíz griega, significa *desvelar* o *dar a conocer*, pero en lenguaje común, la palabra refiere



a algún suceso catastrófico. Por fe apocalíptica entendemos un marco de interpretación de los cataclismos del mundo. Como una narración humana, donde la catástrofe se relaciona con redención. No hay que temer al fin del mundo, porque por ese fin se creará un mundo nuevo en el que los elegidos de Dios tendrán su paraíso.

El neoliberalismo, como teoría económica y filosofía política conservadora, tiene corrientes diversas en su interior, pero todas coinciden en que la condición más importante para la libertad individual es el libre mercado. Los neoconservadores que irrumpen en los últimos años cuestionan la eficacia del libre mercado expandiéndose por el mundo mediante un proceso pacífico. No creen en las soluciones que traería el Estado mínimo y su neutralidad, por el contrario, entienden que el Estado debe comprometerse mediante su aparato coercitivo en promover la que consideren buena vida (que implica también fomentar la religión). John Gray dice:

[...] los neoconservadores se han distinguido por su optimismo beligerante, que los conecta con una poderosa corriente utópica del pensamiento de la ilustración y con la fe fundamentalista cristiana en la posibilidad de derrotar al mal. En Estados Unidos, la derecha utópica ha sido capaz de sacar provecho tanto de las tradiciones religiosas que esperan una catástrofe inminente como de las esperanzas laicas de un progreso continuado. (2017, 56-57)

Frente a este panorama, nuestra tarea es reflexionar la evidente incidencia de la religión en la actualidad. Ese trabajo se hace desde una teoría o posicionamiento crítico que tiene pretensión de comprender para transformar la realidad. Ese lugar epistémico lo encontramos en la teología latinoamericana de la liberación y desde ahí reflexionamos sobre los desafíos de la realidad política contemporánea en relación con la actualidad del nihilismo y del pensamiento trágico-religioso. La situación presente, bien puede ser descrita como una expresión de la tragedia, que ya no es griega y se ha globalizado.

Partimos de asumir que la realidad no se reduce a lo que existe, sino que, desde la teoría crítica, la realidad es un campo de posibilidades

donde es posible superar el estado actual de las cosas. De este modo, en nuestro enfoque nos comprometemos con la teoría de la tragedia que permite pensar las transformaciones o acontecimientos de modo dialéctico y razonable. Nos interesa la tragedia desde el sentido político, pensando en el momento histórico actual, donde se agudizan la crisis de valores, sentido y deseo, propia del nihilismo.

Aristóteles, en su teoría de la tragedia o en la *Política*, piensa desde un inevitable y necesario lugar antropocéntrico. Lugar que va a ser determinante para la teología latinoamericana de la liberación a partir de los años sesenta del siglo pasado. «Pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios» (*Política* 1253a14). El objetivo de este trabajo es explorar el potencial crítico humanizador de la Teología latinoamericana de la liberación (reconociendo que tiene como eje un proyecto de transformación radical de la espiritualidad humana). Interesa su relación con la tragedia griega, las diferencias entre autores como Aristóteles y Nietzsche y su recepción en la teología latinoamericana de la liberación según los desarrollos de Franz Hinkelammert. Se busca identificar desarrollos teóricos que piensen fuera del marco político (humano) y proponen desplazamientos hacia posturas brutas o divinas.

Atenas y Jerusalén

Actualmente, Occidente se identifica, cínicamente, como la cultura de la democracia liberal y los derechos humanos. Con ello se da a entender que las experiencias totalitarias del siglo XX fueron eventos inspirados por agentes marginales. Es característico de occidente buscar la salvación en la historia y la creencia en que la historia tiene una finalidad y un objetivo inherente. La fe utópica en un estado de armonía futura y la noción moderna de progreso es herencia del judeo-cristianismo, a la que se agrega la fe de los «utópicos neoconservadores» (Gray 2017), para quienes la violencia o puede salvar al mundo o es herramienta para su mejoramiento. En cualquier caso, ambas perspectivas son versiones de la fe

milenario, que irá presentando variantes seculares o religiosas según los contextos sociales donde se desarrolle. La civilización occidental tiene dos raíces: la filosofía griega y la Biblia –metafóricamente, Atenas y Jerusalén– que unidas producen una cultura híbrida, greco-romana y semito-cristiana de compleja constitución.

La sociedad occidental se forma durante la Edad Media europea y se presenta como sociedad burguesa a partir de la Reforma y las revoluciones de Francia e Inglaterra. A partir del siglo XV se transforma en la sociedad que domina el mundo entero y puede colonizar a los otros continentes.

Leo Strauss –mentor del pensamiento neo-conservador– dijo que la historia de Occidente es, a simple vista, la armonización o síntesis de la Biblia con la filosofía griega. Pero de un análisis más riguroso, se sigue que no hay armonización, sino intento de armonización que está condenado al fracaso.

Las armonizaciones y las síntesis son posibles porque la filosofía griega puede usar el amor obediente en una función subordinada y la Biblia puede utilizar la filosofía como criada; pero lo que se utiliza así, en cada caso se rebela contra ese uso y, por consiguiente, el conflicto es genuinamente radical. (Strauss 2007, 339)

Este conflicto, *genuinamente radical*, tiene en la modernidad una intensidad inusitada. La ilustración rechazó la teología bíblica y la sustituyó por conceptos como deísmo, ateísmo o panteísmo. El avance del proceso secularizador mantuvo, sin embargo, la moralidad bíblica. Es Nietzsche quien va a hacer la crítica de la contradicción de la época, y que se resume en una proposición: «el hombre moderno ha tratado de preservar la moralidad bíblica al mismo tiempo que abandonaba la fe bíblica. Esto es imposible» (Strauss 2007, 332). La moral superadora que propone Nietzsche es *voluntad de poder*.

La muerte de Dios es un momento central en la racionalidad moderna. El primer rasgo que caracteriza al pensamiento moderno es el antropocentrismo. La humanidad se emancipa de lo sobrehumano y puede actuar según la teología

del *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). Se trata efectivamente de un modo de hacer teología, además, del punto de partida de la ciencia moderna. Si hay un Dios, no es trascendente y la revelación tiene un lugar secundario. Esto se relaciona con un cambio que comienza en el siglo XVII con la resignificación del concepto de virtud. La vida buena ya no se realiza en la observancia y acatamiento de pautas previas a la voluntad humana. Es decir, que la libertad ocupa el lugar de la virtud. Esto nos lleva a una tercera característica del pensamiento moderno: el hombre no tiene una naturaleza de la que pueda hablarse. El ser humano se autoproduce en su devenir histórico, «la libertad del hombre esta radicalmente limitada por su anterior uso de esa libertad, y no por su naturaleza» (Strauss 2007, 338).

Frente a estos signos de los tiempos –donde el conflicto entre las raíces de la civilización occidental es visible a través de sus consecuencias– se expresa el nihilismo, Strauss se permite sugerir el retorno, «Pero, ¿retornar a qué? Obviamente, a la civilización occidental en su integridad premoderna, a los principios de la civilización occidental» (Strauss 2007, 338). El mismo autor que propone el retorno, es quien reconoce la dificultad de volver a un pasado fundado en un conflicto irresoluble. La filosofía griega y la Biblia son antagonistas en el drama significativo de la vida humana. Al final de la reflexión sobre el deseable e imposible retorno, Strauss menciona –en el siglo XX– dos argumentos a favor de la revelación: primero, no hay pruebas de ningún tipo que la respalden, excepto la experiencia personal del encuentro del hombre con Dios, y segundo «la prueba negativa de la inadecuación de cualquier postura incrédula» (2007, 357). Si bien la teología es acotada ahora a la teología filosófica, el problema gira en torno a lo siguiente: ¿es posible plantear el problema del *theos* dentro de la dimensión humana? Tenemos respuestas que no refieren a la ontología ni a trascendencias, sino a la presencia de *deus in nobis* que se expresa en la inmanencia de la historia.¹ Strauss, en su búsqueda de algo superior a lo producido por humanos y que le dé el sentido que lo aleje del nihilismo, encuentra algo diferente, que no es superior, pero apela a algo más allá de

la ausencia de sentido que caracteriza al nihilismo. Son experiencias que testimonian un fuerte deseo de transformarse a sí mismos, donde la *revelación* es una excusa o un recurso.

América Latina

La cultura occidental –por sus desarrollos filosóficos, científicos y su religiosidad cristiana– produjo la modernidad, que, como proyecto civilizatorio, tenía la intención de forjar una cultura que superara a toda cultura anterior. La crisis del concepto de progreso, sea científico o moral, ha mostrado que no puede servir como norma para orientar la convivencia. Entonces surge la necesidad de buscar alternativas. Una de las características de la racionalidad moderna es que produjo una sociedad que se legitima diciendo que no hay alternativa para ella. Para el capitalismo del siglo XXI, dado que no apela a nada más allá, el nihilismo le es constitutivo. «No tiene significado alguno, excepto la autoamplificación. Crece para crecer. La humanidad es su huésped provisional, no su amo, y no tiene otro propósito que sí mismo» (Land 2021, 23). Retornar a lo premoderno no parece posible ni deseable; así es, como surgen preguntas que van a orientar a una de las variantes de la teología de la liberación que podemos relacionar con Franz Hinkelammert y el Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica: ¿cómo es posible, que haya vida humana? A esta sigue otra pregunta, ¿por qué hoy está amenazada la vida humana? Hinkelammert responde: «La vida humana ha sido posible por el hecho de que estos artificios están encauzados y limitados. La modernidad los desencauzó» (2007, 205). Por artificio, entiende el autor, al cálculo capital-ganancia. Entonces aparecen los desarrollos críticos del sistema desde América Latina. El problema o cuestión, no es solamente la vida, sino que es imprescindible responder a los problemas de la reproducción de la vida.

Mientras el cálculo del capital es un mero cálculo medio-fin, aparece ahora la necesidad de un juicio sobre el proceso de producción en su conjunto bajo el criterio vida-muerte.

El resultado es: no se puede vivir sin los artificios del principio de causalidad y del cálculo capital-ganancia, pero no se puede vivir tampoco sin encauzarlos en el circuito natural de la vida humana. [...] Se trata, sin embargo, de un problema político, no técnico. (Hinkelammert 2007, 204)

La vida, la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza, es un tema central en Hinkelammert. *Vida humana* o *naturaleza* son abstracciones que necesitan ser situadas para poder integrarlas a un análisis donde se determinan los conceptos con precisión.

Establecemos nuestro lugar de enunciación en el mundo periférico colonial latinoamericano –desde ahí pensamos y nos hacemos las preguntas– y partimos de la obra de Franz Hinkelammert (nos centramos en dos libros: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* y *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*) y sus aportes desde la teología latinoamericana de la liberación a la relación entre *nihilismo* y *tragedia*. Hinkelammert considera a Nietzsche como el gran autor de la modernidad. Es quien va a reivindicar el fin de la utopía.

Siguiendo a Dussel, recordamos algunos hechos históricos para situar la discusión y sus antecedentes. El autor dice: «El *eurocentrismo* consiste exactamente en constituir como *universalidad abstracta humana en general* momentos de la *particularidad* europea» (Dussel 2002, 67). En 1492 se empieza a construir el *Nuevo Mundo*, la América hispánica, que será después América Latina. Eso sitúa a la Europa latina (española y portuguesa) como metrópolis de un mundo colonial desde fines del siglo XV. La biblia y la filosofía griega tienen –como discurso hegemónico– la tarea de justificar las respuestas que la lógica imperial da a la pregunta: ¿Qué derecho tiene el europeo de invadir, ocupar, dominar y gestionar los territorios y poblaciones recién descubiertas, militarmente conquistadas y culturalmente colonizadas? El eurocentrismo va a funcionar como ideología legitimadora de la dominación del centro sobre la periferia, y va a encontrar un *contradiscurso* –inicialmente producido por europeos como Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas o Francisco

de Vitoria— que tiene desarrollo sistemático en América Latina y se expresa en la filosofía de la liberación y en la teología de la liberación.

La perspectiva crítica tiene en América Latina un desarrollo original en la filosofía y teología de la liberación creadas en el siglo XX. A las raíces de occidente, se suma la tradición sapiencial expresada en mitos y una perspectiva crítica de nuestra situación, que obliga a hacer el esfuerzo de escapar al destino trágico que anuncia la modernidad. La teología latinoamericana de la liberación aspira a que las comunidades humanas, relacionándose en comunidades de fe religiosa, recuperen o creen su humanidad negada a los diversos tipos de empobrecidos.

El episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. (CELAM 1968, 1-2)

El Dios que trae justicia, si se lo concibe como entidad trascendente, para la teología de la liberación se convierte en *ninguna parte* desde no llega nada. En Medellín se definen las tareas de una teología liberadora:

Así como otrora Israel [...] experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto [...] Así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso, que salva cuando se da [...] el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. (CELAM 1968, 6)

La humanización, como criterio para toda liberación, guía la reflexión filosófica y antropológica que va a usar la teología de la liberación para leer los signos de los tiempos. La teología con hermenéutica política que se dirige a una comunidad política es una teología que tiene un *a priori antropológico* como condición de

todo lo demás. Por emancipación se entiende humanización. No se espera que Dios lo haga por ellos, basta con la influencia de una entidad trascendente (que puede ser uno de los modos de revelarse del ser humano) que motive a lo que habita en la inmanencia.

El sacrificio en la historia de occidente: Agamenón y Abraham

Este apartado es glosa y comentario de los desarrollos de Hinkelammert en sus obras *La fe de Abraham y el Edipo occidental* y *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Según el autor, toda sociedad humana se constituye sobre la base de relatos o mitos, que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones se organizan. El espacio mítico, aunque no es consciente, tiene una lógica que permite su comprensión por mediaciones socio-analíticas. La teología latinoamericana de la liberación busca comprender la tradición mítica de la sociedad occidental, que comienza con un mito fundante relacionado a vida y muerte, y en su centro hay un asesinato. La interpretación del asesinato será decisiva para la tradición crítica que denuncia la violencia bajo la presentación de *sacrificio* que trae vida.

La mitología griega comienza con la historia de los dioses que matan a sus hijos. Es un círculo trágico donde el padre mata a su hijo. El hijo sobrevive porque el padre falla en su intento. Pero sobrevive para asesinar al padre. Urano, el primero de los dioses, encierra a sus hijos cíclopes en el tártaro. Sus otros hijos, los titanes, se vengán del padre y Kronos mata a Urano. Una profecía advierte a Kronos que uno de sus hijos los destronará, por lo que devora a todos los hijos para impedir la predicción. Zeus sobrevive y mata a Kronos con un relámpago.

El mito de Edipo tiene un componente adicional. A Layo, padre de Edipo, la profecía le dice que va a ser muerto por su hijo. Layo se adelanta y mata a Edipo. Por intervención de un pastor benevolente Edipo sobrevive, aunque Layo cree que lo mató. Años después, Edipo mata a su padre, que no conoce, y se casa con

su madre, sin saber que lo es. Tiene con ella tres hijos. Cuando se entera que ha matado a su padre y que tiene como esposa a su madre, Edipo se ciega a sí mismo y la madre Yocasta se suicida. Entre sus hijos, la tragedia se resuelve con acciones fratricidas.

Edipo no es movido por la venganza ni reclama ninguna libertad. No mataría a su padre y no se casaría con su madre, si supiera quienes eran. Es un circuito ciego de violencia trágica.

Todo el mito está concebido desde el derecho del padre de matar a su hijo. El mito encubre eso, sosteniendo la profecía según la cual el padre mata al hijo porque sabe que el hijo lo matará a él. No hay prueba para eso, es una simple suposición legitimadora [...] El padre tiene derecho de matar al hijo, sin embargo, esta comete un crimen al matar a su padre. (Hinkelammert 2000, 22)

En la filosofía y mitología griega existe una autoridad que se impone legítimamente mediante la ley que puede matar. Malabou (2023) comenta la distinción que Aristóteles hace en los primeros libros de la *Política*, entre *arjé politiké* y *arjé despotiké* (poder doméstico) y sintetiza sus consecuencias diciendo: «la dominación doméstica es absoluta: quien manda no tiene que obedecer, quien obedece no puede mandar» (69).

En los poetas trágicos griegos, el tema de los padres que matan a sus hijos tiene un giro que le agrega complejidad. El asesinato ya no se da, simplemente, porque alguien puede matar con legitimación legal. El asesinato se presenta como *sacrificio* que da vida. La mistificación de las relaciones sociales por invocaciones a lo sacrificial es una clave para leer los acontecimientos actuales.

En la *Orestíada*, Esquilo cuenta el sacrificio trágico de Ifigenia por decisión de su padre Agamenón. El ejército griego, en medio del viaje a conquistar Troya, se queda sin viento para navegar. La diosa Artemisa (Diana) le dice a Agamenón, que habrá viento si le sacrificaba a su hija. Agamenón hizo el cálculo y ordenó el sacrificio. Ifigenia se resistió y gritó a sus verdugos *asesinos*. El sacrificio es útil, por tanto, necesario.

Hay otra versión de Ifigenia. Eurípides, autor de la ilustración griega, cuenta la tragedia, pero esta vez, Ifigenia acepta su muerte sin reparos ni lamentaciones. No critica la lógica sacrificial de su muerte, sino que parece celebrarla. Todo lo remediará su muerte. Será su madre Clitemnestra quien ocupa el lugar de resistir la muerte justificada en la utilidad. Ella es quien grita a Agamenón que es un asesino.

En el siglo XVIII, la ilustración tiene muchas obras sobre Ifigenia; interesa aquí la versión de Goethe (1991) en su drama *Ifigenia en Tauride*. Como en Eurípides, la diosa salva a Ifigenia, sin que los griegos lo sepan y se la lleva a Tauride. Ifigenia sigue aceptando su propio sacrificio, pero ya no para tener ayuda de Artemisa y seguir la guerra, sino que, del gesto de Ifigenia se obtiene la paz. Se sacrifica para que no haya más sacrificios. «El mensaje es: del asesinato –visto como sacrificio humano– resulta la paz y el establecimiento de un jardín –Edén– de los derechos humanos» (Hinkelammert 2010, 32).

La tradición judía tiene en Abraham su mito fundante. Igual que en los griegos, se trata de la historia de un asesinato, pero en este caso es asesinato que no se realiza efectivamente. Es posible que el mito esté relacionado a hechos históricos. Era ley de Dios en su época, sacrificar al hijo primogénito. Los acontecimientos son relatados en el texto bíblico del *Génesis*:

[...] probó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: Toma a tu hijo, tu único Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. (Gn. 22, 1-2)

Según la escritura, Abraham tiene el encargo de sacrificar a su hijo. Se lo pide Dios porque es ley general de su tiempo que rige para todos los padres. Frente a la exigencia sostenida por entidades celestiales y terrenales no sorprende que Abraham esté dispuesto a efectuar el sacrificio. Lo novedoso, es que, entre la orden y la ejecución, aparece un Ángel de Dios que llama desde el cielo diciendo: «Abraham, no toques al niño ni le hagas nada». Al fin de la jornada, padre e hijo emprenden la marcha juntos.

La historia de Abraham permite lecturas distintas y opuestas. Se puede leer en clave sacerdotal y de poder, o en sentido de liberación. Por un lado, está la disposición de matar al hijo y cumplir con la ley y con Dios, y por el otro, la fe de Abraham que le permite ser soberano frente a la ley que mata. Aparece el Ángel (ocupando el lugar de la trascendencia que anima a la inmanencia) que estimula la agencia humana. Al no matar, afirma su libertad y con ella, la vida de los otros y la suya. Abraham no mata a Isaac, como consecuencia, no es asesinado por su hijo. El mito griego no tiene esta ambigüedad.

Se trata efectivamente de una dialéctica, no de una razón unilateral. La fe de Abraham, con su libertad que rechaza matar a su hijo en cumplimiento de la ley, presenta ya una esperanza más allá de cualquier factibilidad humana. No puede ser institucionalizada. Por eso aparece el poder sacerdotal que la invierte para poder legitimarse. (Hinkelammert 2000, 20)

Modernidad y nihilismo. El fantasma de la realidad

La teología de la liberación, en su compromiso de pensar teológicamente la opción por los pobres, necesitó usar otros instrumentos analíticos, interpretativos, que los conocidos por la tradición teológica europea. Es así que usó los instrumentos categoriales marxistas y de las ciencias sociales críticas. Esto ha sido una «revolución epistemológica en la historia mundial de la teología cristiana» (Dussel 1990, 123). La economía política y la sociología, producidas en el siglo XIX, nunca habían sido usadas sistemáticamente por la teología cristiana. Frente a la pregunta ¿por qué se usa el instrumental de análisis marxista? Dussel dice:

Es la doble exigencia de pensar teológicamente el *compromiso político* para servir a los oprimidos, a los “pobres”, al pueblo, lo que exigía a la teología naciente usar otros instrumentos analíticos, interpretativos, que los conocidos por la tradición [...] ciencias

sociales *críticas* (porque se trataba de descubrir y situar la realidad de la injusticia) y *latinoamericanas* (porque nuestro continente tenía cuestiones *propias* que resolver). (Dussel 1990, 123)

Hinkelammert relaciona a Marx y a Nietzsche en función del compromiso que cada autor tiene con el proyecto de la modernidad. El primero critica la modernidad y piensa en su superación, mientras que el segundo la afirma. Esta tensión es comentada por Hinkelammert a largo de su obra producida entre fines de los noventa y principios del siglo XXI. Nos interesa particularmente la referencia al uso del fantasma como figura significativa. El comienzo del *Manifiesto Comunista* dice:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. (citado por Hinkelammert 2001, 67)

Marx muestra quienes son los que ven un fantasma en el *Grupo de los comunistas* y corren detrás para aniquilarlo. Son grupos de poder que persiguen a los que reclaman por sus derechos humanos y pretenden subvertir el orden político que justifica un orden injusto. Por su parte, Nietzsche responde al Manifiesto de Marx y Engels en un texto igual de conocido como es *La voluntad de poder*:

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las ‘crisis sociales’ [...] La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiana-moral, se asienta el nihilismo. (citado por Hinkelammert 2001, 68)

De la derrota del fantasma del comunismo, aparece el huésped inquietante que también es un fantasma. «¿Para quienes es inquietante este huésped? Otra vez se trata de un punto de vista del nihilismo como fantasma [...] Es el punto de vista de los aplastados» (Hinkelammert 2001, 68).

Nietzsche se manifiesta en contra de las imaginaciones de otro mundo posible. Los denuncia a todos –sean en la inmanencia de una nueva tierra o de más allá trascendente– como intentos de venganza contra este mundo. «Es necesario preguntarse: ¿Por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?» (Nietzsche 2000, 404). La respuesta que da es para nosotros la formulación central de antiutopismo moderno:

Tercera proposición. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnias, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos *vengamos* de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor». (Nietzsche 2016, 634)

Es un mundo de fantasmas que parecen custodiar cualquier intento de transformación orientado por el pensamiento utópico. El destino trágico tiene que aceptarse sin pesar, diciendo sí, incluso a lo problemático y terrible. Nietzsche ve en la interpretación cristiano-moral la causa del nihilismo, y relaciona la moral con algún cambio que implique mejoras. La búsqueda de sentido que se orienta por algún tipo de pensamiento utópico humanizador constituye puras fantasmagorías y hay que exorcizarlas. «La posición nihilista resulta que es aquella capaz de sustentar la política actual de la exclusión de grandes partes de la población e inclusive de la naturaleza» (Hinkelammert 2001, 88).

Desde la perspectiva de la periferia –donde la tragedia saltó de los libros de los poetas y se instaló en la vida cotidiana de las comunidades– la solución nietzscheana es de algún modo una propuesta trágica. La curación del nihilismo que propone no intenta transformación alguna,

sino la afirmación de la modernidad. Nietzsche podría ser el autor del *manifiesto del capitalismo*, en caso de haberse escrito. Por eso es relevante el contrapunto con Marx, que parte de la crítica de la religión (que adora dioses en el cielo), y pasa a la crítica del capitalismo como religión que produce dioses en la tierra. La crítica marxista a la religión se encuentra en toda su obra y especialmente en su teoría del fetichismo. En el centro de la obra está la praxis humana, que se sitúa en el centro del análisis y sirve como criterio para discernir los dioses. No enfrenta dioses falsos con un Dios verdadero, sino que se hace desde el ser humano y los derechos humanos, que someten a los dioses y la sociedad a los criterios de su humana dignidad.

La teología latinoamericana de la liberación producida por Hinkelammert propone una relectura de Marx a partir de lo que ha interpretado como *teología profana*, lugar epistemológico desde donde se propone al ser humano como ser supremo para el ser humano, y eso lo conduce a interpretar la emancipación como humanización. La teología de la liberación desarrolla las categorías de Marx trascendiéndolas. Integra al análisis a un Dios que acepta que la humanización del ser humano es condición de su existencia. Lo que desemboca en una fe antropológica, donde Dios no puede revelarse sin algún tipo de antropofanía.²

La fe antropológica fue tema de reflexión del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo. El formato dialógico que Segundo toma como marco para pensar la relación con Dios, empodera al hombre al reconocer que la fe no llega después que Dios ha revelado algo. Es parte activa, indispensable de la misma revelación. Juan Luis Segundo la llamó *fe antropológica*. Refiere a una base de creencias socioculturales que supone a la persona humana como un haz de relaciones, que a través de una trama de vínculos políticos pueden cambiar sus condiciones de múltiples pobreza/carencias, en condiciones de plenitud, autonomía y creatividad. Segundo dirá que sin fe antropológica y autoestima humana no existe revelación divina ni puede haber fe religiosa. Esta radicalidad en situar a la creación como diálogo, donde los designios de Dios deben ser interpretados por un marco determinado por la finitud humana, y

que la fe antropológica es condición necesaria para la fe religiosa, fue la postura que no siguió la teología de la liberación.

En 1841, Marx dice: «La filosofía [...] hace su propia sentencia contra todos los dioses celestiales y terrenales que no reconocen la autoconciencia humana como la deidad suprema» (2013, 45). En este texto temprano, se puede encontrar un criterio crítico que da marco al proyecto ético que la teología de la liberación comparte con Marx, y que puede resumirse en: el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable. (Marx 1974, 100; las cursivas son mías)

Este imperativo categórico marxista tiene clara relación con posturas cristianas. Para Jesús de Nazaret, todo ser humano es siempre una relación: se llama *proximidad*. Marx en sus escritos de juventud, establece un ser supremo y hasta habla de deidad o divinidad. Pero el ser supremo es secular, no puede ser un Dios trascendente que prescinda de la condición humana y su materialidad. Marx no se pregunta por la posibilidad de la existencia de dioses que acepten que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, pero su reflexión nos conduce a esa pregunta.

En América latina en el siglo XXI, la teología de la liberación producida por Hinkelammert, continuó desarrollando el criterio crítico de Marx – aunque dentro de su reflexión cristiana. Proponer un Dios que reconoce que el ser humano es el ser supremo que se revela en la abolición de relaciones que expresen inhumanidades. La inmanencia trascendente que la teología de la liberación toma de Marx, va a necesitar que haga su propia crítica de la religión. Esta crítica no conduce a reducir el cristianismo al marxismo ni el marxismo al cristianismo. La apuesta teológica tiene ahora que ver con la *humanización* (donde Dios se hace presente) y con formas de socialización que permiten pasar de formas

menos humanas a formas más humanas. La esperanza cristiana conserva su especificidad en tanto puede trascender la praxis más allá de la factibilidad humana.

El caso de Nietzsche es exactamente opuesto. Con la muerte de Dios no hay trascendencia que anime a la inmanencia en sentido de su transformación; pero tampoco hay agencia humana que ocupe ese lugar. Con Nietzsche la modernidad renuncia a su proyecto emancipatorio. La renuncia alcanza a la dimensión ético-política y a la estética. No hay una crítica de la razón mítica (como la que intentó Marx entre otros autores). En *El origen de la tragedia* aparece la teodicea según la cual el mundo solo puede justificarse como fenómeno estético. Nietzsche niega que el arte tenga algún fin moral, ya sea el de formarnos o mejorarnos. Niega también que el artista sea creador de alguna obra: es solo un médium por el que se expresa una entidad que sí tiene existencia verdadera y le llama Dionisos.

La llegada del huésped inquietante, cuyo nombre es nihilismo, y que ahora sabemos de dónde vino, nos lleva a pensar posibles respuestas. La posición nihilista imposibilita la argumentación ideológica.

La crítica de las ideologías de Marx, que partía de que el potencial de razón expresado en los «ideales burgueses» y encerrado en el «sentido objetivo de las instituciones» ofrece un doble haz: por un lado, presta a las ideologías de la clase dominante el engañoso aspecto de teorías convincentes; por otro, ofrece un punto de apoyo para una crítica de tipo inmanente de esos productos que elevan a interés general lo que en realidad solo sirve a la parte dominante de la sociedad. La crítica ideológica descifraba en las ideas utilizadas de ese modo un fragmento de razón existente oculto a sí mismo, y leía esas ideas como una directriz que podían poner por obra los movimientos sociales [...]. (Habermas 1989, 147)

La crítica de la ideología se efectúa en el interior de un marco conceptual común, que está dado por algún tipo de interés general. El nihilismo no reconoce ningún punto de apoyo para la crítica. Es más, Nietzsche, apoyándose en

el nihilismo, realiza una transvaloración de los valores en relación con la teoría crítica junto a la renuncia al contenido utópico del proyecto de la modernidad. Se impide la posibilidad de abrirse a lo otro de sí «[...] mediante la remodelación de su identidad. La plasticidad ética es esta apertura a la forma del otro en sí mismo» (Malabou 2010, 12).

En el texto clásico *Poética*, se define la tragedia como:

Imitación (*mimesis*) de una acción seria (*spoudaias*) y completa, de cierta dimensión, mediante un lenguaje adornado de formas distintas en cada una de sus partes, con personajes que actúan y no mediante una narración, y que lleva a cabo mediante la compasión (*éleos*) y el temor (*phóbos*) la purificación (*Kathársis*) de pasiones tales. (*Poética* 1449b24-28)

A partir de esta definición se abre la discusión sobre los fines de la tragedia. Se pueden distinguir distintos fines. El primero es la *Kathársis*, que se logra por los sentimientos propios de la tragedia: compasión y miedo. También podemos entender fin como *télos*, lo que nos lleva a la función *poiética* de la tragedia. Es la dimensión del *mythos*, en el sentido de narración y argumento. Por último, podemos reconocer en el aprendizaje que proporcionan las artes otro de los fines de la tragedia. Esta discusión es relevante para nosotros, porque en la reflexión sobre los fines, encontramos un círculo hermenéutico que posibilita el continuo cambio en nuestra interpretación de lo trágico en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.

En *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente* George Steiner dice que:

En la tragedia griega, la dimensión de la trascendencia es esencial [...] En el mito cobra cuerpo el potencial de finalidad al posponer su realización en virtud de la ambigüedad, del error y el conflicto. En el mito hay siempre un «aguardar» la significación. (2013, 332-333)

Si bien Steiner no desarrolla la noción de *potencial de finalidad*, una vez que lo menciona, aporta alguna ampliación diciendo «el mito y su trascendencia generan, imponen, la dinámica de la repetición (ese «preguntar de nuevo») a través del tiempo» (2013, 333).

En la obra de Nietzsche no hay ni *potencial de razón* ni *potencial de finalidad*. El autor reivindica la vida, pero sin imperativos categóricos como los que propuso Marx. Renunciando a la emancipación y a la redención, su proyecto filosófico encarna la modernidad *in extremis*. Podríamos decir –siguiendo a Hinkelammert– que es el autor clásico del capitalismo salvaje.

A todo intento realizado en la historia por mejorar al hombre, Nietzsche lo llama *moral*. Cuando responde a su gran cuestión, ¿qué es lo dionisiaco?, responde que es la afirmación incondicional de la vida, de esta vida, de la verdadera vida. La oposición frontal a cualquier criterio moral significa impedir pensar otras vidas posibles a partir de la vida actual. «El decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida, alegrándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados –a eso lo denominé yo dionisiaco [...]» (Nietzsche 2016, 690). En los poetas trágicos, el sacrificio se hacía para que hubiera vida; en Nietzsche, vida y sacrificio parecen identificarse.

Georg Steiner (1997) distingue entre los modos de la tragedia a uno que, por insoportable, es muy poco frecuente: tragedia absoluta. Se basa en el postulado: la vida humana es una fatalidad. La lista –entre autores y obras– de las tragedias absolutas es breve. Entre los escritores que menciona, aparece *Edipo rey* y *Antígona* de Sófocles, algunas obras de Eurípides, Marlowe, Cioran, Shakespeare en *Timón de Atenas*, *Berenice* y *Fedra* de Racine, Shelley, Büchner y Beckett. También nombra a pintores. Steiner no incluye en la lista a Nietzsche, pero pudo haberlo hecho. «Definida estrictamente, la tragedia absoluta es el *modelo performativo de la desesperación*» (1997, 118).

[...] lo que he llamado «tragedia absoluta» no se limita a postular la Caída del Hombre; no se limita a retratar la situación humana

como una consecuencia directa de la desgracia original y fundamental [...] La tragedia absoluta hace implícita o explícita la intuición según la cual ni la venida de un mesías ni la venida de un Cristo hacen posible algún tipo de reparación (Steiner 1997, 117).

El universo insoportable que producen los *trágicos absolutos* se representa en el teatro, en libros, pinturas y en la vida cotidiana de las comunidades. Antes de compartir la lista (que hemos reproducido antes), Steiner refiere al Holocausto –donde el judío y el gitano cometieron el crimen de ser. Nosotros agregaríamos otros grupos a los que menciona Steiner, que también fueron víctimas– como obra absolutamente trágica. Los autores son los bárbaros del siglo XX. Nietzsche ya expresa esa sensibilidad y la anuncia:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿Dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada. (Nietzsche 2000, 579).

Parece que ¡barbarie o socialismo! es el grito o consigna de Nietzsche. Fueron los intelectuales de la Escuela de Frankfurt los que invirtieron el grito en: ¡socialismo o barbarie!

Hinkelammert dijo que «Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del Nazismo y hoy del Mundo Libre» (2001, 100). Hoy, con la aparición de neoconservadores con su utopismo derechista, es pertinente preguntar si Nietzsche puede ser leído como el filósofo de las nuevas derechas y su espiritualidad disgregadora. La crítica de Hinkelammert a Nietzsche, representa la crítica del humanismo de la praxis que incluye a todos, contra la postura cínica que asume que no hay lugar para todos. Ambos autores escribieron sendos textos sobre la tragedia como género literario,

pero también reflexionaron sobre vidas trágicas de pueblos y comunidades. En los dos casos, se reflexiona en el nivel del mito. El mito del poder. Las conclusiones son opuestas. Nietzsche persigue toda alternativa y justifica el sistema que se basa en la tesis de que la muerte es fértil si se produce en nombre del orden. Hinkelammert afirma la rebelión del sujeto y afirma que: el asesinato es suicidio. Pensar en la construcción de un mundo nuevo sin cambiar el cielo, parece una tarea inútil. Cambiar las dos cosas, volver a intentarlo, bien podría ser el proyecto de la teología latinoamericana de la liberación para el siglo XXI.

Notas

1. Macedonio Fernández en su ensayo breve *Una imposibilidad de creer*, reflexiona sobre la imposibilidad de creer que no hay más que lo evidente y que la vida sea solo un drama insignificante. Ver *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. (2001, 381).
2. Gustavo Gutiérrez en *Teología de la liberación. Perspectivas*, usa el término *antropofanía* para referir al proceso por el cual las comunidades crecen humanamente en el hecho de comprender que la conciencia que el hombre tiene de sí mismo implica la conciencia de que superará lo que es actualmente y de que nos aproximamos a una nueva era (1972, 275).

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. 2011. *Poética*. Traducido por T. Martínez Manzano y L. Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos.
- _____. 1988. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid, Gredos.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). 1968. *Documentos finales de Medellín: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín: CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Dussel, Enrique. 1990. «Teología de la liberación y marxismo». En *Mysterium Liberationis*, ed. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Vol. 1, 115-144. Madrid: Trotta.

- _____. 2002. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fernández, Macedonio. 2001. *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 1991. *Ifigenia en Táuride*. México: Aguilar
- Gray, John. 2017. *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Traducido por Albino Santos. Madrid: Sexto Piso.
- Gutiérrez, Gustavo. 1972. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez. Madrid: Taurus.
- Hinkelammert, Franz. 2000. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, C.R: DEI.
- _____. 2001. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: Lom.
- _____. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la sociedad. Materiales para la discusión*. San José, C.R: Arlekin.
- _____. 2010. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, C.R: Arlekin.
- Land, Nick. 2021. *Teleoplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Traducido por Ramiro Sanchiz. Barcelona: Holobionte.
- Malabou, Catherine. 2010. *La plasticidad en espera*. Traducido por Cristóbal Durán & Manuela Valdivia. Santiago: Palinodia.
- _____. 2023. *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Adrogué: La cebra.
- Marx, Karl. 1974. «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel». En *Sobre la religión*. Ed. Hugo Assmann, Reyes Mate, 93-106. Salamanca: Sígueme.
- _____. 2013. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Buenos Aires: Gorla.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *La voluntad de poder*. Traducido por Aníbal Froufe. Madrid: Edaf.
- _____. 2016. «Crepúsculo de los ídolos». En *Obras completas*. Traducido por J. Aspiunza, M. Barrios, K. Lavernia, J. B Llinares, A. Martín y D. Sánchez. Vol. IV. Madrid: Tecnos.
- Steiner, George. 1997. *Pasión intacta*. Traducido por Menchu Gutiérrez & Encarna Castejón. Madrid: Siruela.
- _____. 2013. *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Traducido por Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Strauss, Leo. 2007. «¿Progreso o retorno?». En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu.

Federico Frontán Núñez (federicof@usal.

es) Investigador Predoctoral en Universidad de Salamanca. Escuela de doctorado: Ciencias Sociales, línea Antropología. Tema de investigación: Teología latinoamericana de la liberación. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1133-9697>

Recibido: 12 de febrero, 2025.

Aprobado: 6 de abril, 2025.

Luis Pablo López-Ríos

Si Lacan, entonces Althusser: de la afinidad evidente a la homología teórica

Resumen: Este artículo presenta un primer esbozo en torno a la posible relación homológica entre Althusser y Lacan. En primer lugar, se examinan las afinidades entre ambos pensadores: sus retornos a Freud y a Marx, así como su crítica al psicologismo y al humanismo. Tras plantear sus evidentes discrepancias, se identifica, en el nivel de la enunciación de ambos teóricos, un razonamiento teórico homológico: la lógica de la causalidad estructural. Se concluye con una revalorización del acontecimiento como condición de la estructura y con la propuesta de una articulación lógica entre Althusser y Lacan para una crítica de la estructura capitalista.

Palabras clave: Estructura, Homología, Marxismo, Psicoanálisis, Sujeto.

Abstract: This paper presents a preliminary outline concerning the possible homological relationship between Althusser and Lacan. First, it examines the affinities between both thinkers: their returns to Freud and Marx, as well as their critique of psychologism and humanism. After considering their evident discrepancies, a homological theoretical reasoning is identified at the level of enunciation of both theorists: the logic of structural causality. The article concludes with a reassessment of the event as a condition of the structure, and with the proposal of a logical articulation between Althusser and Lacan for a critique of capitalist structure.

Keywords: Structure, Homology, Marxism, Psychoanalysis, Subject.

Introducción

Los trabajos de Louis Althusser y de Jacques Lacan tuvieron una enorme relevancia a mediados del siglo XX y sus efectos se han prolongado hasta nuestros días, pues ellos han servido de base teórica de ese amplio y difuso espectro denominado marxismo lacaniano en el que se reencuentran, no sin tensiones, la herencia freudiana y la marxiana (Acha 2018; Pavón-Cuéllar 2014). El señalamiento de las evidentes afinidades entre ambos pensadores y sus trabajos no puede elidirse. Ambos autores se conocieron personalmente, y ambos coincidieron en la cumbre de la atmósfera estructuralista francesa. Ambos produjeron un sismo al interior de sus respectivos campos teóricos: el marxismo y el psicoanálisis. De igual modo, las reflexiones del filósofo y del psicoanálisis suscitaron un fuerte interés en toda una generación de jóvenes intelectuales: Alain Badiou, Jacques-Alain Miller, Étienne Balibar, Slavoj Žižek, Jean-Claude Milner, son tan sólo algunos de los nombres que adhirieron, a su modo, a las tesis althusserianas y lacanianas.

Sin embargo, la relación entre ambos intelectuales fue manifiestamente asimétrica. A pesar de que en 1945 Althusser había considerado



detestable a Lacan tras haberlo escuchado en un ciclo de conferencias (Roudinesco 2016, 434), casi una década después, en un texto publicado en julio de 1963, Althusser (2008b) se dirigía elogiosamente a Lacan en una nota a pie de página, resaltando su reivindicación epistemológica del descubrimiento freudiano, a saber, el inconsciente. En ese mismo año, el filósofo marxista organizó un seminario dedicado al psicoanálisis y a su contemporáneo parisino. En ese seminario, Althusser intervino con dos conferencias en las que volvía a resaltar el importante proyecto teórico de Lacan en torno de la cientificidad del psicoanálisis (Althusser 2014a; 2014b). En diciembre del mismo año, Althusser recibe a Lacan en la École Normale Supérieure tras su ruptura con la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, permitiéndole al psicoanalista continuar con su seminario.

En esa misma época y en los años posteriores, Althusser no sólo recurre al psicoanálisis como una herramienta teórica valiosa, como queda de manifiesto en sus obras principales: *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, sino que escribe sobre psicoanálisis, sobre el inconsciente, manteniendo la mayor parte del tiempo un tono marcadamente lacaniano: *Freud y Lacan*, su correspondencia con su analista René Diatkine, las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, entre otros textos, son muestra de que Althusser era un militante del inconsciente. No obstante, parece que no sucede lo mismo con Lacan, pues sus referencias a Althusser suelen tomar la forma de unos cuantos elogios a la lectura que Althusser realizó de Marx (Lacan 2021c), o la forma de una aparición implícita, ausente y elidida, pero efectiva (Pavón-Cuéllar 2020).

No pretendemos desarrollar el modo en que el marxismo y el psicoanálisis se articulan en la obra de Althusser, ni tampoco pretendemos resaltar las deudas que Lacan tiene con Althusser, pues todo esto ya ha sido señalado ampliamente en numerosos y valiosos trabajos (Pavón-Cuéllar 2019; Acha 2018; Pavón-Cuéllar 2020). El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, mostrar los puntos evidentes de afinidades o analogías entre los trabajos teóricos Althusser y Lacan abordándolos cada uno en su especificidad, y al mismo tiempo, interrogar si tras estas

evidencias, aparentemente fortuitas, se puede demostrar la existencia de una homología teórica que hasta entonces permanecía invisible y elidida; es decir, la existencia de una *lógica compartida* (Tomšič 2018, 106), de lugares teóricos en donde *se trata de lo mismo* (Lacan 2021c, 41), en donde el *mismo problema teórico* está planteado (Althusser 1969b, 203). ¿Acaso no podemos suponer que, más allá del elogio mutuo entre Lacan y Althusser, de las analogías y afinidades en sus trabajos, de las discrepancias existentes entre ellos, se encuentra en juego una relación más fundamental, o mejor aún, una operación teórica que es común a ambos? Se trata de elaborar un planteamiento que subvierta las evidencias que se nos presentan, pues como toda evidencia, conduce al autoengaño. Proseguimos, de algún modo, la línea argumentativa sostenida por Viedma (2019, 47) según la cual puede establecerse una relación de *codo a codo* entre las reflexiones de Lacan y de Althusser.

Señalemos de paso que tal hipótesis de trabajo supone, por un lado, contradecir la afirmación precipitada y ampliamente aceptada de que Lacan habría superado a Althusser en diversos puntos —como la teoría del sujeto o la caducidad de la lectura sintomal, lo que implica de alguna forma el rechazo de la sobredeterminación (Žižek 1992)—, y por el otro, intentar pensar otra forma de articulación pues, a fin de cuentas, ambos trabajan en un mismo plano lógico sin superarse a sí mismos. Ya no se trataría de una relación de complementariedad, afinidad, o incluso de discrepancia, sino una relación que implique una necesidad lógica.

Los retornos

El primer punto de afinidad entre Althusser y Lacan surge en el plano del trabajo teórico. Tanto el filósofo como el psicoanalista se propusieron un retorno crítico sobre los fundadores y sus conceptos. Marx y Freud debían ser leídos críticamente para disipar los equívocos en los que se incurrieron al interior del marxismo y del psicoanálisis. Gillot (2010) llega a establecer, incluso, que el retorno a Marx de Althusser es *análogo* al retorno a Freud de Lacan, lo que

quiere decir que son semejantes mas no idénticos, pues el origen coyuntural de cada operación teórica y su proceso es distinto en uno y en otro. Lacan (2009a) se enfrentaba a las reinterpretaciones psicologizantes del descubrimiento del inconsciente que tuvieron lugar en Norteamérica, pues ellas, al haber ignorado la revolución teórica de Freud, habían reducido la técnica psicoanalítica a una simple técnica de readaptación. Esta oposición le valió a Lacan la escisión con la Sociedad Psicoanalítica de París.

Una de las formas en las que se llevó a cabo esta desviación psicologizante fue a través de la suposición ideológica de la existencia de un *yo* objetivable, concebido como una esfera libre de conflictos, una instancia autónoma y con una función sintética-homeostática sobre la que gravitan los procesos psíquicos (Lacan 1981; 2009d). Bajo esta perspectiva, el psicoanálisis desemboca en una técnica de reforzamiento del *yo* que, eludiendo el problema del inconsciente, sirve a los intereses adaptacionistas del capitalismo fordista. Los psicoanalistas norteamericanos se convertían en unos *managers del alma* (Lacan 2009d, 380). Con ello, se desplaza la ética del deseo, inaugurada por Freud, y se la reemplaza por una ética de la normalización del sujeto (Lacan 2015).

La reacción de Lacan frente a estos embates psicologizantes fue el proponer un «retorno a las fuentes» (Lacan 1981, 12) que tuvo como condición dos desplazamientos teóricos relacionados entre sí. Por un lado, Lacan (1981) enfatizaba el carácter imaginario e ilusorio del *yo*, pues este es el producto del reflejo especular que le devuelve el espejo, es decir, es el producto de esa imagen especular que le otorga cierta autonomía y coherencia frente a su fragmentación constitutiva —pulsiones parciales, deseo metonímico—. Sin embargo, esta realidad especular condena al sujeto a una alienación radical: la identidad, o eso que se denomina con el término *yo*, sólo se constituye a través de la identificación con ese *otro* especular del espejo. En este sentido, el *yo* sólo puede captarse siempre como algo ajeno. Esta identificación especular con la cual el sujeto se reconocerá como un *yo*, lo condena inmediatamente al desconocimiento de su fragmentación constitutiva; de ahí entonces que Lacan (2021b,

104) califique a esta pretendida unidad *yoica* como una *escandalosa mentira*.

El segundo desplazamiento teórico realizado por Lacan se realizó a través de una revalorización de la palabra y del lenguaje, lo que se condensa en el conocido aforismo según el cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje (Lacan 2009e; 2009a; 2009i; 2022). Lacan (2021d, 429) no duda en afirmar que *el lenguaje es la condición del inconsciente*, pues es en él en el que se manifiestan los mecanismos del trabajo libidinal descubiertos por Freud, a saber, el desplazamiento y la condensación (Freud 1979). Si Lacan asimila la estructura del inconsciente a la estructura del lenguaje, es porque es esta última la que constituye la realidad misma del sujeto: es el significante y su naturaleza material y sobredeterminada —pues ningún significante se significa a sí mismo—, lo que causa al sujeto y lo que hace que su experiencia sea irreductible a una experiencia psicológica (Lacan 2009h).

Esta estructura simbólica, que Lacan designa como el gran Otro —la cultura, la economía, la política—, es el lugar en donde se produce el deseo inconsciente. De ahí entonces que el deseo no sea algo natural, como el instinto, sino que pertenece al registro de lo simbólico: el deseo es siempre deseo del Otro, esto es, se desea a través de los significantes heredados por la cultura (Lacan 2009i).

Así, el retorno lacaniano a Freud reivindica el potencial subversivo del psicoanálisis como práctica del deseo, rechazando cualquier fin adaptativo. En este sentido, la consigna freudiana dada al final de su conferencia sobre la descomposición de la personalidad psíquica, «Wo Es war, soll Ich werden» (Freud 1986, 74) —consigna sobre la que se basaron las desviaciones psicologizantes—, adquiere un nuevo estatuto en Lacan, pues ya no se trata de un reforzamiento del *yo*, sino de la asunción de la verdad del deseo: «allí donde ello estaba, *yo* como sujeto debo llegar a ser» (Lacan 2009d).

De manera análoga, la empresa teórica de Althusser surge como respuesta a la ortodoxia marxista, entonces dominada por la problemática humanista que se había formulado como consecuencia del Informe Secreto del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética:

el humanismo marxista se erigía como la nueva bandera frente al dogmatismo estalinista. Sin embargo, en estas condiciones, Althusser (1968) identificaba un vacío teórico al interior del Partido Comunista Francés que había sido suturado con un pragmatismo político acéfalo, sin una reflexión filosófica seria de las tesis marxianas y marxistas. Ante tal situación, Althusser (1968, 22-23) propone *someter a un examen crítico* los textos de Marx y abordar el *problema de la diferencia específica de la filosofía marxista* en su relación con la filosofía hegeliana, es decir, tratar de definir la *diferencia específica* caracteriza a Marx con respecto a Hegel. Grosso modo, este examen crítico tenía como objetivo dar cuenta de la *ruptura epistemológica* existente entre el joven Marx y el Marx maduro (Althusser 1968, 23), esto es, entre el Marx feuerbachiano-hegeliano y el Marx de *El Capital*.

El programa de lectura propuesto por Althusser (1969a, 33) consistió en una *lectura sintomal* que identifica un *segundo discurso* que se *articula* y se produce en los puntos sintomáticos de la letra de Marx. En efecto, tal lectura consiste en un doble movimiento: por un lado, señala los lapsus discursivos y los síntomas teóricos que trastornan la transparencia del texto pues ellos revelan una verdad; por otro lado, la lectura sintomal restablece y reconstruye esa verdad que se vehiculiza de forma elidida en los significantes sintomáticos, es decir, una verdad que estaba sólo *presente por una ausencia* (Althusser 1969a, 33).

La lectura althusseriana de Marx produjo dos movimientos lógicamente relacionados que trastornaron el entendimiento de la relación de Marx con Hegel y con los economistas clásicos. En primer lugar, puso en duda la pretendida continuidad entre Marx y Hegel, hasta entonces justificada por la figura de la *inversión* materialista de la dialéctica hegeliana (Althusser 1968, 72). Althusser (1968) argumenta que la dialéctica materialista no es una simple inversión de la dialéctica hegeliana, pues esta inversión implicaría la importación y la conservación de la lógica idealista del autodesarrollo contradictorio de la conciencia hacia el Saber Absoluto. El punto de vista de la inversión reduce la dialéctica marxista a una aplicación de la lógica hegeliana a las condiciones materiales, en donde la economía y

su contradicción fundamental —entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción— toman el lugar de la conciencia para dirigir el curso de la historia: tal es el núcleo teórico del economicismo (Althusser 1968).

En lugar de una contradicción simple y única, lo que Althusser identifica en Marx, por el contrario, es el hecho de que la contradicción se encuentra siempre *sobredeterminada*, es decir, articulada con otras contradicciones en un *todo complejo estructurado*, de modo que estas contradicciones aparentemente secundarias constituyen la condición de existencia de la llamada contradicción principal (Althusser 1968, 81, 169). La sobredeterminación, término proveniente del psicoanálisis freudiano (Freud 1979), es definida por Althusser (1968, 172-173) como la *reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia*, es decir, que la contradicción refleja en su interior el *todo complejo en que ella existe*. Así, la contradicción económica ya no puede erigirse como el único motor del desarrollo histórico, pues en cada momento particular, en cada coyuntura singular, nos encontramos con un conjunto complejo de diversas contradicciones. Situándose en las antípodas del economicismo, Althusser (1968) identifica esta sobredeterminación como aquello que define la especificidad de la dialéctica marxista.

El planteamiento teórico de la sobredeterminación lleva a Althusser al segundo movimiento lógico en su lectura de Marx, a saber, el discernimiento de la *causalidad estructural*, definida como el tipo de *presencia* y de *eficacia* de la estructura *en sus efectos*, o dicho, en otros términos, el modo de *determinación de los elementos de una estructura* (Althusser 1969b, 203). Hay dos elementos que caracterizan a la causalidad estructural. El primero es su inmanencia, en el sentido spinozista del término (Spinoza 2000). Así como para Spinoza (2000), Dios es causa inmanente de todas las cosas, pues es condición *sine qua non* de ellas y se vehiculiza a través de ellas, así la estructura lo es con sus efectos: ella es *inmanente a sus efectos* (Althusser 1969b, 204). La estructura está siempre presente en cada elemento que ella sobredetermina, y viceversa: cada elemento debe entenderse en función de su lugar en la estructura.

La segunda característica de la causalidad estructural es el estatuto paradójico de su manifestación, pues ella actúa sólo como *causa ausente* por lo que se puede afirmar que «toda la existencia de la estructura consista en sus efectos» (Althusser 1969b, 204). Esta paradoja fue señalada por Jacques-Alain Miller (2017, 202) a través del concepto de *causalidad metonímica* en la que, a través de un desplazamiento imaginario —provocado por la experiencia vivida y empírica del sujeto—, un efecto toma el lugar de la causa. Sin embargo, la estructura sigue estando presente aún en este desplazamiento metonímico de la causalidad: digamos que la única forma de saber algo sobre la estructura es a través de sus efectos y de este movimiento metonímico de la causalidad.

El concepto de causalidad estructural resultó crucial para Althusser en la medida en que permite identificar el objeto científico de Marx, es decir, permite definir el modo de producción capitalista y su distinción con respecto al objeto ideológico de la economía política clásica (Althusser 1969b). Para Marx, el punto de partida ya no es la figura antropológica del *homo oeconomicus*, como lo supone la economía política clásica, sino la estructura capitalista y las relaciones estructurales existentes en ella. Así, la plusvalía no puede entenderse como el producto de un sujeto económico ávido de ganancias y egoísta, sino que presupone una estructura compleja sobredeterminada en la que determinados medios de producción se relacionan de un modo específico con los agentes de la producción: esta estructura es lo que determina la posición de estos agentes, dándoles su especificidad como proletarios o como explotadores; en este sentido, el marxismo no puede reducirse a una antropología o a la simple identificación de una esencia humana, pues el comportamiento del sujeto está definido por la estructura social (Althusser 1969b).

Hasta ahora, podemos decir que Lacan y Althusser mantienen una afinidad al plantear la necesidad de una «práctica teórica» (Althusser 1968, 137, 142), en el sentido althusseriano del término —como producción de conocimientos y crítica de la ideología— al interior del psicoanálisis y del marxismo respectivamente. Ambos ponen en juego determinados medios con vistas

a la producción de una nueva elucidación conceptual de los militantes de la verdad, a saber, Marx y Freud. Sin embargo, debemos señalar que lo que se revela en ambas prácticas teóricas es que los retornos son, en realidad, rodeos y contorneos asintóticos, pues nunca se accede directamente al conocimiento, como lo supone la tradición empirista, sino que es necesario realizar un rodeo por la teoría (Althusser 1969a). No hay lecturas transparentes, sino lecturas mediadas por el ojo de la teoría. De ahí entonces que Lacan retorne a Freud por medio de un gran rodeo por la lingüística, la antropología, la topología y, años más tarde —pues con ello descubre el plus-de-gozar— por el marxismo. De igual modo, Althusser sólo retorna a Marx leyéndolo a través de Lenin, Mao, Spinoza, Freud, Bachelard, Lacan, Epicuro o Maquiavelo. Tales rodeos les permitieron, tanto a Lacan como a Althusser, plantear preguntas hasta entonces inexistentes en el marxismo y el psicoanálisis.

La crítica al psicologismo y al humanismo

Como advertimos hace un momento, la práctica teórica supone dos momentos: la crítica de las nociones ideológicas ligadas al sentido común, así como la producción de nuevos conocimientos y nuevas preguntas. La elucidación lacaniana de Freud y la lectura althusseriana de Marx tuvieron como condición previa una crítica radical de dos posiciones filosóficas relacionadas entre sí: el psicologismo y el humanismo. Esta crítica es el segundo punto en el que los trabajos de Lacan y Althusser son semejantes o afines. Esta coincidencia, además, cobra todo su sentido si se toma en cuenta la coyuntura teórica en la que ambos estaban inmersos, a saber, el estructuralismo francés cuya ruptura con la tradición fenomenológica-existencialista se tradujo en un desplazamiento teórico crucial: el descenramiento del sujeto con respecto de sí mismo (Balibar 2005; Dosse 2004).

En diversos lugares, la crítica al psicologismo en Lacan cobra la forma de un rechazo contundente de la psicología como campo del saber.

Es así como sucede en *Más allá del principio de realidad*, un texto poco difundido pero ávido de consecuencias teóricas que permiten diferenciar el psicoanálisis de la psicología. Allí, Lacan (2009g) dirige un fuerte cuestionamiento a la psicología en su versión asociacionista. Los presupuestos teóricos de esta psicología estriban, para Lacan, en una suerte de *materialismo ingenuo* pues el abordaje de los fenómenos psíquicos se ve reducido a una subrepticia *clasificación de valor*, lo que «falsa el análisis de estos y empobrece su sentido» (Lacan 2009g, 84). En su afán por adherirse al *sistema de mecanismos tangibles* de las *ciencias físicas*, los psicólogos asociacionistas no hacen sino caer en una *prostración ante el nuevo ídolo*, a saber, el *cientificismo*, cuya consecuencia es una *mutilación de todo lo real* de la verdad del sujeto (Lacan 2009g, 86-87).

En otro momento, Lacan (2009b, 210-211) denuncia el *peligro* que supone la *maniobra* ideológica del psicologismo: este procede *cosificando al ser humano* a través de la figura del *homo psychologicus*; en esta maniobra psicologizante, *el sujeto no es ya sino objeto* pues queda reducido a los «rasgos mudos del comportamiento». Lo interesante es concebir este *homo psychologicus* como el *producto de nuestra era industrial*, pues sus rasgos presuntamente objetivos coinciden perfectamente con los de *las máquinas*, de modo que parece como *si estuvieran unidos* (Lacan 2021a, 86). Sin embargo, como lo enfatiza Lacan (2009d, 394-395), el psicologismo no estriba en una objetividad científica, sino en una *objetivación psicológica* que se muestra *solidaria del discurso de la opinión*. Esta *objetivación del sujeto* que hace que se lo mantenga en un *estado de observación*, está sostenida por una *ley de desconocimiento* de la verdad del inconsciente (Lacan 2009d, 395).

El psicologismo presupone, como su núcleo teórico fundamental, la existencia de un *yo* consciente como autor y dueño de su discurso. Sin embargo, esta presunta *transparencia del Yo* es *engañoso*, pues ignora su determinación por la *opacidad del significante* (Lacan 2009i, 770). En efecto, el *yo* actúa imaginariamente como un significante que se significa a sí mismo, ignorándose como parte de la cadena significante

del Otro. La verdad del sujeto no estriba en lo que él describa como su identidad, sino en la articulación significativa que lo constituyó desde antes de su nacimiento.

Althusser (2008b) también rechaza el psicologismo al describir la situación de la filosofía y las ciencias humanas en la era de la tecnocracia. Según el filósofo francés, las demandas tecnológicas del capitalismo pulverizan los esfuerzos críticos de la filosofía por medio de la *ideología empirista*, en la que convergen el *positivismo* y el *psicologismo* (Althusser 2008b, 53-54). Tanto uno como el otro se encuentran presentes en las llamadas ciencias humanas, lo que vuelve problemático su estatuto epistemológico. La filosofía debe rechazar esta ideología empirista, y por consecuencia, el psicologismo, para llevar a cabo una crítica radical de las ciencias humanas.

El rechazo del psicologismo por parte de Althusser prosigue en 1964, en el seminario que, en conjunto con sus alumnos, dedicó a Lacan y al psicoanálisis. En su segunda intervención, Althusser se adhiere al rechazo lacaniano de la psicología y, por lo tanto, del psicologismo, pues estos estriban en una premisa básica: la *confusión* entre el *yo* y el sujeto, es decir, la *identificación* ideológica de ambas figuras (Althusser 2014b, 92, 94). Ahora bien, aquí se revela que el psicologismo y la psicología descansan en una paradoja teórica: el sujeto psicológico es concebido como el *origen de sus propias acciones*, pero con ello, se olvida o se reprime el hecho de que su «origen es manifiestamente político» (Althusser 2014b, 94-95).

El humanismo, como posición filosófica, es criticado por Althusser de forma intransigente a lo largo de su producción teórica. Su denominado *antihumanismo teórico*, considerado por él mismo como su aportación más sustancial al marxismo (Althusser 2008a) suscitó las más diversas reacciones, como la que podemos constatar en el texto que John Lewis (1972) le dedica al filósofo francés. Para Althusser (1968, 188) es importante desprenderse de la *ideología humanista*, pues ella implica una *concepción idealista-empirista*: el humanismo establece, por un lado, una *esencia universal del hombre*, es decir, un *idealismo de la esencia*; por otro lado, esta esencia debe encarnarse y materializarse en

sujetos concretos, lo que conlleva un *empirismo del sujeto* (Althusser 1968, 188). Así, podemos ver que el idealismo y el empirismo no son sino dos caras de la misma moneda: el empirismo es la condición necesaria del idealismo pues cualquier esencia necesita su manifestación concreta, mientras que el idealismo es siempre el reverso del empirismo, pues este, como supuesta apropiación directa de lo real, incurre en supuestos *a priori* y trascendentales. Este humanismo es la base teórica del *homo oeconomicus* que, de acuerdo con Althusser (1968), Marx rechaza para fundar la ciencia de la historia.

El humanismo, que de algún modo dominó a toda una interpretación del marxismo posterior al periodo estalinista, conduce a una *reducción* bastante problemática, a saber, aquella que considera las relaciones de producción como *relaciones humanas* en las que una determinada *naturaleza humana* está en juego: con ello, «la historia llega a ser entonces transformación de una naturaleza humana» (Althusser 1969b, 151-152). Si el humanismo cobra tanta relevancia, no es por su rigurosidad teórica, sino porque se erige en calidad de *evidencia* empírica, pues parece que «los ‘actores’ de la historia son los autores de su texto» (Althusser 1969b, 152). Este carácter evidente del humanismo fue también criticado por Althusser (1974) en su respuesta a John Lewis, quien le reprochó al filósofo francés el haber olvidado el pretendido papel fundamental del sujeto en el devenir histórico (Lewis 1972). Para Althusser (1974, 37), «no se puede *partir* del hombre porque significaría partir de una idea burguesa de ‘el hombre’». En efecto, para comprender el movimiento de la historia, es preciso *desembarazarse del fetichismo de ‘el hombre’* (Althusser 1974, 36), pues dicho fetichismo funciona mediante la atribución subrepticia de propiedades naturales o esenciales que serían inmutables —tal como sucede con el fetichismo de la mercancía propuesto por Marx (2014)—. Este rechazo del humanismo y de todo intento por poner al sujeto en el centro de las determinaciones, es lo que lleva a Althusser (1974, 35-36) a plantear una de sus tesis más conocidas: *La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto*.

¿Una homología?

Las afinidades o analogías implican, por su propia definición, un margen de exclusiones, de incompatibilidades, de tensiones y de divergencias. La semejanza es siempre parcial en una analogía. En efecto, parecería que, así como se revelan las afinidades, así las discrepancias surgen de forma inmediata. En el caso de Althusser y Lacan esto no es la excepción: el primero rechaza la tesis del *sujeto de la ciencia* (Althusser 1996b), mientras que Lacan (2009c) insiste en ella para designar al sujeto con el que opera el psicoanálisis; en Althusser, la presencia de lo real en el sentido lacaniano del término —aquello indeterminado que escapa a la simbolización (Lacan 1981; 2022; 1953)— no es tan evidente a simple vista, a veces parece escabullirse y sólo es clara a condición de realizar una lectura sintomal para discernir esta dimensión: sea en la forma de la política entendida como el borde de la teoría (Romé 2017), sea en la forma de los lugares vacíos de la ideología que se le presentan aleatoriamente al sujeto y que debe ocuparlos como propios (De Ípola 2007). A pesar de establecer una relación inextricable y sobredeterminada entre ellos, Althusser (1969a) distingue el proceso de la ciencia del mecanismo de la ideología, mientras que Lacan (2021d, 460) afirma que la ciencia no es sino una *ideología de la supresión del sujeto*, borrando la línea divisoria entre ambos campos. Mientras que Althusser parece rechazar completamente la categoría de sujeto —como se expresa en su respuesta a John Lewis—, Lacan la reformula radicalmente y sobre ella produce toda su teoría del inconsciente. Lacan y Althusser coinciden, pero al mismo tiempo se alejan y se contradicen.

Tomando en cuenta que existen más discrepancias que afinidades, ¿cabe la posibilidad de seguir pensando en una homología entre Althusser y Lacan? Pese a estas discrepancias y frente a las analogías evidentes entre ambos, sostenemos que existen elementos que permiten atisbar la existencia de dicha homología. Precisemos, en primer lugar, que la homología es un concepto que proviene de la biología y que sirve para designar la semejanza de estructura genética de

dos organismos, incluso cuando estos dos sean distintos. Si nos atenemos a las raíces epistemológicas, *homos* y *logos*, es de la semejanza de lo que se trata: dos discursos o razonamientos cuyas condiciones son iguales o idénticas.

En 1968, Lacan (2021c) identifica una homología entre Marx y Freud, pues el primero habría descubierto la pérdida de goce como efecto de una estructura, de un excedente no simbolizable en el capitalismo que cobra la forma del plusvalor. Este descubrimiento marxiano lleva a formular a Lacan (2021c, 18) la existencia del plus-de-gozar en Freud, es decir, *la renuncia del goce por el efecto del discurso*, una renuncia que da lugar al objeto causa de deseo, el objeto *a*. Es en este sentido en el que se puede afirmar que entre el plusvalor y el plus-de-gozar existe una relación propiamente *homológica* en donde *se trata de lo mismo*, pues en ambas «está en juego la cinceladura del discurso» (Lacan 2021c, 41).

Ahora bien, Althusser fue clave en el establecimiento de esta homología existente entre el plusvalor y el plus-de-gozar. Lacan (2021c, 16, 28) reconoce que el trabajo de lectura de Marx llevado a cabo por Althusser en torno al problema del *objeto del capital* lo *inspiraron*, pues permite, *paralelamente*, «situar la función esencial del objeto *a* propia de la *investigación psicoanalítica*, es decir, del plus-de-gozar. Si Lacan es importunado por Marx y la homología que introduce, como él mismo lo reconoce, y si el recurso a Marx marca un segundo retorno a Freud por las vías de la economía política (Tomšič 2018), podemos decir que esta importunación y este retorno ya están marcados por la intervención althusseriana. La lectura de Marx por Lacan es una lectura que ya está mediada por Althusser. Hay algo relevante e ineludible en el trabajo de Althusser que no deja de atraer la atención de Lacan.

¿Por qué Lacan recurre a Althusser? ¿Qué es ese *algo* del trabajo de Althusser que le llama la atención a Lacan? En una carta fechada el 1 de diciembre de 1963, tras haber sido recibido por Althusser en la École Normale Supérieure y haber leído una copia del texto *Sur la dialectique matérialiste (De l'inegalité des origines)* del filósofo marxista, Lacan afirma sobre dicho texto: «Me apasiona, y reencuentro en él

mis preguntas» (Althusser 1996a, 254). Aquello con lo que se reencuentra Lacan en el texto de Althusser es la lógica de la sobredeterminación, es decir, la causalidad estructural. Recordemos que la lectura althusseriana de *El Capital* pone el énfasis en la causalidad estructural del capitalismo y sus efectos descubiertos por Marx, principalmente la plusvalía como punto contradictorio o sintomático de dicha estructura.

También podemos encontrar en Althusser la referencia a la homología entre el marxismo y el psicoanálisis. Al plantear el problema de la causalidad estructural, Althusser (1969b) se interroga sobre el concepto que puede dar cuenta de la determinación estructural, de ahí que recurra al término freudiano de sobredeterminación, como hemos indicado anteriormente. Sin embargo, como lo llega a afirmar Althusser (1969b, 203), esta elección no fue arbitraria ya que en los dos casos lo que está en discusión es el mismo problema teórico, a saber, el tipo de presencia de una estructura en sus efectos. Ahora bien, así como Lacan, Althusser también recurre a un Freud intervenido por Lacan, cuya lectura supuso un viraje en el entendimiento del inconsciente ya no como algo instintivo o irracional, sino como una lógica propiamente simbólica, estructurada por el significante.

En una carta dirigida a Lacan, Althusser (1996a, 243) no sólo elogia al psicoanalista francés, sino que establece que su trabajo teórico en el interior del psicoanálisis implica «el absoluto teórico de la condición previa de Marx»; luego, de forma reveladora, el filósofo marxista afirma «Desde luego, estoy trabajando en un campo al parecer muy alejado del suyo. Pasemos por encima de esas apariencias» (Althusser 1996a, 243). Sólo yendo más allá de las apariencias, es posible pensar la relación Lacan-Althusser y el problema que dicha relación acarrea consigo, a saber, la pregunta por la inextricable y constantemente renovada relación entre el marxismo y el psicoanálisis. Por desbordar los propósitos de este trabajo, dejaremos en suspenso este último problema, sin dejar de señalar y reconocer su importancia entre quienes nos situamos en la herencia marxiana y la freudiana.

Para decirlo en términos lacanianos, no es en el nivel del enunciado en donde se encuentra la

homología, pues en este nivel nos encontraremos tan sólo el cúmulo de analogías y discrepancias. La homología se sitúa en el nivel de la enunciación, más allá de las evidencias imaginarias del discurso, es decir, en un nivel más fundamental en el que se organiza una determinada lógica no discernible a simple vista, que tan sólo aparece de forma elidida o sintomática, y que, sin embargo, constituye la condición de posibilidad del pensamiento de ambos intelectuales. Como puede inferirse a partir de las afirmaciones de Lacan y Althusser, la homología estriba en un nivel lógico, esto es, en el tipo del razonamiento teórico que es común a ambos pensadores. Este nivel lógico es también señalado en la homología entre Marx y Freud, y entre Marx y Lacan (Soto van der Plas et al. 2022; Tomšič 2018).

¿Qué lógica compartida, común e idéntica, está en juego en Lacan y Althusser? Se trata de la lógica de la causalidad estructural, esto es, de la «interioridad de la estructura como estructura en sus efectos» (Althusser 1969b, 204). El problema de la existencia de la estructura en sus efectos es el punto de homología entre el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano, algo que ya había notado agudamente el propio Miller (2017, 203) al calificar al marxismo y al psicoanálisis, en sus versiones althusseriana y lacaniana respectivamente, como los *discursos de la sobredeterminación*.

Tanto para Althusser como para Lacan, la estructura no es una entidad diferenciada de sus efectos, sino que ella existe *en* estos, de forma immanente. Es en la immanencia de la estructura, imposible de captar empíricamente, en donde se producen los efectos. No hay un exterior trascendental a la estructura: estamos *siempre-ya* en el plano immanente de la estructura (Althusser 1969b). Este es el sentido de la sentencia lacaniana según la cual «no hay metalenguaje que pueda ser hablado», «no hay Otro del Otro» (Lacan 2009i, 773). Así lo expresa Althusser (1969b, 204):

La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, ausente ya que exterior

a ellos. La ausencia de la causa en la causalidad metonímica de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos.

El estatuto de la estructura es, entonces, paradójico: su efectividad estriba en una ausencia, o mejor aún, la presencia de la estructura cobra la forma de una ausencia efectiva, como señalamos anteriormente. Así, la *independencia* de un elemento, su pretendida exterioridad con respecto a la estructura está definida por un *tipo de dependencia* estructural que no es percibida a simple vista, por la *torsión* a la que están sometidos en tanto elementos de la estructura (Althusser 1969b, 110, 115). Cada efecto encuentra su condición de posibilidad en la estructura: su interioridad diferenciada como efecto está inextricablemente relacionada con la exterioridad que supone la estructura. Esto conduce, entonces, a un movimiento decisivo realizado por Lacan y Althusser: el desdibujamiento de la barrera entre lo interior y lo exterior (Viedma 2019). Consideremos esquemáticamente, a modo de ejemplos, la teoría de la temporalidad diferencial y la teoría de la ideología en Althusser, así como la teoría del deseo en tanto deseo del Otro en Lacan.

Para Althusser (1969b), el tiempo no es definido como una sucesión temporal, sino que está organizado estructuralmente, a partir de desarrollos desiguales, desajustados. Cada tiempo, cada historia en su especificidad, está marcada por el conjunto de los otros tiempos existentes, de modo que *el presente de un tiempo es, por así decirlo, la ausencia del otro*: la estructura actúa, desde su *no-localización*, en cada tiempo y en cada historia singular (Althusser 1969b, 115). Esta sobredeterminación es también planteada en el abordaje althusseriano de la ideología. La ideología no es una dimensión interior del sujeto, sino que es un sistema exterior, simbólico y material, que es inoculado en el sujeto —constituyéndolo radicalmente— a través del mecanismo de la interpelación, de modo que la identidad del sujeto es producida en la immanencia de la materialidad ideológica, esto es, en el conjunto

de prácticas de en una sociedad determinada (Althusser 2015).

El deseo, para Lacan (2009i, 772), surge como un desajuste entre la necesidad y la demanda que conlleva a la insatisfacción: es un resto implacable que insiste, pues nunca se colma. Sin embargo, este resto y su insistencia pasa siempre por los *desfiladeros del significante*: la demanda simbólica es siempre vehículo del deseo, es la forma en la que se manifiesta. Estos significantes no son del sujeto, sino del Otro simbólico, de ese Otro que también está marcado por una falta que lo hace un ser deseante. Así, el deseo del sujeto pasa por los significantes del deseo del Otro, es decir, por los significantes que materializan la condición deseante del Otro simbólico. De ahí entonces la pregunta que constituye al sujeto: ¿Qué ha querido el Otro de mí? (Lacan 2009i). El deseo en psicoanálisis es incompatible con la lógica individualista. El deseo es ese punto paradójico en el que lo más íntimo del sujeto se confunde con la exterioridad del orden simbólico.

Debemos advertir que no se trata de la existencia de dos estructuras distintas, sino de *la estructura*. Lacan y Althusser no dejan duda sobre esto y rechazan la posibilidad de fundar o recurrir a un plano trascendental, a una estructura más allá de la estructura en la que se deslizaría la posibilidad de un metalenguaje. La estructura de un modo de producción —como la examinada en Marx por Althusser—, no deja de ser la estructura del lenguaje en la que Lacan identifica los desplazamientos metonímicos y las condensaciones metafóricas de lo inconsciente. Ahora bien, que sólo exista una estructura no quiere decir que la especificidad de los objetos de ambos campos se pierda o que debemos reducir un objeto al otro. La definición de cada campo teórico está dada por la producción de un objeto singular que exige medios de apropiación distintos acordes a su planteamiento (Lacan 2009c; Althusser 1969a). Ambos objetos coexisten en el mismo espacio inmanente, pero la coexistencia está marcada por su diferencia específica. Aun con esto, es posible pensar su articulación, su relación paradójica, tangencial, y a la vez inextricable. Precisamente, la topología de la estructura hace posible esta articulación, pues la ideología

y el inconsciente se encuentran en un mismo espacio inmanente.

Señalemos rápidamente y en último término —sin la intención de agotar un problema que exige mayores elaboraciones—, que la causalidad estructural de Althusser y Lacan constituyen un verdadero desplazamiento teórico en el intento por definir al sujeto. No se trata, en el marxismo althusseriano y en el psicoanálisis lacaniano, de una lógica psicologizante, humanista y esencialista. Por el contrario, el sujeto queda vaciado completamente de cualquier atributo *a priori* que lo defina, pues su definición está dada por la estructura y por la dimensión acontecimental de lo inconsciente y de la política que cimbran y acechan constantemente las relaciones estructurales establecidas hasta subvertirlas (Althusser 1969b; 2002; Lacan 2022). No hay, por lo tanto, psicología posible en Althusser y en Lacan; no hay saber sobre el sujeto, sino tan sólo tesis provisionarias, conjeturas coyunturales. Los reclamos en torno a la identidad o personalidad del sujeto no son más que intentos de restituir la objetivación rechazada por el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano. Se trata de una desustancialización del sujeto, de una despseudologización radical pues no hay nada más allá de la exterioridad de la estructura, de la superficie inmanente que ella organiza.

El sujeto nunca sabrá a ciencia cierta lo que es: allí donde cree encontrar lo más propio de sí, su *yo*, allí la estructura irrumpe para diluir sus seguridades imaginarias. Entre más crea el sujeto en ese *yo* delimitado, más se engaña. Esto fue comprendido muy bien por Althusser y Lacan. Althusser entendió que no hay experiencia subjetiva que no esté capturada por la ideología (Althusser 1968): de ahí entonces que no haya un sujeto originario, preexistente, por fuera de la estructura social y su ideología determinada. Hay un individuo que es *siempre-ya* sujeto, sin un origen definido (Althusser 2015). Lacan (2021b) abordó este problema —el de la inserción del sujeto en la estructura— con las figuras topológicas como la cinta de Moebius o la botella de Klein: lo más íntimo converge y se reencuentra siempre con el exterior. La estructura es, entonces, aquello que rebasa la experiencia

del sujeto consciente y que, de alguna forma, lo desestabiliza.

Consideraciones finales

La lógica de la causalidad estructural no se agota en la descripción de un sistema cerrado inmutable que excluiría por definición cualquier elemento ajeno, cualquier punto de fuga de la propia estructura. Por el contrario, lo que Althusser y Lacan identifican es una inconsistencia e inestabilidad al interior de la propia estructura. Son desajustes introducidos por nuevas problemáticas teóricas o por acontecimientos histórico-políticos en Althusser, lo que hace que la estructura se reencuentre con su condición contingente y provisoria. Son estos acontecimientos que rebasan lo establecido los que provocan una transformación radical de las *relaciones estructurales existentes* (Althusser 1969b, 112). Si bien la forma más acabada del planteamiento althusseriano en torno a la contingencia se encuentra en sus textos sobre el materialismo aleatorio (Althusser 2002), aquel ya se asomaba sintomáticamente en algunas formulaciones tempranas calificadas propiamente como estructuralistas (De Ípola 2007).

En Lacan, el deseo inconsciente no cesa de retornar y de reactualizarse en los efectos de retroactividad simbólica; de provocar sorpresa y de sobrepasar la economía significativa establecida. Hay, además, una falta estructural en el Otro que no puede dar una garantía sobre el deseo del sujeto y que mantiene su carácter indestructible e insatisfecho (Lacan 2009i). El deseo es siempre metonímico, y por eso imposible de captarlo en su totalidad. El deseo posee un «carácter paradójico, desviado, errático, excéntrico, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad» (Lacan 2009f, 658). Hay una dimensión acontecimental irreductible en el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano que, de alguna u otra forma, se anticipan al posestructuralismo y con la que evitan caer en una suerte de inercia a la que comúnmente se asocia el programa estructuralista.

El acontecimiento y su carácter real en el sentido lacaniano del término —pues escapa a

la simbolización—, tiene la peculiaridad de señalarse de forma sintomática a través de distintos significantes o diversos silencios, es decir al interior de la propia estructura, pues no hay un más allá trascendental. La disolución de la estructura se da en su propio interior, es decir, es señalada en su propia immanencia. Sin embargo, hay que saber detectar dichos puntos. Estos puntos de ruptura son los que la lectura sintomal althusseriana o la escucha analítica no pasan por alto y que no dejan de señalar. Por ello, podemos decir que Lacan y Althusser «no han retrocedido ni retroceden aún ante la nominación de lo real» (Farrán 2009, párr. 21).

La estructura tiene por condición su apertura. El planteamiento estructuralista está marcado por este reconocimiento de la contingencia en la medida en que el objeto con el que trata no es un objeto natural, sino de un objeto propiamente humano, simbólico, social (Milner 2003). Althusser nos confronta con una sobredeterminación de las prácticas sociales en las que la práctica política puede trastornar radicalmente lo establecido: tal fue el caso de la revolución rusa de 1917. Lacan pone sobre la mesa la necesidad de una ética del inconsciente, del deseo, lo que implica necesariamente un trastocamiento de las demandas del Otro simbólico y, correlativamente, la invención de nuevas articulaciones significantes.

Tanto en el marxismo althusseriano como en el psicoanálisis lacaniano, *la estructura* —pues sólo hay una sola, en la que los objetos de cada campo convergen sin perder su especificidad diferencial— es el punto de partida tan sólo para retornar críticamente sobre ella. Ahora bien, no se trata de cualquier estructura, pues es la estructura del capitalismo neoliberal y sus efectos los que deben ser críticamente examinados, un examen que implica leer en sus intersticios y contradicciones la posibilidad de su quiebre. La articulación entre el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano, en tanto campos homólogos cuya especificidad no se diluye, se vuelve lógicamente posible y necesaria como parte de un programa teórico de crítica radical a los efectos del capital neoliberalizado.

Referencias

- Acha, Omar. 2018. *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*. Buenos Aires: Teseo.
- Althusser, Louis. 1968. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- . 1969a. «De El Capital a la filosofía de Marx». En *Para leer El Capital*, editado por Louis Althusser y Étienne Balibar, 18–77. Ciudad de México: Siglo XXI.
- . 1969b. «El objeto de ‘El Capital’». En *Para leer El Capital*, editado por Louis Althusser y Étienne Balibar, 81–209. Ciudad de México: Siglo XXI.
- . 1974. «Respuesta a John Lewis». En *Para una crítica de la práctica teórica*, 13–71. Madrid: Siglo XXI.
- . 1996a. «Correspondencia con Jacques Lacan (1963-1969)». En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 235–68. México: Siglo XXI.
- . 1996b. «Tres notas sobre la teoría de los discursos». En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 97–145. México: Siglo XXI.
- . 2002. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro». En *Para un materialismo aleatorio*, 31–71. Madrid: Arena Libros.
- . 2008a. «Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens». En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, 209–47. Madrid: Akal.
- . 2008b. «Filosofía y ciencias humanas». En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, 47–62. Madrid: Akal.
- . 2014a. «El lugar del psicoanálisis en las ciencias humanas». En *Psicoanálisis y ciencias humanas*, 15–63. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2014b. «Psicoanálisis y psicología». En *Psicoanálisis y ciencias humanas*, 65–108. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2015. «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)». En *Sobre la reproducción*, 271–311. Madrid: Akal.
- Balibar, Étienne. 2005. «Structuralism: «¿A Destitution of the Subject?»» *Journal of Feminist Cultural Studies* 14, no. 1: 1–21. <https://doi.org/10.1215/10407391-14-1-1>
- Dosse, Francois. 2004. *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. Madrid: Akal.
- Farrán, Roque. 2009. «Subversión del sujeto: Althusser, Lacan, Badiou». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 24, no. 4.
- Freud, Sigmund. 1979. *La interpretación de los sueños (primera parte). Obras completas IV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 1986. «31a. conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica». En *Obras Completas XXII*, 53–74. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gillot, Pascale. 2010. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ípola, Emilio De. 2007. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 1953. «Lo simbólico, lo imaginario y lo real». *Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. París. <https://www.apdeba.org/wp-content/uploads/conferencia-Lacan-SIR.pdf>.
- . 1981. *El seminario de Jacques Lacan. Libro I. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2009a. «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis». *Escritos I*, 231–309. México: Siglo XXI.
- . 2009b. «Intervención sobre la transferencia». *Escritos I*, 209–20. México: Siglo XXI.
- . 2009c. «La ciencia y la verdad». *Escritos II*, 813–34. México: Siglo XXI.
- . 2009d. «La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis». *Escritos I*, 379–410. México: Siglo XXI.
- . 2009e. «La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud». *Escritos I*, 461–95. México: Siglo XXI.
- . 2009f. «La significación del falo». *Escritos II*, 653–62. México: Siglo XXI.
- . 2009g. «Más allá del Principio de realidad». *Escritos I*, 81–98. México: Siglo XXI.
- . 2009h. «Posición del inconsciente». *Escritos II*, 789–808. México: Siglo XXI.
- . 2009i. «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano». *Escritos II*, 755–87. México: Siglo XXI.
- . 2015. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2021a. «Algunas reflexiones sobre el yo». *Tres Escritos*, 70–86. México: Paidós.
- . 2021b. «De la estructura como inmisión de una otredad previa a un sujeto cualquiera». *Tres Escritos*, 98–117. México: Paradiso.
- . 2021c. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)*. Buenos Aires: Paidós.

- . 2021d. «Radiofonía». En *Otros Escritos*, 425–71. Buenos Aires: Paidós.
- . 2022. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewis, John. 1972. «The Althusser Case». *Marxism Today*, 23–28.
- Marx, Karl. 2014. *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Libro I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Jacques-Alain. 2017. «Acción de la estructura». En *Marxismo, psicología y psicoanálisis*, editado por Ian Parker y David Pavón-Cuéllar, 194–203. México: Paradiso.
- Milner, Jean-Claude. 2003. «El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión». En *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, 183–254. Amorrortu.
- Pavón-Cuéllar, David. 2020. «Lacan, sus deudas con Althusser y sus descubrimientos en el capitalismo: alienación en el discurso, explotación por el producto y proletarianización como síntoma social». *Demarcaciones*, no. 8:33–43. <https://revistademarcaciones.cl/2023/04/22/revista-demarcaciones-numero-8/>
- . 2014. *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México D.F.: Paradiso.
- . 2019. «El althusserianismo ante el sujeto: rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis». *Esquizia. Revista de Psicoanálisis, Filosofía y Ciencias Sociales* 2, no. 1: 64–84.
- Romé, Natalia. 2017. «Pensar la política en los límites de la teoría. Lo teórico y lo político en la problemática althusseriana». En *Althusser desde América Latina*, editado por Anna Popovitch, 71–84. Buenos Aires; México: Biblos.
- Roudinesco, Élisabeth. 2016. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Soto van der Plas, Christina, Edgar Miguel Juárez-Salazar, Carlos Gómez Camarena, y David Pavón-Cuéllar. 2022. «Preface: Marx's homologous, Lacan». En *The Marx Through Lacan Vocabulary. A compass for Libidinal and Political Economies*, editado por Christina Soto van der Plas, Edgar Miguel Juárez-Salazar, Carlos Gómez Camarena, y David Pavón-Cuéllar. London: Routledge.
- Spinoza, Baruj. 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Tomšič, Samo. 2018. «La homología entre Marx y Lacan». *Teoría y Crítica de la Psicología*, no. 10:105–25. <https://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/242>
- Viedma, Celeste. 2019. «Althusser con Lacan: sobredeterminación y topología». *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea* no. 11:45–58. <https://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/217>
- Žižek, Slavoj. 1992. *El sublime objeto de la ideología*. Estado de México: Siglo XXI.

Luis Pablo López Ríos (luispablolr@gmail.com) Doctorando en Teoría Crítica por el 17, Instituto de Estudios Críticos. Maestro en Estudios Psicoanalíticos por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Licenciado en Psicología por la Universidad de Guadalajara (Jalisco, México). Adscrito al Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras, de la Universidad de Guadalajara. Editor y Miembro del Comité Editorial de Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis. Profesor en el Curso Internacional *Teoría marxista, formación y subjetividades*. Investigador independiente. Publicaciones: López-Ríos, Luis Pablo. 2025. *Contra la psicología positiva. Crítica althusseriana y lacaniana de la psicología neoliberal*. Ecuador: Religación Press. López-Ríos, Luis Pablo. 2022. *Ser marxista en psicología: cuatro contradicciones. Teoría y Crítica de la Psicología*, no. 18:125-138; López-Ríos, Luis Pablo. 2021. «El inconsciente marxista-freudiano como elemento subversivo ante la psicología: hacia una metapsicología crítica». *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 4, no. 3:1194-1206.

Recibido: 22 marzo, 2025.

Aprobado: 15 mayo, 2025.

Jorge Eduardo Suárez Gómez

Historia, memoria y política mesiánica en Walter Benjamin: una experiencia particular del pasado

Resumen: *El crítico literario judío alemán Walter Benjamin trazó en su último texto Sobre el concepto de historia, una heterodoxa relación conceptual entre historia y memoria. Para eso llevó a cabo, desde el inicio de su carrera, un diálogo entre tradiciones intelectuales que aparecía contradictorio para algunos de sus contemporáneos. Se pretende entender cómo articuló elementos de esas perspectivas, para proponer esa particular manera de entender y experimentar el pasado entre la historia y la memoria a través de la política mesiánica.*

Palabras clave: *Historia, memoria, Walter Benjamin, experiencia del pasado, política mesiánica.*

Abstract: *The German Jewish literary critic Walter Benjamin outlined in his last text “On the Concept of History”, a heterodox conceptual relationship between history and memory. To this end, from the beginning of his career, he engaged in a dialogue between intellectual traditions that seemed contradictory to some of his contemporaries. The aim is to understand how he articulated elements of these perspectives to propose that way of understanding and experiencing the past between history and memory through messianic politics.*

Keywords: *History, Memory, Walter Benjamin, Experience of the Past, messianic politics.*

Walter Bendix Schönflies Benjamin o simplemente Walter Benjamin (WB), disfruta de uno de los tipos menos deseados de fama: la póstuma. Hannah Arendt afirmó en 1968 en su introducción a su edición a los textos de aquel en inglés titulada *Iluminations*, que esa clase de fama:

que no es comercial ni rinde beneficios, se ha unido hoy en Alemania al nombre y la obra de Walter Benjamin, un escritor judío alemán que fue conocido, aunque no famoso, por sus contribuciones en revistas y secciones literarias de los diarios durante menos de 10 años anteriores a la subida de Hitler al poder. (Arendt 2019, 391)

Sin embargo, afirma que en 1940 cuando se suicidó en la frontera entre Francia y España, eran pocos los que recordaban su nombre (2019, 391).

En las décadas siguientes esta fama trascendió el ámbito alemán pasando al anglosajón y al iberoamericano evidenciando que había construido un pensamiento de gran potencia crítica, lo que puede explicarse por un diálogo plural entre tradiciones intelectuales, que a veces aparecía contradictorio para algunos de sus contemporáneos. En una carta de 1934 a Gretel Adorno, Benjamin «confesaba que su vida y su



pensamiento se *movían en posiciones extremas*, tomando forma gracias a la yuxtaposición de puntos de vista antinómicos que sus amigos percibían solamente como relaciones peligrosas» (Traverso 2007, 97).

Las resonancias posteriores de los textos de WB evidencian las posibilidades interpretativas que contienen debido al diálogo con tradiciones intelectuales como el decisionismo, el materialismo histórico, el romanticismo alemán, la teología, el judaísmo -entre otros-. En este trabajo se pretende entender cómo articuló elementos de esas perspectivas para proponer una particular forma de entender y experimentar el pasado en torno a la historia y la memoria a través de la política mesiánica.

El mesianismo en busca de «lo político» y del «sujeto histórico»

Uno de los diálogos que trabajó Benjamin, que de acuerdo con Traverso podían considerarse *peligrosos*, fue con el jurista alemán Carl Schmitt que ya en la década de 1920 gozaba de cierta notoriedad en el ámbito de la filosofía del derecho y la teoría política.¹ Su perspectiva analítica conocida como el *decisionismo* se plasmó en esta etapa en varios trabajos, algunos de los cuales han trascendido hasta la contemporaneidad, como *La dictadura* (1924) y *Teoría de la constitución* (1928) -entre otros-. El Schmitt de este periodo es testigo de los esfuerzos en Alemania por construir la revolucionaria república de *Weimar* de la que según Wiczorek, puede considerársele *un amigo*:

A contrapelo de lecturas determinadas retrospectivamente por las ulteriores posiciones políticas y teóricas de Schmitt, propongo ensayar aquí una interpretación contextual de la *Verfassungslehre* [Teoría de la constitución] como la realización de un amigo de la constitución y la república de Weimar en su época de relativa estabilidad. (2022, 31; entre corchetes propio)

La perspectiva decisionista de Schmitt -puesta en pausa entre 1933 y 1936 por su paso no tan exitoso por el Nacional Socialismo- contenía

un concepto mesiánico de la política que Benjamin conoció y que posiblemente le sirvió para sintetizar la dicotomía que había planteado en 1921 en el *Fragmento teológico-político*: «solo el propio mesías consuma todo acontecer histórico, y esto precisamente de crear, de redimir, de consumir su relación con lo mesiánico. Por eso nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo» (2018, 319). Aquí lo profano y lo mesiánico aparecen como dos órdenes que van por vías distintas, en una especie de separación platónica entre ideas y apariencias. En Benjamin esta dicotomía está presente desde sus primeros escritos como destaca Maria João Cantinho, en la medida en que es evidente que bebió de Platón y Kant por lo que puede considerarse parte del *racionalismo crítico* (2011, 187).

En el *Fragmento*, sin embargo, Benjamin ya estaba buscando cómo «el orden de lo profano puede favorecer la venida del Reino mesiánico» (2018, 320). La herramienta sugerida es *el nihilismo* como vía para despertar la eternidad en lo profano (2018, 320). Allí no hay una indicación de cómo este nihilismo puede llegar a ser acción política a favor de la llegada del *Reino*. Podría decirse que todavía está ausente la política mesiánica. La concepción decisionista de Schmitt basada en una «continuada reflexión sobre la naturaleza jurídica de la excepción» (Wiczorek 2022, 31), puede haberle permitido a Benjamin vislumbrar una concreción mundana del nihilismo a través de la categoría eminentemente política de *estado de excepción*.

WB redactó en 1925 *El origen del trauerspiel alemán*, del que puede extraerse una perspectiva para entender -fragmentariamente- los fenómenos políticos, la cual está ligada con la visión de Schmitt. De acuerdo con Enzo Traverso, las categorías centrales de Schmitt sobre lo político «(soberanía, decisión, estado de excepción) fueron retomadas por Benjamin, pero invirtiendo la perspectiva» (2007, 100). Este le escribió una carta a Schmitt en 1930 —sin respuesta— en la que destacaba las afinidades de ambos. Traverso afirma que ellos,

compartían una misma visión de la historia como catástrofe y reivindicaban la necesidad de una decisión política, pero sus

terapias eran radicalmente contrapuestas: Benjamin identificaba el advenimiento de la era mesiánica con la revolución proletaria, mientras que Schmitt [acogería temporalmente] el nazismo como una especie de moderno *katechon* (el vencedor del Anticristo en la tradición católica). (2007, 96)

En la carta en la que además de anunciarle la entrega de su libro *Sobre el origen del Trauerspiel*, Benjamin destaca cómo usó algunos de los conceptos del jurista: «Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII» (Villacañas y García 1996, 42). El concepto de *estado de excepción* hace parte de esta doctrina. En *El origen del Trauerspiel* de 1925 reinterpretó esta doctrina de la siguiente manera:

es el soberano quien representa a la historia, sosteniendo en la mano el acontecer histórico como un cetro. [...] Quien manda está destinado de antemano a detentar el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen. (2010, 268)

Desde esta perspectiva, el soberano debería dominar el estado de excepción para mantener la inmunidad de su posición frente a otros poderes y alcanzar el ideal de la *plena estabilización* (2010, 269), de una restauración contra la catástrofe que representa el liberalismo.

En el *Curriculum* de 1928, Benjamin «reconoce expresamente que desde el punto de vista del método su antecedente más preciso es el propio Carl Schmitt» (Villacañas y García 1996, 42). De acuerdo con Hernández Castellanos, esta carta fue «ocultada por Theodor Adorno y Gershom Scholem para la publicación de la correspondencia del amigo» (2013, 74). ¿Cómo explicar este diálogo con un discurso que en su calidad de judío alemán y proto-socialista estaba en las antípodas? Desde la perspectiva de Traverso, Benjamin podía captar «el rumbo subterráneo de la revolución incluso en autores cuya concepción del mundo denuncia características destacadamente reaccionarias», como es el caso del conservador Schmitt (2007, 96).²

El crítico y el jurista estaban pensando de forma mesiánica. Los dos discutían con la tradición liberal que postulaba un estado *civil* de las sociedades, caracterizado por el debate parlamentario, la defensa de las libertades individuales y la consecuente noción de progreso como contenido del movimiento histórico. Las conductas políticas fuera de esta teleología se catalogarían como estado de excepción que para el pensador judío-alemán:

es el momento en el cual la legalidad se interrumpe, en el que la marcha normal de las cosas se altera negativamente, es decir, en que el bienestar garantizado por el Estado deja transitoriamente de ser tal. [Para Benjamin de acuerdo con Echeverría] esta idea de estado de Excepción [...] se corresponde la visión progresista de la historia. (Echeverría 1998, 145)

Para Schmitt la visión liberal significaba pérdida de soberanía por parte del Estado y la despolitización de la sociedad en la medida en que no había una instancia superior que «marque la pauta» sobre lo político, sino que esta esfera estaba cada vez más sometida por otros ámbitos de socialización humana como lo económico. Por eso reivindicaba la decisión del soberano a través el estado de excepción y su potestad de distinguir entre amigos y enemigos como una forma de repolitizar la sociedad contra las neutralizaciones del liberalismo.

Después de la utilización por parte de Benjamin de las categorías políticas de Schmitt, el mesianismo ya no es sólo trascendental, sino que se convierte en «una promesa [...] de carácter eminentemente político, constituyéndose como una acción política revolucionaria y disruptiva» (Cantinho 2011, 183).

Paralelamente a esta búsqueda del mecanismo político revolucionario mundano para el encuentro de lo mesiánico, Benjamin encontró quién en tanto mesías, *podría consumir todo el acontecer histórico* a contracorriente de la teleología progresista: el materialismo histórico,³ en una interpretación heterodoxa. El crítico de arte al igual que el jurista, no apuntaban únicamente contra la idea de normalidad liberal vehiculada

a través de la noción de progreso. En la medida en que esta también era defendida por la social-democracia alemana y los soviéticos, también a ellos apuntaban sus críticas.

En Benjamin, la perspectiva mesiánica dirigida hacia a la redención del pasado, iba también en contravía del materialismo de los más reconocidos pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, que eran marxistas bastante refinados y con poca empatía con el soviétismo. Para estos filósofos, más o menos cercanos a Benjamin, la apelación a las ideas de los vencidos del pasado como posibilidad de redención de la catástrofe del presente, eran difíciles de digerir como parte del materialismo marxista. M. Horkheimer, en una carta dirigida al propio Benjamin, afirmó:

la injusticia pasada está hecha y terminada. Los que fueron golpeados hasta morir están muertos. Para tomar esta tesis en serio (la de completar la felicidad y redimir el sufrimiento), se debe creer en el Juicio Final. Mi pensamiento está demasiado contaminado de materialismo para aceptarlo. (Rabotnikof 2005, 166)

Desde la perspectiva de T. Adorno, en la formulación de las *Tesis Sobre la Historia*, Benjamin llevaba su lenguaje a un terreno embrujado, allí se entrecruzaban el *positivismo* y la *magia* (Rabotnikof 2005, 168). De acuerdo con Giorgio Agamben, esta mezcla entre materialismo y teología es central en la obra de Benjamin que solo reconoce como conocimiento útil el que mezcla: «lo esotérico y lo cotidiano, lo místico y lo profano, las categorías teológicas y las categorías materialistas» (2007, 286).

Esta mezcla está presente desde el Fragmento de 1921 y con los diálogos críticos con otras perspectivas teóricas como el decisionismo y el materialismo histórico, fue haciéndose más radical hasta llegar a una perspectiva política revolucionaria que está bien sintetizada en las *Tesis*. Estas últimas, de acuerdo con M. Löwy (2014), son de los documentos más importantes del pensamiento revolucionario después de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, en la medida en que condensan «la formulación más sorprendente y radical de la nueva filosofía de la historia»

que Benjamin venía gestando desde sus primeros escritos y que va complejizándose con los años. Es allí donde se dejan ver con más fuerza algunas de las fuentes (el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el materialismo histórico) que le permiten construir esa original perspectiva *Sobre el concepto de historia*, que como bien explica Cantinho:

Se trata de un programa político que no tiene nada de puramente contemplativo ni de puramente espiritual, sino sobre todo un llamamiento a un mesianismo práctico, que será un mesianismo de carácter destructivo [...]. Vaciar, barrer los escombros de la historia, para instaurar la auténtica historia, es decir, el nuevo orden mesiánico, contrastándolo con la visión agotada de la historia del Progreso. (2011, 193)

Benjamin, muy a contracorriente del clima intelectual de su época advirtió los peligros del culto al progreso. En *Calle sentido único* escrito entre 1923 y 1926, anunciaba una perspectiva crítica de esta teleología progresista: si la derrota de la burguesía, decía, «no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (señala la inflación y la guerra química), todo está perdido. Hay que cortar la mecha prendida antes de que la chispa alcance la dinamita» (Löwy 2014). Esta visión mesiánica de la política y del progreso tiene unas implicaciones en la forma de experimentar el pasado y de enunciarlo a través de la historia y la memoria.

Progreso, historia, memoria y política mesiánica: una nueva constelación sobre el pasado

La creencia moderna de un mejoramiento social contante debido al avance técnico científico fue ampliamente compartida en la primera mitad de siglo XX por los diversos sectores del pensamiento social.

Benjamin no compartía la perspectiva según la cual el progreso era indetenible en su curso lineal o en espiral a través del tiempo «homogéneo y vacío». Por eso criticó esta visión en todas

sus vertientes: «el evolucionismo darwinista, el determinismo de tipo científico-natural, el ciego optimismo –dogma de la victoria “inevitable” del Partido– la convicción de “nadar a favor de la corriente” [del desarrollo técnico]» (Löwy 2014). En *Las Tesis*, sin embargo, la crítica se dirige sobre todo la noción de progreso del Partido Social Demócrata alemán que puede considerarse emparentada con la cultura política defendida por los Soviéticos. Benjamin sospechaba de un socialismo que se acomodaba a «la creencia confortable en un progreso automático, continuo, infinito, fundado en la acumulación cuantitativa, el desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento del dominio sobre la naturaleza» (Löwy 2014).

Walter Benjamin era pesimista con el progreso porque, desde su perspectiva, todos los objetos en los que se materializa proceden de tragedias. Por esta vía, es que «pone en el centro de su filosofía de la historia el concepto de catástrofe» (Löwy 2014). Esta línea de argumentación la desarrolla profundamente en *Las Tesis*, utilizando la ya conocida imagen del cuadro de Klee (*Angelus Novus*). La figura del *Ángel de la historia* afirma en la tesis IX, tiene un rostro que mira hacia el pasado:

En lo que a nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja sus pies ruina sobre ruina, amontonados sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso. [...] Lo arrastra irremediamente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Benjamin 2008, 44)

Así quiso explicar cuál era el reverso de ese huracán que sopla desde el paraíso y que arrastra la historia hacia adelante, es decir, el progreso. En uno de los borradores de las *Tesis*, anota: «La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe. La catástrofe es el continuum de la historia» (Löwy 2014). Para salir de ese círculo vicioso habría que romper el *continuum* de la historia (estado de excepción), es decir, cortar la empatía con el poderoso contemporáneo que es el que se ha beneficiado con las catástrofes

del pasado y es heredero «de todos aquellos que vencieron alguna vez», como lo afirma en la tesis VII (Benjamin 2008, 44). Generando esa ruptura el estudioso del pasado comienza a ver que,

todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen [...] una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea la vez un documento de barbarie. (2008, 42)

Aquí es donde surge entonces el imperativo benjaminiano para el que esté interesado en comprender y experimentar el pasado oculto tras la luminosidad del progreso:

romper con la idea vacua de que la historia es progreso concentrado en la acumulación de cultura y bienes culturales. Por el contrario, tiene que utilizar su saber para asumir y preservar el principio activo contenido en las vidas y en la opresión de los ancestros. (Gilly 2006, 44)

En palabras de Benjamin, quien esté interesado en el pasado tiene como tarea *cepillar la historia a contrapelo*. Para cumplir esta exigencia se precisa, de acuerdo con el historiador mexicano Adolfo Gilly, registrar del pasado «cada momento de la aventura humana del trabajo viviente y no tan sólo el registro de su acumulación en artefactos, bienes culturales, en tanto trabajo objetivado o muerto» (2006, 47).

De este imperativo epistémico para conocer el pasado surge una nueva articulación entre historia, memoria y política. Es bien conocido la forma en que inicia la tesis VI:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro. [...] Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. (2008, 40)

El planteamiento que se hace en *Las tesis* de la relación del historiador con el pasado implica la inclusión de un elemento memorial: el recuerdo. Benjamin critica al historicismo a partir del marxismo y de Nietzsche quien, en uno de sus textos de juventud, *De la utilidad y de la inconveniencia de la historia*,⁴ «ridiculiza la *admiración ingenua del éxito* de los historiadores, su *idolatría hacia lo factual* (*Götzerdienste des Tatsächlichen*) y su tendencia a inclinarse ante el *poder de la historia*» (Löwy 2014).

Desde esta perspectiva, el objetivo de la historia y de los discursos sociales sobre el pasado, más que buscar lo factual o describir los hechos *tal como realmente fueron*, debe ser apoderarse de un recuerdo por medio de la ruptura de la empatía con el vencedor y sus herederos contemporáneos. De acuerdo con Benjamín, ir al pasado armado con las herramientas de la ciencia para construir un relato objetivo, solo sería comulgar con la tiranía de lo existente y nadar a favor de la corriente histórica. Sería como dejarse arrastrar por el huracán irrefrenable que viene del futuro y no ver las ruinas que deja a su alrededor invisibilizando a los vencidos y sus proyectos. Desde esta perspectiva, el *Ángel de la Historia* debe ser de acuerdo con Bolívar Echeverría, uno rebelde «que se vuelve para mirar hacia atrás y da las espaldas al futuro, resistiéndose al sople huracanado del progreso» (2005, 31).

En palabras del propio Benjamin, la verdadera imagen del pasado «es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido con ella» (2008, 39). La tarea de estudioso es de alguna forma mantener vivo ese pasado que está a punto de extinguirse, por eso su tarea también es de recuperación de la memoria. Desde esta perspectiva, la historia se debe hacer dejándose interpelar por la memoria, pero no por una transmitida y viva, sino por una desaparecida o en desaparición.

Esta idea de Benjamin difiere en muchos aspectos de las perspectivas clásicas en las humanidades sobre historia y memoria. Por ejemplo, para Maurice Halbwachs uno de los autores clásicos en estos debates, la memoria colectiva está constituida por «una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado

solo retiene lo que aún queda vivo de él» (2004, 81). Desde esta perspectiva se entiende que la «memoria de una sociedad se extiende hasta donde puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen», lo que casi siempre está limitado a la duración de la vida humana (Halbwachs 2004, 84).

Lo contrario afirma el sociólogo judío francés Halbwachs respecto a la historia:

[El historiador] puede realizar su obra solo a condición de colocarse deliberadamente fuera del tiempo vivido por los grupos que asistieron a los acontecimientos, que tuvieron contacto más o menos directo y que pueden recordarlos. (Halbwachs citado en Hartog 2007, 150)

La historia para Halbwachs estaría circunscrita a un *pasado-pasado* mientras que la memoria lo estaría al *pasado-presente*. La primera se referiría a pasados extintos y la segunda a pasados activos. Para Benjamin en cambio, de acuerdo con Nora Rabotnikof, la memoria y la historia convergerían en la noción de futuros pasados:

Si *futuro* es el sustantivo y *pasado* el adjetivo, nos referimos a los *futuros del pasado*, es decir a los sueños, las expectativas, las esperanzas que poblaban un pasado más o menos distante. En todo caso la expresión parece aludir a los futuros del ayer. (2005, 157)

Estos futuros pasados no aparecen recogidos en la Historia⁵ en la medida en que son proyectos que fueron derrotados, «son futuros pasados, de los cuales sólo es posible recuperar (o construir) trazas o huellas elusivas» (Rabotnikof 2005, 158). Son los que *relampaguean en un instante de peligro*, cuando están a punto de desaparecer.

La construcción de historia a partir de huellas e indicios de las expectativas y sueños de los vencidos del pasado no incluidos en la gran historia, comporta una nueva visión y experiencia de la memoria y de la política revolucionaria. La memoria en Benjamin no estaría circunscrita a la *duración de una vida humana* como afirmaba Halbwachs. Estaría más bien constituida por uno de esos hilos «que pueden haberse perdido durante siglos [y que] son retomados en forma

repentina y silenciosa por el curso actual de la historia» (Gilly 2006, 139).

Esta apertura a los *futuros del pasado* solo sería factible a través de una corrección mesiánica a la política utópica tradicional, que es lo que distingue a la visión benjaminiana del pasado y el presente. El utopismo es vivir en un mundo como inauténtico, pero del cual existe una versión acabada en el futuro. El mundo perfecto es una posibilidad del mundo actual y ese es el fundamento de la crítica de lo establecido. De acuerdo con Echeverría, lo utópico puede considerarse de raíz occidental y asume la condición humana como perfectible, lo cual es uno de los presupuestos del progreso (1998, 132). El espíritu mesiánico es en cambio de raíz oriental. Muestra la historia dominada por el mal:

vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto de sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. (1998, 132)

Desde esta perspectiva, la realidad posee la potencia de ser diferente pero no de la misma manera que el utopismo. El mesianismo «ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna parte habrá de recobrase» (1998, 132). La experiencia emancipatoria del presente estaría menos orientada hacia al futuro y mucho más hacia el pasado.

Para Benjamin entonces de acuerdo con Echeverría, es necesario romper a la aversión progresista a la tradición, propia de la modernidad y rescatar la fuerza que viene de ésta, enfatizando una necesidad profunda de *redimir el pasado* (1998, 139). Desde esta corrección mesiánica se entiende mejor el papel que juegan los futuros pasados y en ellos la memoria y la historia a través de la política. Esos sueños y expectativas del pasado,

citados o conjurados en el presente provocarían así un despertar político que descubriría el potencial mesiánico del presente. Reivindicar pasados futuros para despertar la conciencia adormecida del presente y

hacer estallar el tiempo, [...] es la respuesta que las *Tesis* parecen sugerir. (Rabotnikof 2005, 161)

Memoria e historia se fundirían en la idea de remembranza que sería aquella

que puede modificar lo que ha sido establecido por la ciencia. [...] Un acontecimiento vivido puede considerarse terminado y encerrado en la esfera de la experiencia vivida, mientras que el acontecimiento recordado no tiene limitación alguna, puesto que es, en sí mismo, la llave de todo cuanto acontece antes o después del mismo [...] La memoria se transforma entonces en redención de un pasado que exige ser redimido. (Rabotnikof 2005, 163)

La memoria tendría entonces una tarea política: «descubrirá los potenciales utópicos para el presente de la humanidad. La memoria puede hacer cambiar la historia no sólo hacia adelante sino hacia atrás» (Rabotnikof 2005, 164). «El proyecto de recordar y, al mismo tiempo, creer en la profecía de la memoria» esa fue la apuesta de Benjamin de acuerdo con Pérez Gay (2009, 13).

El crítico judío alemán construyó una propuesta de ver la vida social desde la experiencia de *los condenados de la tierra* como decía Frantz Fanon, pero no solo la de los vivos, sino y especialmente la de los muertos. En la tesis VIII afirma: «la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que ahora vivimos es en verdad la regla» (2008, 43). Para lo explotados, dice Echeverría interpretando esta tesis, «todo lo que es normal es estado de excepción, para ellos el mundo está al revés. Por esta razón, todo lo que es progreso es un golpe contra ellos» (1998, 146).

Benjamin proponía de acuerdo con Gilly «escuchar voces subalternas detrás de los actores principales y reconocer que esas voces que no son las de un coro, sino las de otros protagonistas con maneras y derechos propios» (2006, 92). Estar intentando dialogar con estas voces en ocasiones extintas, le permitió a Benjamin articular una particular manera de entender y experimentar el pasado entre la historia y la memoria a través de la política mesiánica, perspectiva que

lo ha convertido en un interlocutor de otros tiempos, como el presente.

Notas

- De acuerdo con Wieczorek, Schmitt «abarcó los campos de las teorías generales del derecho y del Estado [...] así como la teoría y la dogmática constitucional [Fue un] Agudo historiador del espíritu desde una visión europea y cristiana [...]. La penetración inquisitorial de sus investigaciones y su pesimismo radical respecto a las posibilidades de la neutralización técnica de lo político le han merecido un lugar central en la filosofía jurídica y política del siglo XX» (2022, 30).
- Diálogos como los sostenidos con un intelectual conservador católico como Schmitt, hacían de Benjamin un pensador extraño para sus contemporáneos. Pérez Gay afirma que al final de su vida, Benjamin «se convirtió en un individuo incomprensible para todos: Hofmannsthal y los suyos, Brecht y su teatro épico, Gershom Scholem y los sionistas, Horkheimer, Adorno y el Instituto de Frankfurt. Benjamin tomó entonces la decisión de nunca decidirse. Sólo quedaba esa profunda aversión contra la clase dominante y una secreta admiración por André Malraux» (2009, 10).
- Entrada la década de 1920 Benjamin estaba coqueteando con el materialismo histórico sin asumir completamente una perspectiva orgánica de partido, corriente muy fuerte en la Alemania de la época. Para dar una idea de esos *coqueteos* devenidos también peligrosos, puede citarse su relación con la actriz letona Asja Lācis, militante bolchevique que le presentó al dramaturgo comunista Berthold Brecht con quien WB trabó una duradera amistad y un fuerte intercambio intelectual. Entre diciembre de 1926 y febrero de 1927 Benjamin viajó a Moscú a del quedó un testimonio íntimo en forma de diario en el que la actriz letona ocupa un lugar central, pero en el que el Crítico observa a su manera la vida bajo el socialismo tras una década de la revolución, mirada que dista mucho de la de un militante convencido o de la de un opositor (Benjamin 2015).
- El apartado que toma Benjamin es el siguiente: «necesitamos la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber» (2008, 48).
- En la Tesis XVIII, Benjamin manifiesta su resistencia a la idea de historia universal, porque desde su perspectiva, el historicismo siempre culmina en ella y de ella debe deslindarse el materialista histórico: «La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío» (2008, 54).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2007. *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, Hannah. 2019. *La Pluralidad del mundo. Antología*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Ítaca.
- _____. 2010. *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.
- _____. 2015. *Diario de Moscú*. Madrid: Abada.
- _____. 2018. «Fragmento teológico-político». En *Iluminaciones*, de Walter Benjamin, 319-320. Madrid: Taurus.
- Cantinho, Maria João. 2011. «Walter Benjamin E A História Messiânica Contra A Visão Histórica Do Progresso» *Philosophica* 37: 177-195. <http://hdl.handle.net/10451/24245>.
- Echeverría, Bolívar. 1998. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- _____. 2005. «El ángel de la historia y el materialismo histórico». En *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, de B. Echeverría, 23-33. México: Era-UNAM.
- _____. 2008. «Introducción. La condición judía y la política». En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, de W Benjamin. México: Ítaca: UAC
- Gilly, Adolfo. 2006. *Historia a contrapelo. Una constelación*. México: ERA.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Hartog, François. 2007. *Regímenes de historicidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hernández Castellanos, Donovan. 2013. «El Barroco en disputa. Carl Schmitt y Walter Benjamin entre lo estético y lo político». *Signos Filosóficos* 15, no. 29: 71-102. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/506/481>.

- Löwy, Michael. 2014. «Progreso e historia. La concepción de la historia de Walter Benjamin». *Marxismo Crítico*. <http://marxismocritico.com/2014/06/11/progreso-e-historia/#sdfootnote14sym>.
- Pérez Gay, José María. 2005. «El ángel desdichado». En *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, de B. Echeverría, 89-103. México: ERA-UNAM.
- _____. 2009. «Walter Benjamin, el naufragio ineluctable». *Mundo siglo XXI* 17: 5-13. <https://biblat.unam.mx/es/revista/mundo-siglo-xxi/articulo/walter-benjamin-el-naufragio-ineluctable>
- Rabotnikof, Nora. 2005. «El ángel de la memoria». En *La mirada del ángel en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, de Bolívar Echeverría, 155-169. México: Era-UNAM.
- Traverso, Enzo. 2007. «Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar». *Acta poética* 28: no. 1-2: 93-109.
- Villacañes, J., y R. García. 1996. «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y estado de excepción». *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 13: 41-60. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/8401>
- Wieczorek, Tomás. 2022. «Carl Schmitt, amigo de Weimar. Notas en torno a la Verfassungslehre como teoría y doctrina de la constitución». *Isonomía*, no. 56: 29-70. <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i56.473>.

Jorge Eduardo Suárez Gómez (jorge.suarez@udea.edu.co). Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia y Doctor en Ciencias Políticas y Sociales-Sociología de la UNAM. Investigador del grupo Cultura, política y Desarrollo Social, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Es profesor titular adscrito al departamento de Trabajo Social de la misma universidad. Último libro publicado: *La literatura testimonial como memoria de las guerras en Colombia*. (2016). Último artículo científico publicado: “Tomar el cielo por asalto desde la universidad latinoamericana: conflictos armados internos y universidad latinoamericana a finales de siglo XX y principios del XXI”. (2022) Revista Pactum #2. Universidad de Guadalajara. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2491-8484>

Recibido: 11 de marzo, 2025.

Aprobado: 3 de abril, 2025.

Mauricio Vargas Abarca

Determinismo en la filosofía de David Hume: Una perspectiva desde el naturalismo

Resumen: *Esta investigación explora los conceptos de causalidad, conexión necesaria y probabilidad en la filosofía de Hume, con el objetivo de mostrar cómo, a partir de la perspectiva naturalista y la regularidad en las impresiones (hábito), el filósofo escocés no puede ser considerado un escéptico radical, tal y como se ha interpretado. Su escepticismo solo enfrenta a la razón como fundamento de la causalidad y la conexión necesaria pero no duda sobre la verdad de estas relaciones ni de su importancia epistemológica en la construcción de un conocimiento positivo de la realidad.*

Palabras clave: *Naturalismo, determinismo, causalidad, conexión necesaria, probabilidad.*

Abstract: *This research explores the concepts of causality, necessary connection, and probability in Hume's philosophy, with the aim of showing how, from a naturalistic perspective and the regularity in impressions (custom), the Scottish philosopher cannot be considered a radical skeptic, as has often been interpreted. His skepticism only challenges reason as the foundation of causality and necessary connection, but he does not doubt the truth of these relations or their epistemological significance in the construction of positive knowledge of reality.*

Key words: *Naturalism, determinism, causality, necessary connection, probability.*

1. Introducción

Al igual que sus contemporáneos, Hume también argumenta contra el escepticismo. No obstante, reconoce que la razón por sí misma es incapaz de justificar (con validez epistémica) el conocimiento en las cuestiones de hecho (*matter of facts*) y necesita de otras facultades como la sensitiva (experiencia) y la imaginación (impulsada por la naturaleza humana) para vencer el escepticismo. En este sentido, esta investigación tiene por objetivo demostrar cómo la perspectiva naturalista de Hume permite una interpretación positiva en su filosofía. La validez y aportación epistemológica de los juicios sobre las cuestiones de hecho encuentran su explicación en la *naturaleza humana*, la cual es entendida como la inevitabilidad de formar juicios causales y conexiones necesarias. Desde esta perspectiva, la sección positiva de la filosofía de Hume es por completo determinista (en su sentido fuerte).

La exposición se desarrolla de la siguiente manera: primero, se presenta una definición preliminar de naturalismo; segundo, se demuestra, en contra de la interpretación del realismo escéptico, cómo Hume rechaza la influencia de fuerzas ocultas; tercero, se explica la formación de las ideas de causalidad y conexión necesaria, apelando a un proyectivismo naturalista.



2. El Naturalismo

Para Hume, la naturaleza humana (esto es, su perspectiva naturalista) no puede entenderse si se considera separada las nociones de *máxima causal* y de *conexión necesaria*. Es ineludible considerar el naturalismo de forma implícita en la explicación de aquellos dos conceptos. Lo que se entiende por *naturalismo* será aclarado completamente y con mayor claridad a medida que esta investigación es desarrollada. Sin embargo, es posible ostentar una noción general como base introductoria al concepto de *naturaleza humana*.

Norman Kemp Smith (1941) considera por primera vez la perspectiva naturalista como respuesta y solución al escepticismo de Hume en los juicios de la razón. Se entiende por naturaleza humana todo aquello determinante para el sujeto, como las impresiones (emociones, sentimientos, pasiones, sensaciones) que subordinan a la razón gracias a una disposición propia de la configuración innata del sujeto:

la filosofía de Hume puede ser descrita más adecuadamente como *naturalista* que como escéptica, y ese es su principio rector es la total subordinación de la razón (...) a las sensaciones y el instinto, i. e. a las *impresiones* de sensación y reflexión. (84)

El naturalismo supone una cierta disposición o inclinación del sujeto a generar una creencia obligatoria como resultado de su configuración humana (es decir, su naturaleza humana). Estas creencias no pueden ser evitadas por el sujeto, sino que son indispensables y superiores a cualquier duda escéptica (Smith 1905). El modo de pensar del sujeto está definido por esas configuraciones naturales, incluso si la razón y la fantasía entorpecen el proceso para su justificación. Si la razón y las impresiones inmediatas suelen ser corregidas con la experiencia y la costumbre, se necesita un principio sólido que pueda justificar la pertinencia del conocimiento como algo más que una simple regularidad. El naturalismo es la clave para abandonar el escepticismo que la razón por sí misma no puede superar; además, justifica la objetividad del conocimiento.

3. La inexistencia de las fuerzas secretas

Al investigar sobre el origen de la causalidad, Hume concluye que no hay nada en el objeto mismo que pueda llamarse *causa* o *efecto*. Si esto es cierto, la experiencia de objetos (sus meras impresiones) no puede ser el fundamento de la idea de causa: «Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza» (EHU. 4, 39). Que en las impresiones de la materia no hay nada que pueda llamarse causa o efecto, es algo que, según Hume, incluso los racionalistas cartesianos¹ han aceptado (THN. 1. 3. 14, 159).

Los filósofos, escribe Hume, se han esforzado por justificar términos como fuerza, poder, energía, cualidad productiva o eficacia en los objetos para explicar la causalidad que los relaciona, pero no son más que términos vacíos y ficciones. Para que una idea no se considere una ficción ni un concepto vacío, es necesario que posea una impresión que le corresponda (idea adecuada). Sin una experiencia que determine la verdad de esas definiciones, la razón por sí sola podría aceptar (sin contradicción) tanto su afirmación como su negación debido a que no hay un punto de apoyo sobre el cual pueda fundamentarse en favor de una u otra opción (THN. 1. 3. 14, 157). La razón, en tanto que facultad analítica, no podría concluir la necesidad de una causa o cualidad productiva.

Hume señala que este racionalismo ha fracasado en sus intentos de explicar la causalidad acudiendo a formas sustanciales, accidentales y facultades que tampoco refieren a ningún objeto empíricamente conocido. Solo prolonga la explicación *ad infinitum*. Para evadir este problema, se ha pretendido explicar la causalidad mediante un *influjo de fuerzas y energías secretas u ocultas*. Estas fuerzas secretas son «totalmente desconocidas y (...) resulta vano que las busquemos en las cualidades conocidas de la materia» (THN. 1. 3. 14, 159). Como la esencia de la materia solo señala su extensión, la movilidad debe ser proporcionada desde fuera de la materia. Si

la materia es esencialmente inactiva y carece de cualquier poder para producir, comunicar o continuar cualquier tipo de movimiento y es posible observar estos movimientos en la materia, entonces su motricidad debe ser de origen divino (THN. 1. 3. 14, 159; EHU. 5, 43-44).

Por lo anterior, las ideas correspondientes a *fuerzas ocultas* o *secretas* no pueden considerarse ideas adecuadas debido a que no se tienen una experiencia correspondiente y, por tanto, no pueden ser diferenciadas de la ficción. Es «imposible que podamos tener idea alguna de poder y eficiencia a menos que puedan mostrarse algunos ejemplos en que este poder se *perciba* ejerciéndose por sí mismo» (THN. 1. 3. 14, 160). Ahora bien, la apelación a lo divino para conocer estas fuerzas ocultas no es una solución, solo la posterga. La idea de Dios no es una idea adecuada debido a que no hay experiencia de la divinidad que pueda eliminar la ficción. Según Millican (2012) Hume rechaza por completo las ideas innatas debido a que podrían conocerse *a priori* las causas, y por tanto tener conocimientos con certeza absoluta sobre las cuestiones de hecho sin necesitar la experiencia. En tal caso, sería imposible equivocarse en los efectos que una causa produce al manifestarse contradictoria su negación. Pero es falso que los sujetos no se equivocan en sus predicciones causales, y también es falso que la negación de una cuestión de hecho constituye una contradicción.

Apelar a *fuerzas ocultas* o *secretas* como una fundamentación de la idea de causalidad resulta insatisfactorio para Hume. Es una solución que no se distingue de la fantasía y, por tanto, no puede ostentar ninguna validez epistemológica. Si la máxima causal y la conexión necesaria son verdaderas, su justificación no puede encontrarse en los razonamientos ni la experiencia particular de objetos. Si se apela al razonamiento, la pura razón es incapaz de inclinarse con certeza hacia un determinado efecto pues las cuestiones de hecho no resultan contradictorias en su negación. Si se apela a la experiencia particular, no puede experimentarse nada que sea propiamente una *causa* y un *efecto*. Tampoco hay experiencia de ninguna *fuerza secreta* que opere en la materia para considerarla una idea adecuada que pueda explicar con eficacia la causalidad.

Consecuentemente, la máxima causal y la conexión necesaria obtienen su justificación epistemológica en otra perspectiva puesto que Hume sí considera que estas relaciones forman parte de la realidad objetiva, esto es, son verdaderas (THN. 1. 3. 6, 92-93).

4. La existencia y la realidad

Antes de abordar los conceptos de causalidad y conexión necesaria, es fundamental examinar su relación con la realidad y la objetividad de los juicios. Para Hume, la existencia de un objeto es exactamente la impresión o idea que se tiene de él. La existencia no es una percepción que pueda separarse de la propia impresión, sino que es la impresión misma (THN. 1. 2. 6, 66). Si toda percepción es doble (toda impresión es a la vez idea) y la existencia no es distinta de la impresión, entonces la existencia para las ideas y las impresiones debe ser la misma.

Hume discute las ideas de existencia y existencia externa en la Sección VI del libro I del *Tratado*. Para él, la definición de existencia parte de un dilema donde la idea de existencia solamente puede: 1. Derivarse de una impresión distinta de la impresión del objeto; 2. Ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto (THN. 1. 2. 6, 66). Si la opción 1 es cierta, apelando al concepto de idea adecuada, debe mostrarse qué impresión corresponde a la idea de existencia y que a su vez sea diferente del objeto de la percepción. Pero no puede concebir la existencia de un objeto sino es en el momento en que este se presenta como idea o impresión, entonces 2 es verdadera. Como las ideas de existencia y las propias ideas de una impresión son exactamente las mismas, entonces «si se une la idea de existencia a la [percepción] de cualquier objeto no se estaría añadiendo nada a esta última» (THN. 1. 2. 6, 67).

Ahora bien, si el conocimiento se compone exclusivamente de impresiones e ideas,² considerar, la distinción ontológica entre ideas y objetos externos carece de fundamento, ya que todo conocimiento se origina en la experiencia sensible. Si no es posible acceder a una realidad más allá de las percepciones, cualquier postulación

sobre la existencia de entidades externas resulta especulativa e injustificable desde la concepción epistemológica de Hume. La realidad es delimitada por la posibilidad que el sujeto tiene de conocer mediante ideas adecuadas y no mediante suposiciones que va más allá de toda experiencia. Por esta razón, las percepciones y los datos de los sentidos no pueden ser considerados engañosos, sino que se presentan a la mente tal y como son:

todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación. (THN. 1. 4. 2, 189)

No es importante si realmente hay un objeto externo más allá de las sensaciones, pues no puede darse un paso más allá de las percepciones. Hume no asume una posición realista ni idealista, sino más bien una suerte de antirrealismo que le permite concentrarse solo en aquello que considera la base de todo conocimiento válido, a saber, la experiencia. La identidad de la existencia (ontología) con la percepción y la experiencia (epistemología) refuta el supuesto de la doble existencia en la filosofía de Hume.

Para Hume, la realidad debe definirse solo a partir de la información proporcionada por las percepciones. Si se acepta la existencia de una realidad distinta de las percepciones, dado que la existencia es otorgada por lo que se percibe, concebir existencia en lo no percibido resulta contradictorio. Por esta razón, no puede entenderse la palabra *objetos* como externos, es decir, «objetos que son genuinamente cosas no-mentales, cosas que existen independientemente de nuestra mente» (Strawson 2000, 34). Si no están en la mente, entonces no pueden ser percibidos y, por tanto, no existen para el sujeto cognoscente. Lo ontológico y lo epistemológico no pueden separarse sin generar contradicciones en la filosofía de Hume:

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente o externo*, ya que no nos entregan nunca la más pequeña

referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, a menos que lo haga mediante alguna inferencia de la razón o la imaginación. (THN. 1. 4. 2, 189)

Si la realidad es determinada por la existencia y la existencia es equivalente a las impresiones y las ideas, solo puede considerarse parte de la realidad el contenido mental. Desde esta perspectiva, cualquier idea, y percepción contiene el mismo estatuto ontológico. Sin embargo, no todo el contenido mental tiene validez epistemológica. Al igual que la idea de la doble existencia (la cual no posee una impresión correspondiente), otras ideas como una *isla de oro* o una *sirena* poseen el mismo estatuto ontológico que otras ideas, como la idea del sol. En términos de existencia, todas las ideas son equivalentes; sin embargo, la validez epistemológica que ostentan es distinta. Ni la razón ni la imaginación pueden justificarlas por sí solas; solo una impresión puede hacerlo.

La diferencia entre estas ideas, no se basa en una distinción ontológica que apela a una *exterioridad* sino más bien a la adecuación de esas ideas, es decir, que tengan una impresión (ya sea interna o externa) que les corresponda. Para Hume, el conocimiento verdadero no tiene su base en la dicotomía de lo real y lo irreal sino en la ficción y la no-ficción. Los juicios cuyas ideas no posean una impresión que les corresponda solamente pueden ser considerados como ficción y, por lo tanto, epistemológicamente irrelevantes.

Hume no niega la posibilidad de una realidad externa de los objetos, pero, aun así, estos no pueden formar parte de la realidad epistemológicamente válida. Si estos objetos forman parte de una realidad objetiva y la percepción determina la realidad, entonces el sujeto tendría que percibir lo que no percibe. Lo cual es absurdo. Con ello tampoco se puede sostenerse que Hume es estrictamente idealista (en el mismo sentido que Berkeley) debido a que para él las ideas y las percepciones no son productos mentales, sino que constituyen la propia mente. Es «absurdo (...) imaginar que los sentidos puedan distinguir (...) entre nosotros mismos y los objetos externos» (THN. 1. 4. 2, 190). El *yo* como haz de impresiones no supone un *yo* previo distinto

de lo que siente; el yo es precisamente lo que se siente. Además, también sostiene, como necesidad epistémica, una continuidad en la existencia de los objetos que no están siendo manifiestos en un determinado tiempo.

Los sentidos no pueden justificar la creencia en la continuidad, pero tampoco puede hacerlo la razón. Como la continuidad no es una relación de ideas, sino que forma parte de las cuestiones de hecho, las demostraciones no tienen pertinencia. La razón es demostrativa y opera bajo el supuesto de que la negación del *demonstrandum* sea una *contradictio in adiecto*. Como la negación de ninguna cuestión de hecho resulta contradictoria, la razón es inútil en este respecto. Podría considerarse igual de verdadero que los objetos tengan continuidad como que no la tengan.

Si la idea de existencia continua no depende de la razón ni de los sentidos, sino de la imaginación, entonces esta creencia no debe diferenciarse de la idea de causalidad y conexión necesaria como un reflejo de la naturaleza humana. Así como no es necesario que las impresiones supongan una característica llamada causalidad y conexión necesaria para ser consideradas, tampoco la existencia continua necesita de un objeto exterior que la fundamente. La repetición y la costumbre de estas manifestaciones en su conjunto podrían generar, por obligación de la naturaleza humana (acción de la imaginación), una impresión interna de continuidad en la existencia de las impresiones. Así, aunque no puedan considerarse objetos externos a la percepción, la continuidad en su existencia sería una impresión de reflexión y, por tanto, una creencia objetiva al igual que la causalidad. No sería una ficción porque es una idea adecuada y forma parte de la realidad al pensarse adecuadamente en ella sin aceptar el realismo ni el idealismo por completo.

Esta interpretación es coherente con las primeras *Investigaciones* y con lo dicho anteriormente en el *Tratado*. No obstante, en esta última obra, Hume complica muchísimo esta cuestión. Él menciona que la idea de existencia continua «no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de otro principio» (THN. 1. 4. 2, 198). Este principio no es ni la coherencia ni la constancia, sino más bien el mismo que

fundamenta la matemática (THN.1. 4. 2, 198). Considerado de forma literal, las matemáticas no se basarían solo en relaciones de ideas, sino que también parten de cuestiones de hecho. Si es el caso, la razón no puede fundamentar el conocimiento matemático y la división entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas presentadas en las primeras *Investigaciones* carecería de sentido. Sin embargo, en el fondo, la argumentación es semejante a la de la regularidad y la causalidad.

El argumento es el siguiente: 1. Las percepciones muestran un cierto grado definido de coherencia. 2. Si se supone una existencia continua, entonces la coherencia aumenta. 3. Si la coherencia de las percepciones se incrementa, entonces la mente continúa acrecentando la coherencia de las impresiones hasta hacer de la uniformidad de estas una uniformidad tan completa como a la mente le sea posible. 4. Por tanto, la mente continúa aumentando la coherencia de estas impresiones hasta crear una uniformidad completa en estas.

Esta descripción es, al menos, semejante a la presentada en la causalidad. Inicia con una percepción aislada que, con la experiencia, logra apreciarse una cierta regularidad. Si se supone que la regularidad en los casos pasados va a mantenerse en los casos futuros (facilitada la idea por una impresión interna o de reflexión), entonces la coherencia en esa regularidad aumenta, formando la idea de *conexión necesaria*. Esta idea incrementa la seguridad del sujeto para extender esa uniformidad causal incluso a impresiones que no son inmediatamente observadas en casos futuros. En este sentido, la asimilación de la existencia continua como una *proyección*³ semejante al proceso de causalidad y conexión necesaria es plausible de forma indirecta para dar coherencia a la filosofía de Hume.

5. La causalidad, la conexión necesaria y el probabilismo

La malinterpretación del *Tratado* ha difundido el malentendido de que el escepticismo de Hume pretende refutar la máxima causal. En realidad, Hume no es más escéptico de lo que

fue Descartes y su intención más que refutarla, es justificarla sobre una base distinta de la razón. Para Hume la causalidad y la conexión necesaria son un hecho y una relación que ofrece un conocimiento positivo, esto es, que puede construirse conocimiento verdadero a partir de estos juicios. Por *naturaleza* el sujeto es obligado a formular juicios de lo inobservado hacia lo observado. Para Hume, la causalidad es un *hecho*, pero sus bases o fundamentos no residen en la razón, como pensaban los racionalistas, sino en la experiencia y la costumbre. Si la causalidad y la necesidad son para Hume un hecho, su objetivo principal será explicar cómo es que ocurre.

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su conexión constante, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. (THN. 1. 3. 6, 91-92)

La idea de causalidad no deriva de una cualidad observable en los objetos particulares, por lo tanto, la simple experiencia no puede justificarla. La percepción de un objeto cualquiera no implica que este sea causa o efecto de otro (THN. 1. 3. 2, 69-70 y 75). Si ningún objeto implica por sí mismo la existencia de otro, entonces solo la experiencia continua, regular y conjunta podría derivar la idea de causalidad, esto es, permitir la inferencia de lo inobservado a partir de lo observado. Si la idea de causalidad no es producida por ninguna impresión directa, ni por la demostración, ni por la intuición (THN. 1. 3. 6, 87), entonces solo la experiencia regular puede garantizar la certeza o seguridad de las relaciones causales y su necesidad. Sin la experiencia y la costumbre, ir más allá de lo observado sería un riesgo, pues podría ser una ficción o un juicio arbitrario (razón por la cual, las ideas adecuadas son tan importantes).

Se dice que un objeto C es causa de un efecto E si, y solamente si, hay una experiencia regular de múltiples eventos similares. No es posible concebir la idea de causalidad a partir de una sola

experiencia. Sin embargo, la regularidad en la aparición de estos eventos resulta también insuficiente para dar cuenta de la relación causal, ya que la suma de eventos no permite inferir (racionalmente) que en el futuro su comportamiento será el mismo. Si la causalidad es predictiva entonces es necesario ir más allá de esa regularidad de eventos pasados y *proyectarla* hacia los eventos futuros con ayuda de la facultad de la imaginación.

La regularidad suscita costumbre en la mente del sujeto por una disposición de su naturaleza. La confluencia de la regularidad y la predisposición natural originan una *impresión de reflexión* que se corresponde con la idea de causalidad otorgándole el título de idea adecuada y formando parte de la realidad. Esta proyección no es una ficción que se contrasta con eventos reales, sino que es en sí misma parte de la realidad humana. Y dado que la realidad (tal y como se ha mostrado en el apartado anterior) no implica una exterioridad de objetos, la naturaleza humana y su forma de estructurar el mundo se proyecta sobre las impresiones mismas. Más que una razón o una inferencia, la causalidad es, en sentido estricto, una sensación.

Debido a la interpretación de la filosofía de Hume como escepticismo fuerte, aun si la máxima causal es aceptada como parte de la realidad, la necesidad en esa conexión posee menos aceptación. Además, si las cuestiones de hecho se basan en principios de inducción y generalización, sería imposible predecir con certeza y de forma definitiva un evento. Desde esta perspectiva, la filosofía de Hume se inclinaría más por la probabilidad de los eventos que por su certeza, pero esto no es del todo cierto. La perspectiva naturalista de su filosofía permite bases objetivas y sólidas con las cuales puede eliminarse ese escepticismo radical tal y como se analizará a continuación.

La probabilidad se opone al concepto de conexión necesaria en la medida que esta última establece una direccionalidad constante que permite predecir con certeza un efecto. En contraste, la probabilidad considera un conjunto de resultados posibles con mayor o menor certeza, pero nunca absoluta sobre ninguno. Para el probabilismo una causa no siempre tiene el mismo efecto y

por lo tanto no puede haber una conexión necesaria en su relación. El tema de la probabilidad puede abordarse desde muchas perspectivas y análisis que requerirían un estudio completo dedicado a ello. Para esta investigación, lo que importa es definir la profundidad metafísica que para Hume representa dicho concepto, más que la utilidad práctica que pueda ostentar.

Para Hume las relaciones causales son incuestionables y epistemológicamente válidas. Su justificación se encuentra en la propia naturaleza humana que no puede escapar a la realización de estos juicios como una forma de comprender el mundo y los hechos que se manifiestan en la mente del sujeto. La máxima causal es estrictamente necesaria para la supervivencia del individuo, razón por la cual, más que criticarla desea explicar cómo se origina y se justifica como una fuente de conocimiento válida, útil y genuina.

La causalidad es una relación que se caracteriza esencialmente por poseer *contigüidad*, *sucesión temporal* y *conjunción constante* entre cada uno de los objetos implicados (THN. 1. 3. 2, 75-76). No obstante, para establecer con propiedad una idea completa de causalidad, las características esenciales de contigüidad y prioridad resultan ser necesarias pero insuficientes. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin que esto implique alguna relación causal de modo que «[h]ace falta una conexión necesaria. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas» (THN. 1. 3. 2, 77).⁴

Al igual que en el caso de la causalidad, la búsqueda de la impresión que corresponde a esta idea de conexión necesaria mediante la observación de cada uno de los objetos participantes es infructuosa. Si se atiende solo a los datos de la experiencia, no hay nada en las impresiones que muestre una conexión necesaria entre dos de sus objetos. La razón tampoco es su fundamento, puesto que puede negarse su conexión sin que haya contradicción. Tan cierto es para la razón que el sol saldrá mañana como que no saldrá y, por tanto, la elección sería por completo arbitraria. Según Boehm (2013), ni la causalidad ni la conexión necesaria podrían ser intuiciones para Hume. Una intuición es una aprehensión

inmediata y autoevidente que no necesita más de una experiencia. Pero para Hume, una sola experiencia es insuficiente para poder justificar la validez epistemológica de estos conceptos.

Como los poderes ocultos que subyacen en las relaciones causales son una ficción (como se estableció en el apartado 2), solamente la observación continua y la semejanza de casos observados pueden producir una nueva impresión en la mente como su *verdadero modelo* (THN. 1. 3. 14, 165). La costumbre de observar casos similares donde los objetos A y B se encuentran en una relación de contigüidad, semejanza y prioridad temporal crea la impresión interna de una conexión necesaria, que solo responde a criterios de la propia naturaleza de los sujetos. Estos criterios determinan al sujeto a formar una *impresión de reflexión* que le obliga a emitir juicios válidos de *conexión necesaria* sobre aquellas impresiones originales que percibe de forma regular.

Por esta razón, es imposible considerar dos objetos bajo una relación de causalidad y conexión necesaria si solo se ha tenido una única impresión. La repetición y la costumbre de percibir objetos similares, bajo condiciones similares que actúan o se comportan de manera similar, son clave para que se forme esa impresión de conexión necesaria. Sin embargo, dado que la repetición de casos es insuficiente, se necesita una predisposición natural del sujeto (la *naturaleza humana*) para que pueda cavilar en tales condiciones y así superar el escepticismo radical:

El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo total en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya *de antemano ha implantado la naturaleza en la mente* y convertido en algo insoslayable. (THN. 1. 4. 1, 183)⁵

Este principio es la costumbre o el hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso de entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la costumbre. (...). Solo indicamos un principio de

la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. (EHU. 4,44)

El naturalismo introducido por Norman Kemp Smith (1941) en la interpretación de la filosofía de Hume construyó un nuevo camino hacia la interpretación positiva de los términos de causalidad, conexión necesaria y continuidad en la existencia de objetos no percibidos, lo que contradice al escepticismo radical que pretende ver en la filosofía de Hume. La naturaleza humana, o *instinto animal irresistible* (Millican 2007, 167), predispone al sujeto a formar juicios de conexión causal, necesidad y existencia continua, juicios que el sujeto no puede resistirse a formar porque no dependen de él. Solo es un espectador en el proceso.

La naturaleza humana se manifiesta en la facultad de la imaginación. La razón, la intuición o la experiencia inmediata no pueden justificar el paso de lo observado a lo no observado. Solamente la imaginación puede llevar a la mente humana más allá, «mientras la naturaleza humana siga siendo la misma» (EHU. 5, 42-43). Es decir, si la estructura de la naturaleza humana responsable de estos juicios sufre un cambio, los juicios también serán distintos. Si el realismo escéptico o la interpretación tradicional tuviesen razón, no importa que la naturaleza sea la misma o no, la sucesión de objetos como algo independiente del sujeto debería seguir funcionando de la misma forma, de modo que las ideas de necesidad y conexión necesaria serían las mismas, solo cambiarían sus objetos. Pero no parece ser el caso.

Toda inferencia causal considerada como *conexión necesaria* debe ser experimentada de igual manera en todas las ocasiones en que se ha manifestado, sin excepción alguna. De no ser así, sería imposible formularla de manera coherente. Así, la proposición *el sol necesariamente saldrá mañana e iluminará el trópico* ostenta necesidad y certeza, puesto que nunca se ha experimentado que no salga. Para Calvente (2013), Hume aceptaría razonablemente que el sol podría no salir mañana, según el principio de inducción. No obstante, esta crítica inductiva recae sobre los juicios de la razón, la cual no puede deducir

juicios universales a partir de experiencias particulares. Para la razón no es contradictorio que el sol pueda salir o no salir mañana. Sin embargo, al no existir experiencias de que el sol no haya salido, la experiencia, la costumbre y la naturaleza humana fundamentan la creencia (y con certeza) de que el sol saldrá mañana y no es el caso de que no salga sino como una mera especulación sin fundamento epistemológico (esto es, una ficción).

Hume divide la razón humana en tres clases (THN. 1. 3. 11, 124): 1) Conocimiento: entendido como la seguridad en la comparación de ideas. 2) Pruebas: que son aquellos argumentos derivados de las relaciones de causa y efecto y que *están enteramente libres de duda e incertidumbre* (THN. 1. 3. 11, 124). 3) Probabilidad: que posee un conocimiento que aún se acompaña de la duda. El conocimiento acompaña a los juicios de la matemática y la lógica, ya que poseen completa certeza. Las pruebas, por otro lado, no gozan de la misma certeza, pero tampoco de incertidumbre. Las pruebas podrían asemejarse a leyes científicas, puesto que permiten reglas de generalización con una total (pero no absoluta) certeza, ya que se basan en un gran número de experiencias individuales y conjuntas que muestran que un hecho siempre ocurre de la misma manera y pueda predecirse.

Por otro lado, se llama conocimiento por probabilidad cuando no se tiene completa certeza del efecto que seguirá a la causa. No es una cuestión de azar ni de carencia de necesidad, sino más bien de desconocimiento e ignorancia para explicar con pertinencia lo percibido. El azar, entendido como la negación de una causa (THN. 1. 3. 9, 126) no puede ser algo real, ya que «su influencia sobre la mente es contraria a la causalidad; al azar le es esencial dejar a la (...) imaginación perfectamente indiferente para considerar la existencia o no existencia del objeto» (THN. 1. 3. 11, 125). Para Hume, la causalidad es lo que marca el camino al conocimiento sobre las percepciones, «nos obliga a examinar determinados objetos en determinadas relaciones» (THN. 1. 3. 11, 125). De modo que, si el azar es contrapuesto a la causalidad, al destruir estas relaciones dejaría a la mente completamente sumida en la indiferencia. Con el azar es imposible formar

conocimiento, ya sea considerado falso o verdadero, porque no existe ninguna regularidad que responda con la naturaleza humana.

Como la causalidad es necesaria para cualquier proceso de cognición, la probabilidad debe explicarse por otros medios distintos del azar. Si un objeto A causa algunas veces B y otras veces C, se debe a que median *causas ocultas* que el sujeto no ha podido descubrir. No es que no haya una *conexión necesaria* con algún efecto, sino que su predicción es incompleta debido a las limitadas experiencias. A diferencia del conocimiento por prueba, el conocimiento por probabilidad implica la experiencia de evidencias contrarias o distintas del efecto esperado. Por ejemplo, para que la proposición *el sol saldrá mañana* sea considerada probabilística y carente de certeza, debe haberse presentado (al menos una vez) una experiencia contraria. Si no es así, considerar esta proposición como carente de certeza es fantasioso, porque no hay experiencias que apoyen esa hipótesis.⁶

Si el azar y lo contingente fuera real,⁷ la mente del sujeto no podría formar ningún tipo de conexión entre sus ideas y por tanto el conocimiento sería imposible, pues lo único que puede permanecer en ella es la regularidad. Ahora bien, la propia noción de contingencia debería tener regularidad para no pasar de inadvertida para la mente del sujeto. Debe generalizarse y formar una regla no contingente resultando en una contradicción, una paradoja en sentido estricto. Por lo tanto, la contingencia y el azar entendidos como ausencia de causas son una ficción (THN. 1. 3. 11, 125 y THN. 1. 3. 12, 142).

Para construir su sistema epistemológico, Hume aplica un método semejante a la duda de Descartes, pero no inicia con un razonamiento, sino con una experiencia, es decir, con las percepciones. Un sujeto P que tiene por primera vez la percepción del sol (suponiendo que nunca haya visto el sol y que tampoco haya persona alguna que pueda influir en su percepción), al tener su impresión obtiene una idea que es guardada en la memoria. P no puede formar ningún juicio acerca del objeto brillante, solamente sabe que tiene la percepción de este. Un poco más tarde, cuando el sol se oculta, observa que hay oscuridad, y esa impresión se guarda como idea en la memoria.

Aún no puede formar juicio alguno, estos acontecimientos pasan indiferentes a la mente (THN. 1. 3. 10, 125).

Al haber repetición en la ocurrencia de este evento, las primeras veces que P observe al sol ocultarse y salir nuevamente, tendrá una creencia de *probabilidad*. Como ha tenido pocas experiencias no posee suficiente información que le ayude a determinar su creencia como un hecho (o sea, en el estadio de *prueba*). P no posee la certeza que el sol saldrá mañana sino hasta verlo una buena cantidad de veces sin que el evento cambie, esto es, que se mantenga regular. Una vez que la experiencia se repite y forme costumbre en su observación, podrá emitir el juicio certero: *el sol saldrá mañana*. De tal modo, cuando una experiencia es constante y regular en el tiempo (sin olvidar la inclinación natural a emitir estos juicios) se asume como *prueba*, o sea, posee una certeza tal que no hay incertidumbre porque no es un verdadero que haya ocurrido lo contrario a lo regular. Por supuesto, racionalmente hablando, es posible que el sol no salga, pero al no haber experiencias que respalden esa idea, no es una idea adecuada y, por tanto, no afecta la verdad de la proposición. En realidad, esa es la trampa que Hume ve en la fundamentación racional sobre las cuestiones de hecho. Ninguna de las dos proposiciones es contradictoria con la otra. Solamente la experiencia y la costumbre junto con la naturaleza humana pueden vencer ese escepticismo (THN. 1. 4. 1, 183).

Por su propia naturaleza, el sujeto está obligado a emitir este juicio sobre las percepciones, lo cual es *exactamente igual que respirar y sentir* (THN. 1. 4. 1, 183). La repetición de estas impresiones aviva las ideas de la memoria y es la condición necesaria para que tanto la idea de *causalidad* como la de *conexión necesaria* aparezcan en la mente. «[L]a repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir* o producir algo nuevo que sea la fuente de esa idea» (THN. 1. 3. 14, 163). Esta nueva sensación es la causa suficiente, y su origen es en el hábito que estimulan esa inclinación natural de la mente para desarrollar esas ideas. La conexión necesaria es un sentimiento originado a partir del conjunto de experiencias, es decir, es a su vez una impresión (EHU. 7, 79), motivo por el cual no puede ser

fruto de ningún razonamiento. «La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente que los observa y junta sus ideas» (THN. 1. 3. 14, 165). Sin esta sensación natural será imposible que el sujeto P pueda avanzar de la probabilidad a la prueba, estaría siempre dentro de razonamientos hipotéticos (EHU. 5, 69-70). No podría superar el escepticismo.

Podría objetarse que aún es posible que el *sol no salga mañana*, ya que el compromiso con la necesidad es un sentimiento interno que no afecta a los objetos externos. Sin embargo, como ya se ha mostrado, Hume no considera esos supuestos objetos externos. La única realidad a la que es posible referirse con valor epistémico es la que se confiere por medio de las impresiones y las ideas. El hecho de que sea una sensación interna no implica que no sea un juicio objetivo. Es una consecuencia de la *naturaleza humana*, impulsada por un conjunto de repeticiones en la relación de ciertas impresiones. No es enteramente algo subjetivo (transubjetivo o transindividual), porque está presente en todos los humanos sin excepción.

Si alguien le objetara a P que es posible que el sol no salga mañana, o que el sol no ilumine los objetos, él no tendrá ninguna razón para creer en ello puesto que siempre, en su experiencia y la de otros, el sol nunca ha dejado de salir ni de iluminar. La creencia parte de la experiencia, y si no se tiene experiencia de esas aparentes posibilidades, no son una posibilidad real sino una posibilidad lógica que puede asumirse como una fantasía. «(...) [T]odos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cognitiva» (THN. 1. 4. 1, 183).

Si un día el sol no sale, esto solamente sería una excepción a la regla general que el sol saldrá mañana. De ningún modo un solo ejemplo puede constituir una creencia, degrada la certeza, pero no la elimina. Para tener una creencia acerca que el sol podría no salir mañana, será necesario que no salga en repetidas ocasiones y así entonces la certeza que había (prueba), retornará a la duda (probabilidad).

[L]a probabilidad concierne a un acto mental, (...). No necesariamente surge por el hecho de que estemos frente a un objeto contingente, sino por la contrariedad de puntos de vista que tenemos al respecto, lo que suscita la aparición de la duda. (Calvente 2013, 6)

Hume acepta que todo cuanto existe tiene una causa. En su carta a John Steward, Hume afirma:

Permítame decirle que yo nunca he afirmado una proposición tan absurda como que una cosa pueda producirse sin una causa. Solo he mantenido que la certeza acerca de la falsedad de esa proposición no procede ni de la intuición ni de la demostración, sino de alguna otra fuente. (HL 1:187)

Esta otra fuente es la experiencia y el hábito. De tal modo, no existe ningún objeto que sea producto del azar; todos tienen una causa. Ahora bien, Hume tampoco asume que este proceso sea sencillo. La experiencia muestra que la naturaleza no siempre es regular, y el sujeto generalmente se equivoca en muchos de los juicios que emite. Pero esto no implica que los objetos de la experiencia sean contingentes en el sentido de que puedan ocurrir fuera de un determinismo causal, sino más bien que las causas que los producen no están bien definidas para el sujeto. A esto, Hume lo llama una mezcla de causas (THN. 1. 3. 11, 126).

La mente está obligada por la naturaleza a hacerse ideas de causa y efecto, pero estas pueden ser erróneas al considerar alguna circunstancia como eficiente gracias a la semejanza entre los objetos (THN. 1. 3. 13, 150). Álvarez (1998, 522), objeta a la teoría neohumeana que la causa y el efecto no corresponde a una contigüidad debido a que ciertos fenómenos pueden aparecerse antes sin ninguna relación. Su ejemplo es, cuando un televisor viejo se enciende, el sonido es anterior a la imagen, de modo que podría pensarse que aquel es causa de este. Probablemente al principio sí se considere de ese modo hasta que, ulteriores investigaciones demuestren lo contrario. Esto realmente no es un problema,

sino que demuestra la evasión del dogmatismo y progreso en el conocimiento humano.

6. Conclusión

La interpretación escéptica de Hume no puede sostenerse sin ser contradictoria con sus propios argumentos. Hume es, sin duda, un filósofo endorsado en el determinismo fuerte. Para él la máxima causal y la conexión necesaria en los eventos son un hecho necesario para que el sujeto pueda formar conocimiento útil para su vida y su supervivencia. Al no contemplar objetos externos como parte de la realidad, lo epistemológico y lo ontológico ostentan la misma extensión. Se conoce lo que existe y el mundo se manifiesta tal y como es sin dejar alguna parte bajo un velo que pueda suponer un escepticismo radical.

Ni la razón ni la intuición pueden justificar nunca la validez de los juicios causales y la conexión necesaria, pero esto no implica que dichos juicios sean falsos o quasiverdaderos, sino que encentran su justificación en una impresión interna (impresión de reflexión) formada por la confluencia de varios factores: la experiencia, la regularidad en la experiencia y la imaginación en tanto que representación de la naturaleza humana. Hume se muestra escéptico no en la posibilidad y capacidad de generar conocimiento positivo y epistemológicamente válido sino en que la fundamentación de ese conocimiento recaiga en la razón y la experiencia.

Como el determinismo es un hecho y la máxima causal una regla general del conocimiento certero, la probabilidad se explica como un fallo debido a la finitud cognitiva del sujeto. No debe confundirse la probabilidad con el azar ni debe pensarse en este concepto como la imposibilidad de obtener conocimiento certero. Si una causa con cierto efecto habitual cambia, esto se debe a una causa oculta que eventualmente podría descubrirse con la investigación.

Por lo tanto, aunque Hume considere la probabilidad como parte de su filosofía del conocimiento, su escepticismo no se refiere a la imposibilidad de formar conocimiento positivo y certero sobre la realidad. Su escepticismo ataca

a la razón como el origen del conocimiento y no en formación del conocimiento en sí. Hume no ostenta una posición más escéptica que la de otros filósofos de la época. Su intención es fundar en la naturaleza humana y la experiencia regular la justificación epistemológica de los juicios causales.

Notas

1. En esta afirmación, Hume no se refiere necesariamente a Descartes, sino que dirige su crítica al ocasionalismo de Malebranche.
2. «(...) dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones» (THN, 1. 2. 6, 67).
3. El proyectivismo en la filosofía de Hume no debe interpretarse como la idea de que esas proyecciones sean ficciones contrapuestas o que coexistan paralelamente con una realidad independiente, sino más bien como una explicación de por qué el ser humano comprende el mundo de la manera en que lo hace.
4. Por esta razón no puede pensarse en la necesidad como una simple sucesión y contigüidad tal y como lo supone la interpretación tradicional. Es más que simplemente eso, se necesita un agregado distinto de esas dos cualidades y válido por sí mismo para darle un sentido completo a la causalidad.
5. La cursiva es propia. La intención es señalar de acuerdo con Kemp Smith (1941), que la única forma de superar al escepticismo que para Hume refuta los juicios de la razón y vuelve insuficientes las percepciones, es una determinación de la naturaleza impulsada por la imaginación, esto es, el naturalismo.
6. Siempre puede suponerse un cambio en algún momento. La concepción de lo contrario mediante un razonamiento es perfectamente posible y por eso no ayuda en el establecimiento de ciertas proposiciones certeras. Considerar las posibilidades lógicas en vez de los hechos reales es precisamente la crítica que Hume hace a la razón mediante el principio de inducción.
7. Para Hume la realidad es todo aquello de lo que el sujeto es consciente y posee una creencia. La

creencia solamente puede originarse desde la causalidad (THN. 1. 3. 9, 107), pues, no puede darse una inferencia de conexión si no existe una relación entre los objetos. Y las relaciones solamente tienen sentido si hay una regularidad. Esto quiere decir que, para la legitimidad epistémica de la inferencia de conexión, se presupone el conocimiento de cuanto menos una regularidad natural.

Smith, Norman Kemp. 1905. «Naturalism of Hume I». *Mind* 14, no. 54: 149-163.

_____. 1941. *The Philosophy of David Hume*. Londres: Macmillan.

Strawson, Galen. 2000. «David Hume: Objects and Power». En *The New Hume Debate*, editado por R. Read y K. Richman, 31-52. Londres: Routledge.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Sebastián. 1998. «La causalidad probabilista y las dificultades del enfoque». *Theoria* 13, no. 3: 521-542. <https://www.jstor.org/stable/23918133>.

Boehm, Miren. 2013. «Certainty, Necessity, and Knowledge in Hume's Treatise». En *David Hume, A Tercentenary Tribute*, editado por S. Tweyman, 67-84. Delmar, NY: Caravan Books.

Calvente, Sofía. 2013. «¿Saldrá el sol mañana? El sentido de la probabilidad en Hume a la luz de su contexto histórico filosófico». *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2895/ev.2895.pdf.

Hume, David. 1932. *The Letters of David Hume*. Editado por J. Y. T. Greig. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Reimpreso de la edición original en tres volúmenes y editado con un índice analítico por L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1975. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1981. *Tratado de la naturaleza humana* (en tres volúmenes). Traducido por Félix Duque. Barcelona: Orbis.

_____. 1994. *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Barcelona: Altaya.

Millican, Peter. 2007. «Humes Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth». *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 163-199. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2007.00155.x>.

_____. 2012. «Hume's 'Scepticism' about Induction». En *The Continuum Companion to Hume*, editado por A. Bailey y D. O'Brien, 57-103. Londres: Continuum International Publishing Group.

Datos biográficos

Mauricio Vargas Abarca (kenneth.vargasabarca@ucr.ac.cr). Máster en Filosofía (UCR) y Licenciado en Docencia (USAM). Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-1021-7243>.

Recibido: 22 de febrero, 2025

Aprobado: 22 de mayo, 2025

David Esteban Zuluaga Mesa

Aproximación a los dispositivos semióticos. Una lectura desde semiótica de la Cultura de Lotman

Resumen: *El propósito de este artículo es hacer una aproximación al libro álbum Artesano de palabras (Zuluaga Mesa 2021) aplicando la noción de dispositivo semiótico, considerando cómo su aplicación podría potenciar los procesos de significación en los lectores del libro. El punto de partida para esta disertación es la semiótica de la cultura y el concepto de texto de Yuri Lotman. Aproximación que permite pensar que el dispositivo semiótico en el espacio del texto cumple una función comunicativa compleja en la que entran en juego las relaciones entre el autor y el lector; el lector y su cultura; el lector consigo mismo; el lector con el texto y el texto en relación con el contexto cultural en el que aparece.*

Palabras Clave: *Dispositivo semiótico, Semiótica, Semiótica de la cultura, texto, Lotman.*

Abstract: *The purpose of this article is to approach the album book Artesano de palabras (2021) by applying the notion of semiotic device, considering how its application could enhance the processes of signification in the readers of the book. The starting point for this dissertation is the semiotics of culture and the concept of text by Yuri Lotman. An approach that allows us to think that the semiotic device in the space of the text fulfills a complex communicative function in which the relationships between the author and the reader come into play; the reader and his*

culture; the reader with himself; the reader with the text and the text in relation to the cultural context in which it appears.

Keywords: *Semiotic device, Semiotics, Semiotics of culture, text, Lotman.*

Artesano de palabra, dispositivo semiótico, texto y cultura

Artesano de palabras es un libro álbum que, acorde a su naturaleza, establece un diálogo entre palabra e imagen, como vehículos para introducir al lector en las situaciones vividas por sus tres personajes principales: Juan, Luisa y un sujeto elíptico que personifica al lector o lectora del libro. El propósito del libro, desde la perspectiva del lector implícito, es aportar a la formación de lectores desde los procesos de lectura literal, inferencial y simbólica, haciendo frente a las dinámicas educativas basadas en la repetición literal de contenidos y dando lugar al decir de otros con los que se puede bosquejar tramas y estrategias alternativas para potenciar el desarrollo de competencias lecto-escriturales, socioafectivas y creativas.

La trama transita por tres escenarios: un taller de carpintería, un taller de costura y un taller de escritura, en los que tiene lugar la relación entre un padre carpintero y su hijo,



Juan; una madre tejedora y su hija, Luisa; y un padre escritor y su hijo, sujeto elíptico. La trama tiene al menos dos puntos importantes, uno de tensión en el que el hijo del escritor encuentra que no puede asir los fragmentos de palabras y las letras sueltas desechadas por su padre en el ejercicio de escritura y reescritura, lo que hace que en las tardes de juego llegue siempre con su mochila vacía, mientras que Juan y Luisa, las llevan atestadas de trozos de madera, clavos, tornillos, pega, hilos, pedazos de tela, agujas, etc., resultantes del ejercicio de ensamblar, del padre de Juan, y tejer, de la madre de Luisa. Y el otro, un punto de fruición en el que el hijo del escritor encuentra el lugar de la palabra como resultado de ensamblar y tejer. Lo que hace que el lector transite por tres tipos de lectura análogas a los tres talleres: literal – taller de carpintería; inferencial – taller de costura, simbólica – taller de escritura. Lo anterior invita al lector empírico a generar tramas alternativas según su intereses y motivaciones.

En ese sentido, la intención comunicativa del autor de la obra está puesta en el fortaleciendo de los procesos de lectura y escritura en niños y niñas, para lo cual toma como pretexto tres consideraciones: ensamblar, tejer y jugar, definidas como dispositivo semiótico. Cuando hablo de dispositivo semiótico me refiero a la disposición de recursos intencionados en un *texto* por parte del autor para generar en el auditorio relaciones entre sistemas semióticos propios y alosemióticos, en los que interviene y se complejiza nuestras percepciones del mundo y las formas como lo habitamos. Esto quiere decir que un dispositivo semiótico tiene un propósito integrador desde el que se reconocen las reglas específicas de los sistemas semióticos de los contextos propios y aquellos que hacen parte de *otros* contextos para integrarlos.

En efecto, la noción de texto no se entiende en un sentido convencional, como «enunciado o conjunto coherente de enunciados orales o escritos» (RAE 2024), sino como una unidad de información compleja, compuesta por códigos variados, con capacidad de generar distintas dimensiones en el mensaje, así como de generar nuevos mensajes, dando a la noción de texto un carácter connotativo amplio en el que caben sus

usos convencionales, pero también, todas aquellas manifestaciones que dan cuenta de la cultura configurando cada cultura como un sistema semiótico (Pickel 2018, 9). Esto permite, desde la perspectiva de la semiótica de la cultura de Lotman, la exploración de sistemas semióticos diversamente estructurados, la no uniformidad interna del espacio semiótico y la necesidad de un poliglottismo cultural y semiótico (Lotman 1993, 16). Desde esta perspectiva, «el espacio del texto de la cultura es un conjunto universal de los elementos de la cultura dada, es un modelo del todo» (Lotman 1998, 101), en el que cohabitan las regularidades y las diferencias haciendo, al decir de Alexander Mosquera (2009), de la noción de frontera un atributo básico de la estructura interna del texto.

Aproximación a los dispositivos semióticos *Artesano de palabras*

Los dispositivos semióticos de Artesano de palabras, como ya se mencionó, son tres, a saber: *ensamblar*, *tejer* y *jugar* que, en tanto recursos intencionados, dada su cualidad de verbos, invitan a los lectores a la acción (figura 1). Cuando jugamos, lo que hacemos es construir tramas, uniendo, juntando, ajustando, *ensamblando*, uno con otro, al mismo tiempo, los pensamientos de todos los jugadores.



Figura 1. El espacio del juego y la construcción de tramas.

Fuente: Construcción propia a partir de las ilustraciones de *Artesano de palabras*¹

Y el juego es tanto más emocionante, cuando entre los jugadores se logra urdir, hilar, entrelazar, trenzar, *tejer* una realidad común, cuyo aparecer únicamente se da en virtud del gesto

y la palabra, no de una persona en particular, sino de las personas que habitan y constituyen la cultura, de tal modo que el juego que se hilvana es en realidad un *texto de la cultura* (figura 2).



Figura 2. Ensamblar, tejer y jugar como analogía del escribir.

Fuente: Construcción propia a partir de las ilustraciones de *Artesano de palabras*.

Bajo el concepto de texto, *Artesano de palabras*, es un espacio bidimensional dividido por fronteras que están configuradas por acciones (ensamblar - tejer) y que conforman un ámbito interno y otro externo, que se traduce en un *nosotros-ellos*, pero que en el conjunto universal de la obra (*Artesano de palabras*) son complementarios (figura 3). Un *nosotros* que ensambla (Juan y su padre), un *ellas* que tejen (Luisa y su madre), o un *nosotros* expresado con un sujeto

elíptico, un *Yo*, que entra en escena mediante la aparición del adjetivo posesivo *Mi* y que demanda una tarea autobiográfica: mi padre, mis amigos, etc., y que con el fluir de la trama se va haciendo visible: yo juego (jugamos), (yo) lo veo, (a mí) se me ocurre, (yo) estoy feliz; respecto a un *ellos* que ensambla y teje.

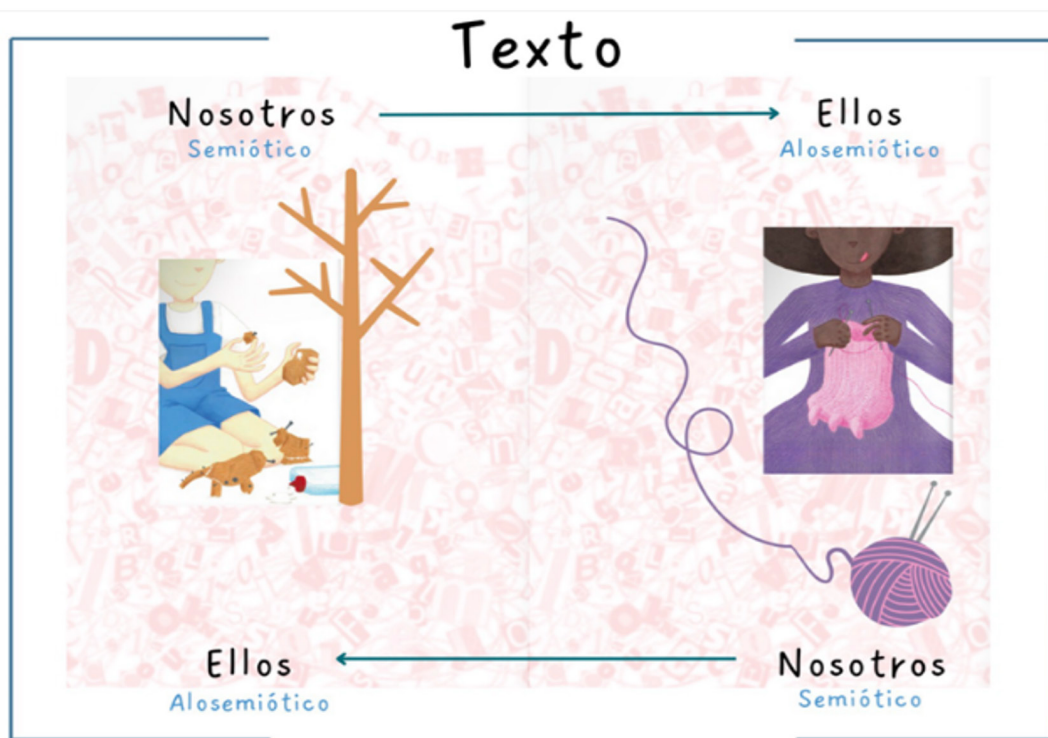


Figura 3. Espacio bidimensional dividido por fronteras.

Fuente: Construcción propia a partir de las ilustraciones de *Artesano de palabras*.

El conjunto universal de la obra, en virtud de la noción de frontera, se entiende como una suerte de memoria cultural en el que «las fronteras son cambiantes y, especialmente porosas» (Montoro y Moreno 2023, 445), representada en la pluralidad de voces que subyacen de los distintos espacios semióticos de los que hacemos parte y son el insumo de todas nuestras apuestas creativas. Esta polifonía tiene lugar en el libro, de manera directa, en tres voces: la de Juan y la de Luisa, herederos de una historia representada en padre y madre, el que ensambla y la que teje, y el sujeto elíptico encarnado por el lector capaz de establecer sus propias fronteras y de definir un nosotros-ellos.

La oposición nosotros-ellos, establece un rango de pertenencia a un sistema semiótico (nosotros) y, al mismo tiempo, un carácter delimitado, que lo diferencia de los sistemas alosemióticos ubicados en el espacio exterior (ellos), pero que son susceptibles de ser traducidos al propio y viceversa. Desde esta perspectiva, a la pregunta ¿quién juega? La respuesta es contundente: el lector. ¿Con

quién juega? Con los otros, que, para el caso del libro, son Juan y Luisa (nosotros-ellos), pero que, no obstante, representan en sentido amplio la totalidad del espacio bidimensional evidenciable en los talleres de carpintería, costura y escritura, donde las distintas manifestaciones simbólicas interactúan y se condicionan; evidencian la no uniformidad del espacio semiótico y la codificación múltiple que deja ver el poliglotismo cultural que los asiste.

En este sentido, el dispositivo semiótico opera según la relación empática que se establece entre el espacio semiótico y alosemiótico del lector a propósito de un punto de vista expuesto. Si se da una relación empática es posible hablar de un proceso de integración al *nosotros*, de lo contrario, se dará una tendencia a la desintegración, es decir, a la no adherencia al punto de vista (figura 4). Vale agregar que el nosotros-ellos, es relativo y se configura dependiendo del punto de la frontera desde el que se esté posicionado o desde donde se haga la observación.



Figura 4. Proceso de integración / desintegración nosotros - ellos.

Fuente: Construcción propia a partir de las ilustraciones de *Artesano de palabras*.

Desde este punto de vista, el texto, según Yuri Lotman, «se presenta ante nosotros no como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes» (1993,15), esto es, una codificación múltiple y simultánea mediada por sistemas de modelización, entre los que se encuentran la lengua materna (sistema de modelización primario), y sobre el cual se insertan los sistemas

de modelización secundarios: el del libro álbum como texto artístico en el campo de la literatura; elementos, kinésico, icónicos, simbólicos, esto es, en sentido amplio, los códigos folclóricos o culturales (figura 5). De este modo, podemos decir junto con Julia Kristeva que «el texto es engendrado no sólo por el juego interno de elementos lingüísticos dentro de una estructura cerrada, sino también por movimientos y documentos culturales» (2007, 2), que implican permanentemente el encuentro entre fronteras.

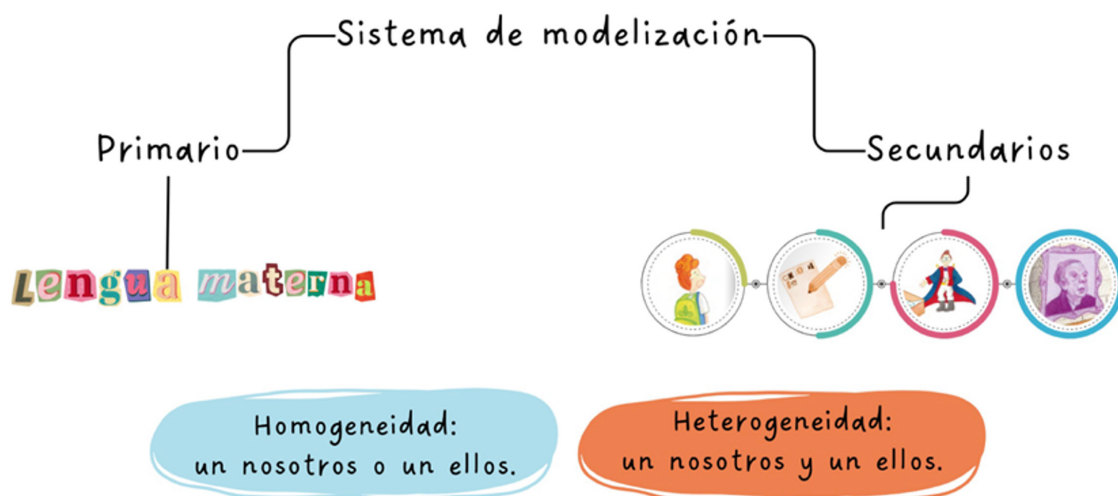


Figura 5. Sistemas de modelización.

Fuente: Construcción propia a partir de las ilustraciones de *Artesano de palabras*.

Para Ekaterina Volkova Américo, «la frontera es un fenómeno ambiguo, pues, además de separar una semiósfera de otra, también las une, perteneciendo, por tanto, a ambos espacios» (2017, 9). Estos dan lugar a la codificación simultánea que nos permite reconocer una suerte de sincretismo, que da pistas sobre las fronteras de cada uno de los espacios semióticos en los que reconocemos una homogeneidad semiótica: *un nosotros* o *un ellos*. Pero que, al mismo tiempo, nos permite reconocer la heterogeneidad semiótica de la obra en tanto se da la integración entre cada uno de esos espacios complejizándose: *un nosotros* y *un ellos*. Así, lo que es recibido por el lector como un solo texto con unidad interna: *Artesano de palabras*, se fragmenta en una colección de pequeñas narraciones y atributos que mudan según el lado de la frontera desde el cual se encuentre posicionado el lector.

Las palabras que están en lugar de los objetos en los talleres de carpintería y costura: *perro acostado* en lugar de un perro acostado o *tijeras* en lugar de unas tijeras, invitan a construir tramas diferentes, por ejemplo, a alguien que se ocupe de la semiótica de primera generación, respecto a quien se ocupe de la semiótica de la tercera generación. El David de Miguel Ángel puede suscitar admiración en quien se dedique a las artes, o generar desconcierto en quien no se explique que hace un hombre desnudo en un libro para niños. Asimismo, alguien, podría hacer emerger del taller de costura, la figura de Aracne; o ver en los retratos del taller de escritura (Poe, Borges y Szymborska) un cuervo, que recorre los laberintos de un yo que se encuentra consigo mismo unos metros más adelante. Tal vez solo el egiptólogo, atienda a la presencia de Thot entre los anaqueles del taller de escritura. Asimismo, para algunos podría resultar gratificante que la bella durmiente sea en realidad un *él* que ahora es *ella*, mientras que a otros la idea les podrá resultar chocante.

Finalmente, desde esta perspectiva, el dispositivo semiótico en el espacio del texto cumple una función comunicativa compleja en la que entran en juego, no solo la relación autor-lector, sino también, las relaciones entre el lector y su cultura; el lector consigo mismo (sus valores, creencias, necesidades, conocimiento, prejuicios,

etc.); el lector con el texto, y el texto en relación con el contexto cultural en el que aparece. Lo que hace que, en efecto, el dispositivo semiótico se pueda concebir como mecanismo de arranque capaz de hacer entrar al lector en un estado de fruición que deviene de la certeza de saber que jugar es unir uno con otro, al mismo tiempo.

Conclusiones

Hablar de dispositivo semiótico como recurso intencionado en un *texto* para generar en el auditorio relaciones entre los sistemas semióticos propios y los alosemióticos, es hablar de una herramienta para la democratización del conocimiento, en tanto lo que procura es generar diálogos que complejizar nuestras percepciones del mundo, las formas como lo habitamos y las maneras como lo narramos.

Su riqueza radica en la confluencia permanente entre distintos sistemas semióticos, que no solo nos permiten darnos cuenta de manera crítica de las dinámicas de un *nosotros*, sino también de las posibilidades de un *ellos* en el marco de una codificación simultánea necesaria para la comunicación. En efecto, no se trata de lo que podamos decirle a alguien para lograr que se adhiera a nuestras ideas o para persuadirlo sobre algo, se trata de lo que podamos decirle a alguien para motivarlo a pensar. Asunto que permite reconocer los propios límites, pero también las fronteras de los otros y las formas como tienen lugar los procesos de integración entre el *nosotros* y el *ellos*.

A la luz de la noción de dispositivo semiótico, la ida de un lector implícito se vuelve movediza en tanto el lector empírico se constituye en constructor de la trama de sus propios textos y se escapa del propósito fijado por el autor del texto, es decir, invita a creer en sí mismos y a crear a partir de lo que se cree. Esta condición de movedizo implica también una descentralización del conocimiento y pone al lector que cree y crea como centro móvil de su sistema, de tal modo que ya no hay un único centro, sino una pluralidad de centros capaces de entrar en diálogo unos con otros y construir juntos.

Desde esta perspectiva, los dispositivos semióticos son potentes recursos para la enseñanza y el aprendizaje, pues permite acercar a los estudiantes a temas de alta complejidad a través de la definición de dispositivos semióticos específicos con los que se logran generar integraciones empáticas con esos objetos que se presentan y que quedan instalados en la memoria, en cuanto se logra, desde el dispositivo semiótico, la integración de algunos conocimientos al sistema semiótico propio. En este punto, valdría la pena explorar el trabajo que se está haciendo en el Planetarium del Colegio La Enseñanza, Medellín, en el que proponen clases de astronomía desde la primera infancia y en el que, de acuerdo con una observación inicial, los dispositivos semióticos juegan un papel importante, en cuanto las estrategias empleadas, hacer entrar a las niñas y niños en un estado de fruición que deviene de la certeza de saber que están jugando con el universo. Y esto es tanto más divertido cuando entre todos podemos entrelazar los ecos de nuestras propias voces.

Notas

1. Todas las imágenes incluidas en este artículo provienen del libro del autor, David Esteban Zuluaga Mesa, con ilustraciones de Leidy Andrea Ríos Restrepo.

Referencias

- Américo, Ekaterina Volkova. 2017. «O Conceito De Fronteira Na semiótica De Iúri Lotman». *Bakhtiniana. Revista De Estudos Do Discurso* 12, no. 1: 5-20 / Eng. 6. <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/26361>
- Kristeva, Julia. 1997. «Acerca de Yuri Lotman». *Entretextos*, no. 10: 1-3.
- Lotman, Yuri. 1993. «La semiótica de la cultura y el concepto de texto». *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, no 9: 15-20.
- _____. 1998. *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Universitat de Valencia. España: Ediciones cátedra.
- Montoro, Juan Manuel y Moreno, Sebastián. 2023. «Semiosferas y límites geográficos. El aporte de la semiótica de la cultura de Yuri Lotman al estudio de las identidades geoculturales». *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* 32: 437-454. <https://doi.org/10.5944/signa.vol32.2023.32784>
- Mosquera, Alexander. 2009. «La semiótica de Lotman como teoría del conocimiento». *Enl@ce: Revista venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento* 6, no. 3: 63-78
- Pickel, Andreas. 2018. «La cultura como sistema semiótico: una redefinición de la idea de cultura desde la perspectiva sistémica». *Cultura y representaciones sociales* 13, no. 25: 9-47. <https://doi.org/10.28965/2018-25-01>.
- Zuluaga Mesa, David Esteban. 2021. *Artesano de palabras* (L. A. Ríos, Ilus.). Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. https://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeeditorial/705_Artesano_de_palabras.pdf.

David Esteban Zuluaga Mesa (david.zuluagame@amigo.edu.co). Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del Doctorado en educación de la Universidad Católica Luis Amigó.

Recibido: 22 de enero, 2025.

Aprobado: 22 de abril, 2025.

II. RESEÑA BIOGRÁFICA

Yuliana Hidalgo Aguilera

Catálogo bibliográfico: Constantino Láscaris- Comneno Micolaw (Zaragoza, 1923-San José, 1979)

Presentación.....	90
Obras principales.....	93
Obras en orden cronológico	94
1943.....	94
1944.....	94
1945.....	94
1946.....	94
1947.....	94
1948.....	95
1949.....	95
1950.....	96
1951.....	96
1952.....	97
1953.....	98
1954.....	99
1955.....	100
1956.....	101
1957.....	102
1958.....	104
1959.....	105
1960.....	106
1961.....	106
1962.....	107
1963.....	107
1964.....	108
1965.....	109
1966.....	109
1967.....	109
1968.....	110
1969.....	111
1970.....	112
1971.....	113



1972.....	114
1973.....	115
1974.....	116
1975.....	117
1976.....	118
1977.....	119
1978.....	120
1979.....	120
1989.....	120
Poesía.....	121
Traducciones.....	121
Bibliografía sobre Constantino Láscaris.....	121
Bibliografía de consulta.....	127

Presentación

Jean Guitton, en *El trabajo intelectual*, escribió «[h]ay que decirse que todo retraso en un trabajo de la mente bien planteado ‘es la oportunidad de un fruto maduro’» (1981, 81). Esta recopilación ha madurado durante varios años, eso ha tomado llegar a este resultado que aquí presento. Hoy, he hallado un espacio y un momento para compartir este fruto, que espera ser para el pensamiento costarricense un aporte en aras de la conservación de las obras, y por supuesto, del desarrollo de las ideas. Antes y durante la recopilación y organización de la información, muchas fueron las personas que colaboraron en este afable proyecto. Luego, serán colaboradoras también aquellas personas lectoras, curiosas y otras interesadas en la vida y obra de Constantino Láscaris. Confío en lo que sugiere también Guitton que dejar caer el fruto «actúa también de manera positiva, haciendo germinar lo que no estaba más que en estado de semilla» (1981, 82). Esperamos ser testigos de algo que trascienda más allá de las fronteras de este texto.

En principio, se trató de una bibliografía prevista para el desarrollo de una tesis de licenciatura. No obstante, la recolección se fue ampliando más de lo esperado. Y esto, no debe razón solamente a mi interés académico en el autor, sino que también se enraíza en la necesidad propia de contar con un documento historiográfico que acompañe la tarea de interpretación. Asimismo, personas investigadoras, docentes o estudiantes

de la historia de la filosofía costarricense, no contábamos de forma tan completa con el material que permitiera acceso a las dimensiones de la obra lascariana.

Así, este proyecto se publica para servir a otras personas. Quienes, con pretensiones de incursionar particularmente en el autor, tienen interés en la filosofía costarricense, la historia intelectual del país, la influencia del pensamiento hispánico, la educación universitaria y los discursos de identidad. Estas son algunas de las etiquetas bajo las cuales el nombre de Constantino Láscaris destaca en la investigación académica. El trabajo pretendió ser exhaustivo hasta donde los recursos, la información y las fuerzas se agotaron; aún seguro quedarán algunas referencias no consignadas. Mientras tanto, esta es la única vía que conozco que nos lleve a serle personas «prójimas». Entonces, podría decirse que el valor de la investigación cumple una suerte de convocatoria, o si se quiere, de invocación de un fuego extinto que es el pensamiento lascariano. Su propósito radica en provocar en las otras personas un acto que guarde lo esencial, a saber, iluminar la curiosidad en lo ya escrito.

El catálogo bibliográfico que presento está ordenado cronológicamente. Esto a primera vista nos permite visualizar el tiempo activo que Constantino Láscaris dedicó al ejercicio de la filosofía. Asimismo, el catálogo sigue los lineamientos de referencia de Chicago Deusto, empero las conferencias y artículos de periódico siguen el orden cronológico debido a su naturaleza.

No obstante, el resto del documento, es decir, las reseñas, artículos de revista y bibliografías sobre Láscaris y de consulta, se organizan alfabéticamente, con el fin de unificar la sección y que fuera práctica para la persona lectora. Aquí, registro publicaciones de 1943 hasta 1979 y de años posteriores incluso a su muerte. El catálogo inicia con una lista completa de sus libros, esto con el propósito de dar a las personas lectoras la referencia de sus principales obras. La recopilación de más de treinta años de trabajo posee diversos materiales: libros, antologías, reseñas, artículos de revista y periodísticos, notas sobre extractos, conferencias, traducciones, introducciones, prólogos y selecciones. Estos documentos siguen una clasificación formal, pero en otros casos, es práctica, para evitar el exceso de secciones, por eso se han agrupado algunos textos bajo la categoría de artículos, pero debidamente señalada su naturaleza. Propongo, además, una amplia lista de referencias secundarias en torno a nuestro autor. Quedaba pendiente incluir el material audiovisual que corresponde a entrevistas y programas de radio y televisión, sin embargo, este documento existe como una publicación propia de los programas organizados por la Asociación Nacional de Fomento Económico (ANFE).

Metodológicamente, el proyecto es el resultado de una triangulación de fuentes. Esta técnica de la historiografía y la investigación consiste en utilizar múltiples fuentes para analizar un fenómeno desde diferentes perspectivas. Este enfoque busca aumentar la validez y la credibilidad de los resultados al contrastar y combinar datos provenientes de diversas fuentes. Es así como se ha podido construir una visión lo más precisa y completa posible de los documentos históricos que sustentan este proyecto. Los materiales aquí reunidos han sido recogidos desde diversos sitios, principalmente: Sistema de Bibliotecas, Documentación e Información (SIBDI), Sistema Nacional de Bibliotecas (SINABI), Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (BSF) y la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. También se consultaron los repositorios de instituciones españolas: Biblioteca Menéndez Pelayo, Institución Fernando el Católico, Instituto de Cultura Hispánica, Instituto Goya de Zaragoza, Instituto Luis Vives

de Filosofía, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Alcalá y Universidad de Zaragoza. Asimismo, se revisaron sitios pertenecientes a revistas y periódicos: Alcalá, Alférez, Anales Cervantinos, Ateneo, Argensola, Arbor, Christianitas, Cisneros, Crisis, Cuadernos de Estudios Manchegos, Cuadernos Hispanoamericanos, Diálogos, Emerita, Estudios Clásicos, El Español, Guía, Hidalguía, la revista de genealogía, nobleza y armas, Índice, Incunable, Juventud, La Hora, La Torre, Nubis, Numisma, Ora et Labora, Oriente, Partenón, Revista 200, Revista Española de Pedagogía, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Revista de Educación, Revista de Filosofía de la Universidad de Madrid, Revista de Ideas Estéticas, Signo y Zurita. También he recurrido innumerables veces al Archivo Histórico de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica que guarda gran parte de las crónicas del desarrollo filosófico de nuestro país.

Me gustaría señalar los trabajos que considero puntos de partida y de inapreciable valor. Contamos con la bibliografía que Láscaris hizo en 1969 y publicada por la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* en 1981. Esta referencia si bien es de gran importancia, no contiene gran parte de los artículos de periódico que aparecerían en *El Costarricense* y *Cien Casos Perdidos*, además, no refleja las conferencias de las cuales se da cuenta en las *Crónicas* de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, desde 1957 hasta 1976. De igual modo, la precisión de esta primera fuente llega hasta el año 1969, por lo que no cuenta con los diez años de producción restantes hasta su muerte. Destaco que fue un trabajo que me permitió avistar la procedencia de algunos artículos publicados en nuestro país como reproducciones de textos escritos en España en años anteriores a la llegada de Láscaris a Costa Rica. La segunda fuente en importancia es la tesis en 1981 de José Francisco Zúñiga Chaves quien incluye un apartado de bibliografía extendida más allá de sus fuentes principales: artículos periodísticos. Este documento se halla más completo en cuanto a artículos de periódico, ya que contiene más de trescientas fuentes que no se encontraban en el documento de Láscaris. Asimismo, contempla los diez años de producción faltantes.

Estos documentos constituyen generosamente la posibilidad de esta investigación y sus fuentes primarias.

Al comparar las fuentes, tanto la propia, la de Láscaris y la de Zúñiga, así como los datos de la Biblioteca Saavedra Fajardo y la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, me fue posible hacer varias observaciones. En primer lugar, siempre en alguna de las fuentes había trabajos no consignados o vacíos editoriales. Por ejemplo, en la BSF no se distingue entre categoría de textos, todos están etiquetados como libros. Además, en el trabajo de Zúñiga era posible identificar las faltantes respecto de la fuente propia, entre estas, ausencia de artículos en el año 1949, tampoco incluía las conferencias y las fuentes secundarias llegaron hasta 1981, el año que publica su tesis.

En segundo lugar, como todo proyecto emprendido, las limitaciones forman parte de la tarea. Me he topado con la ausencia completa de algunas fuentes de Láscaris, por ejemplo, su tesis de licenciatura sobre Quevedo, así como la escasa circulación de sus obras menos conocidas tanto en Costa Rica como en España. La comparación dejó expuesta las discordancias en la información editorial (nombre de la revista, año de publicación, editorial, número, volumen y paginación). Además, la clasificación del material disponible en las bibliotecas trajo consigo otras dificultades puntuales: en la disposición de los años y las fechas observé diferencias que interfieren con la exactitud y veracidad de los datos. Esta inexactitud de las fechas se halla en publicaciones de un mismo escrito, en el momento de recopilar la información bibliográfica como número, volumen y paginación de la revista o periódico, había discrepancia de la información. Con estos vacíos en los datos compilados, existen otros casos donde solo se cuenta con el título y lugar de la publicación.

Hay casos donde no fue posible conocer la periodicidad de publicación de algunas revistas españolas, y la información de las fuentes principales no era precisa en el formato de citación, por lo que se sigue el criterio de considerarlo como número, y no, así como volumen. Esta decisión se justifica con el hecho de que a mediados del siglo XX en España las revistas se publicaban

por números consecutivos en lugar de volúmenes anuales. Muchas de las revistas en el presente catálogo estuvieron activas entre las décadas de 1940 y 1960, un período en el que este formato era común (Díaz, 2007). Este sistema de numeración consecutiva se utilizaba a menudo en revistas culturales, literarias y científicas, especialmente aquellas con una periodicidad más alta, como publicaciones mensuales o semanales.

El catálogo se publica en consonancia con las exigencias de Roberto Murillo (1982) y Plutarco Bonilla (2004), así como las afirmaciones más recientes de Guillermo Coronado (2020) y Jethro Masís (2020) sobre la deuda que tenemos, no sólo con Láscaris, sino con toda una tradición del pensamiento filosófico costarricense. Así, merece aclaración que este documento no pretende una periodización del pensamiento de Láscaris, ni conlleva ninguna tarea interpretativa. Estas tareas quedan para otro momento. Por ahora, ofrezco una lista de referencias indispensable para toda investigación académica relacionada con la obra del autor, no obstante, me aventuro a dar algunas consideraciones para esas futuras tareas.

Para la construcción de un problema filosófico desde la obra lascarianiana es condición previa una discusión, esta es el sentido de la elaboración de un estado de la cuestión, una selección de textos que nos permitan afirmar que nuestro problema tiene el carácter verdaderamente problemático. El faltante de fuentes y de una sistematización de redes y tendencias con base en los intereses del autor, mina la posibilidad de delimitar los términos de una futura investigación. Quienes han dialogado con Láscaris nos son, en su mayoría, desconocidos. La influencia de quienes le antecedieron y enseñaron aún es difusa. El terreno de su pensamiento es aún arena movediza, en las cuales es casi imposible dar un paso firme. Considero que la construcción de una narrativa de corte histórico es un acto hermenéutico indispensable, viene a servir de andamio del cual echar mano si queremos aventurarnos a cruzar dichas arenas.

El objetivo de este proyecto es de ser útil a quienes tengan interés en problematizar las ideas lascarianas, se busca dejar su obra lo más abierta posible a interpretaciones, no obstante,

con un fundamento contextual que dé soporte y alimente cada tesis que se pretenda formular. Sin la historia que acompaña las ideas y sin la perspectiva panorámica que ofrece una revisión bibliográfica, cualquier planteamiento de índole filosófico se torna antojadizo. Ante la dispersión de su obra y el acceso restringido a esta, hay que aceptar que las dificultades son numerosas, pero no irresolubles, ameritan dedicación y recursos. La etapa más exhaustiva se ha superado con buenos resultados: un documento que enlista más de ochocientas publicaciones y que permite el planteamiento de un proyecto más laborioso y de largo plazo.

El acercamiento que sugiero lleva a Láscaris más allá del lugar común al que gran parte de lo escrito lo ha relegado, el relato anecdótico, para poner en el foco su reflexión filosófica. Queda expuesto que una sistematización con pretensiones de totalidad a través de un acercamiento tradicional, esto es, entrando de lleno en la visualización de tendencias filosóficas o -ismos, no es la vía apropiada por las dificultades ya expuestas: ausencia de textos, dispersión de la obra, diversidad temática, etc. que lo colocan como una figura intelectual compleja. Amerita otro procedimiento historiográfico cuyo sentido de sistema no busca, en primera instancia, la unidad en un *corpus académico*, sino una exposición contextual (redes profesionales, pertenencia a organizaciones, interlocutores nacionales e internacionales, etc.) y de reconstrucción temática (cursos impartidos, personas autoras reseñadas, etc.), previa al análisis de los textos. Llevar a cabo dicha incursión requiere la proyección de dos tipos de exposición: la histórica, que porte por sí misma una problemática, y la filosófica, delimitando textos con los cuales anclar un problema puntualizado. Bajo este panorama, se reconoce que, demanda igual importancia saber de dónde proviene la idea como la idea misma.

Finalmente, no podemos subestimar un texto de Láscaris, por breve y banal que sea. En estos textos encontramos parte de un gran relato ignorado, el relato de una historia intelectual costarricense que no podemos olvidar por breve que parezca. El estilo lascariano, si se me permite llamarle así, es un estilo poco conocido para la mirada acostumbrada a las grandes obras

de la tradición filosófica caracterizadas por su rigurosidad y cuidado; por su lado, se asoma en Láscaris una historia intelectual acumulada en micro ensayos, una narrativa moderada, espontánea, y humorística. Y esto se relaciona con el interés que este autor ha tenido por los acontecimientos de la vida cotidiana y los asuntos de la esfera pública, reflexiones expresadas con ironía o en su gusto por la paradoja, pero, ante todo, accesible para ser comprendidas por cualquier persona, sin que por ello pierdan su profundidad filosófica. Es así como algunos textos pueden parecer espléndidos para las personas curiosas y ordinarios para las despistadas.

Obras principales

El pensamiento filosófico de Quevedo (1945).

Colegios mayores (1952).

Prontuario de la historia de la filosofía y de los sistemas filosóficos (1953).

San Agustín, educador (1954).

Análisis del Discurso del Método (1955).

Concepto de historia de los sistemas filosóficos (1955).

España y la caída de Constantinopla (1955).

Ensayos sobre educación (1956).

Menéndez Pelayo, su concepto de la historia (1956).

La libertad en Grecia (1956).

Teoría de los estudios generales (1958).

Concepto de filosofía y teoría de los métodos del pensamiento (1959).

Génesis del Discurso del Método (1961).

Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica (1964).

Estudios de filosofía moderna (1966).

Greek grammar (1966).

Historia de las ideas en Centroamérica (1970).

De Salomón a Demóstenes Smith (1972).

Abelardo Bonilla (1973).

El costarricense (1975).

La carreta costarricense (1975).

Palabras (1976).

Textos para la historia de la técnica (1976).

Cien casos perdidos (1983).

Obras en orden cronológico

1943

Artículos

«Heidegger y el existencialismo». *Signo*.

1944

Artículos

«Del chorro a la gota». *Cisneros* 21.

«Huarte de San Juan y su ‘Examen de Ingenios’». *Cisneros* 10: 79-86. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

Reseñas

Reseña de *La imagen del mundo hacia 1570. Según noticias del Consejo de Indias y de los Tratadistas Españoles*, de Gonzalo Menéndez Pidal. *Cisneros* 10: 94.

Reseña de *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, de Thomas Deman. *Revista de Filosofía* 10: 547-549.

Reseña de *L'Échelle de Jacob*, de Gustave Thibon. *Universidad de Zaragoza* 4: 859-860.

Reseña de *Vives*, de Joan Estelrich. *Universidad de Zaragoza* 4: 858-859.

1945

Libros

«El pensamiento filosófico de Quevedo». Tesis de Licenciatura. Universidad de Madrid.

Artículos

«El estoicismo barroco de Quevedo». *Guía* n.º 231: 6-9.

«La moderna literatura griega». *El Español*.

Reseñas

Reseña de *Leonardo Coimbra*, de Álvaro Ribeiro. *Revista de Filosofía* 15, n.º 15: 619-620.

Reseña de *Leyendas polacas*, de Susana Strowska. *Ora et Labora* 8, n.º 8: 46.

Reseña de *Lo Barroco*, de Eugenio d'Ors. *Ora et Labora* 8, n.º 8: 44-45.

Reseña de *Memorias*, de André Maurois. *Ora et Labora* 8, n.º 8: 47.

Reseña de *San Agustín*, de Antonio Querrolo. *Ora et Labora* 8, n.º 8: 44.

Reseña de *San Francisco*, de Jacinto Verdaguer. *Ora et Labora* 8, n.º 8: 46-47.

1946

Reseñas

Reseña de Eugenio de Nora. *Cisneros* 11: 115-117.

Reseña de *El trabajo del hombre*, de Franz Baumgarten-Tramer. *Revista de Filosofía* 19, n.º 19: 691-692.

Reseña de *Obras de San Buenaventura*, de la Biblioteca de Autores Cristianos. *Revista de Filosofía* 18, n.º 18: 508-509.

1947

Artículos

«Supuestos filosóficos de Anthero de Quental». *Revista de Filosofía* 23, n.º 23: 709-715. [Publicado posteriormente en *A Voz de Figueira* (1968) y *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

Reseñas

Reseña de *Camadas constitutivas da personalidade*, de Erich Rothacker. *Revista de Filosofía* 22, n.º 22: 561-562.

Reseña de *Vida de Sócrates*, de Antonio Tovar Llorente. *Revista de Filosofía* 23, n.º 23: 792-795.

1948

Artículos

- «Barroquismo y caracterización de Iberoamérica». *Cuadernos Hispanoamericanos* 5, n.º 5: 147-148.
- «Bibliografía sobre temas helénicos». *Partenón* 1, n.º 1: 4.
- «Conferencias». *Partenón*, n.º 5-6: 2.
- «Contra Gentiles». *Incunable*.
- «Del cenáculo a la masa». *Incunable*, n.º 8.
- «El principio de causalidad en la filosofía de Maine de Biran». *Revista de Filosofía*, n.º 25: 403-408. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Filosofía Americana». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 5: 154.
- «Ganivet cara a la Hispanidad». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 5: 109-113.
- «Kostis Palamas y Europa». *Partenón*, n.º 6: 3.
- «La eterna Europa». *Nubis*.
- «La novela clave». *Alfárez*, n.º 22.
- «Lo que Don Quijote debe al caballero byzantino». *Cuadernos de Estudios Manchegos*, n.º 2: 151-155. [Publicado posteriormente en *El Caballero Byzantino* (1960)].
- «Maine de Biran ante Leibniz». *Revista de Filosofía*, n.º 24: 183-194. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Poesía Eslovaca». *Christianitas*, n.º 2.
- «Un diálogo». *Alfárez*, n.º 21: 7.

Reseñas

- Reseña de *Antología Filosófica*, de Pedro Calderón de la Barca. *Revista de Filosofía* 24: 215-218.
- Reseña de *Homero*, de José Pabon. *Partenón*.

1949

Artículos

- «Abside». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 760.
- «Alfárez». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 466-467.
- «Arbor». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 760.

- «Boletín de información de la Secretaría General del Movimiento». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 467.
- «Ciencia y fe». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 467.
- «Crisol». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 760.
- «Cuadernos de Filosofía». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 760-761.
- «El problema de la europeización». *La Hora*, n.º 20: 12.
- «En torno al existencialismo». *Nubis*, n.º 9.
- «Estudios Hispanoamericanos». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 467-468.
- «Fundamentación de la Educación». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 7: 192-193.
- «Insula». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 468.
- «La Biblioteca Filosófica Portuguesa». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 681-682.
- «La ciencia tomista». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 468.
- «La educación en Hispanoamérica». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 416-417.
- «La filosofía española actual». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 7: 197-198.
- «Las ideas pedagógicas de Ángel Ganivet». En *Actas I Congreso Internacional de Pedagogía*, 2: 321-328. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Los Colegios Mayores». *La Hora*, n.º 26: 5.
- «Los Comentarios de Silvestre Mauro a la 'Física' de Aristóteles». *Revista de Filosofía*, n.º 8: 459-468. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Manuel García Morente». *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n.º 7: 183-194. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Misión de la Universidad». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 440-441.
- «Pensamiento». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 468.
- «Razón y fe». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 761.
- «Revisión de textos filosóficos sobre la Universidad española». En *Actas I Congreso Internacional de Pedagogía*, 1: 193-207. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].
- «Revista de Estudios Políticos». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 468-469.

- «Revista de Filosofía». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 761-762.
- «Revista de Ideas Estéticas». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 762.
- «Revista de la Universidad de Buenos Aires». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 469.
- «Teología Natural». [Colaboración A. González]. *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 444-447.
- «Universidad». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 762.
- «Universidad de Antioquia». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 9: 762.
- «Verdad e Vida». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 8: 469-470.

Reseñas

- Reseña de *El humanismo y la moral* de Juan Pablo Sartre, de Eugenio Frutos. *La Hora* 40.
- Reseña de *Introduction à Kierkegaard*, de René Jolivet. *La Hora* 23: 8.
- Reseña de *La Constitución de Atenas*, de Aristóteles. *Partenón* 7: 8.
- Reseña de *La Joroba de Kierkegaard*, de Theodor Haecker. *Revista de Filosofía* 29: 327.
- Reseña de *La Metafísica de Avicena*, de Manuel Cruz. *AI Andalus* 14: 476-477.
- Reseña de *Ortega y la idea de la razón vital*, de Julián Marías. *Revista de Filosofía* 31: 671.
- Reseña de sección *Filosofía*, de Pedro Laín Entralgo y Mario Amadeo. *Cuadernos Hispanoamericanos* 8: 466-470.
- Reseña de sección *Filosofía*, de Pedro Laín Entralgo y Mario Amadeo. *Cuadernos Hispanoamericanos* 9: 760-762.

1950

Artículos

- «Archivos Husserl». *Revista de Filosofía*, n.º 33: 343-344.
- «Comunismo en las investigaciones científicas». *La Hora*, n.º 48.
- «El Colegio de España en París». *La Hora*, n.º 68.
- «El derecho a educar». *La Hora*, n.º 43. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].
- «El hombre nuevo y la ciudad de los jóvenes». *La Hora*, n.º 57.
- «El intelectual y la política». *Nubis*.

- «Eugenio Frutos o el magisterio filosófico». *La Hora*.
- «La hispanidad vista por un francés». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 15: 596.
- «Las clases». *La Hora*, n.º 49.
- «Las conferencias». *La Hora*, n.º 54.
- «La Literatura española en el extranjero». *La Hora*, n.º 54.
- «La técnica de los Congresos». *La Hora*, n.º 67: 3.
- «Senequismo y agustinismo en Quevedo». *Revista de Filosofía*, n.º 34: 461-485.

Reseñas

- Reseña de *Gott ist nicht tot: die Gottesfrage heute*, de Georg Siegmund. *Arbor* 64: 616-617.
- Reseña de *Introduction à Kierkegaard*, de René Jolivet. *Arbor* 67: 571-572.
- Reseña de *La Civilisation Byzantine*, de Louis Bréhier. *Arbor* 77: 134-135.
- Reseña de *Le Monde Byzantin*, de Louis Bréhier. *Arbor* 61: 143-144.
- Reseña de *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía*, de Rodolfo Mondolfo. *Revista de Filosofía* 34: 529-530.

1951

Artículos

- «Deberes de la Universidad». *Guía*. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].
- «El Centro Richelieu». *Guía*.
- «Intelectuales en la emigración». *Guía*.
- «La estética en el I Congreso de Filosofía de Argentina». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 35: 305-314.
- «La filosofía en las Escuelas Normales». *Guía*. [Publicado posteriormente en *Proyecto Principal de Educación* (1963), *Revista de Educación* (1964), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1964) y *Palabras* (1976)].
- «La paideia cristiana». *Oriente*, n.º 2: 1-8.
- «Las ideas estéticas de Ángel Ganivet». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 33: 59-73. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Observación sobre el texto de la «Alexiada»». *Emerita* 19, n.º 19: 229-231.

«Raíz existencialista de España». *Revista Portuguesa de Filosofía* 7, n.º 1: 16-27.

«Un católico ante la ciencia». *Incunable*.

«Un centro de investigación norteamericano: Dumbarton Oaks». *Oriente*, n.º 3: 141-142.

Reseñas

Reseña de *Actas del I Congreso Argentino de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo. *Revista Española de Pedagogía* 36: 668.

Reseña de *Estudios Clásicos*. *Oriente* 3: 142.¹

Reseña de *Histoire de la Pédagogie*, de René Hubert. *Revista Nacional de Educación* 101: 100-101.

Reseña de *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, de Henri-Irénée Marrou. *Revista Española de Pedagogía* 36: 667-668.

Reseña de *Histoire de l'Éducation*, de René Gal. *Revista Nacional de Educación* 101: 101-103.

Reseña de *La Philosophie Française*, de André Cresson. *Revista de Filosofía* 36: 26-27.

Reseña de *Los Padres Apostólicos*, de Domingo Ruiz (Ed.). *Oriente* 2: 23.

Reseña de *Maine de Biran*, de André Cresson. *Revista de Filosofía* 37: 23.

Reseña de *Ontología de la existencia histórica*, de Antonio Millán-Puelles. *Revista de Filosofía* 37: 361.

Reseña de Órdenes de Caballería Pontificias, de Salvador Feliu. *Oriente* 3: 143-144.

Reseña de *Relaciones culturales hispanorumanas*, de Gustavo Uscatescu. *Oriente* 1: 41-43.

Reseña de *República*, de Platón. *Revista de Filosofía* 36: 25-26.

Reseña de *Soviet Genetics and World Science*, de Julian Huxley. *Revista de Filosofía* 36: 27-28.

Reseña de *Week-end à Zuydcoote*, de Robert Merle. *Nubis*.

1952

Libros

Colegios mayores. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica.

Artículos

«Coloquio sobre la Universidad en Santander». *Revista de Educación*, n.º 4: 55-60.

«Ecumenismo». *Signo*, n.º 670.

«El nombre de Don Quijote». *Anales Cervantinos* 2: 361-364.

«El pensamiento filosófico de Ángel Ganivet». *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 22: 453-533. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

«¿Facultad Politécnica?». *Alcalá Revista Universitaria Española*, n.º 1: 5.

«Filosofía en Salamanca». *Guía*.

«Fundamentación ideológica de Sor Juana Inés de la Cruz». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 25: 50-62.

«La moral de exámenes». *Guía*. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«Los adjuntos sin problema». *Alcalá Revista Universitaria Española*.

«Prontuarios Koel». *Revista de Educación*, n.º 4: 123.

«Revistas españolas de Educación». *Revista de Educación*, n.º 1: 66-68.

«Una polémica sobre la Universidad». *Alcalá Revista Universitaria Española*, n.º 7.

«Un educador: Thiago M. Würth». *Bordón: Revista de Pedagogía*, n.º 30: 281-284.

Reseñas

Reseña de *Actas I Congreso Internacional de Pedagogía*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo. *Arbor* 71: 282-284.

Reseña de *Actas I Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo. *Arbor* 40: 177-178.

Reseña de *Due Studi di Filosofia greca*, de Gino Galli. *Revista de Filosofía* 43: 680.

Reseña de *El bien común*, de José Todolí. *Revista de Filosofía* 41: 25-26.

Reseña de *El drama religioso de Unamuno*, de Héctor Benítez. *Revista de Filosofía* 38: 11-15.

Reseña de *El Profesor García Morente, sacerdote*, de Manuel Iriarte. *Revista de Educación* 3: 339-340.

Reseña de *Giordano Bruno*, de Luigi Cicuttini. *Revista de Filosofía* 41: 28-29.

Reseña de *Il Pensiero Moderno. Revisioni critiche e ricerche storiche*, de Michele Federico Sciacca. *Revista de Filosofía* 42: 517-518.

Reseña de *La Educación en crisis*, de Ronald King Hall. *Revista de Filosofía* 43: 681.

Reseña de *La Filosofia*, de Tommaso Mogno. *Revista de Filosofía* 42: 519-520.

Reseña de *Le Concept de Monde chez Heidegger*, de Walter Biemel. *Arbor* 78: 264-265.

Reseña de *Notas genealógicas*, de Salvador Feliu. *Oriente* 2: 128.

Reseña de *Patristique et Moyen Âge: Études d'histoire littéraire et doctrinale*, de Joseph Ghellinck. *Arbor* 40: 178-179.

Reseña de *Problemi fondamentali della filosofia di Platone*, de Carmelo Librizzi. *Revista de Filosofía* 41: 26.

Reseña de *Revista Bordón*, n.º 32. *Revista de Educación* 9: 110.

Reseña de *The University and the Modern World*, de Arthur Nash. *Alcalá Revista Universitaria Española* 6.

Crónicas

«Enseñanza Primaria». *Revista de Educación*, n.º 1: 69-75.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 1: 80-84.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 2: 185-196.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 3: 303-309.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 4: 84-88.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 5: 220-225.

1953

Libros

Prontuario de la historia de la filosofía y de los sistemas filosóficos. Madrid: Koel.

Artículos

«Baltasar Gracián». Selección e introducción». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 42: 183-202. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

«Edición del manuscrito: Breve noticia de las misiones y misioneros en Turquía». *Oriente* 3, n.º 1: 69-72.

«El concepto de Filosofía de la Educación». *Revista de la Universidad de Madrid* 2, n.º 8: 505-517. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«El griego y los estudiantes de Filosofía». *Revista de Educación*, n.º 10: 170-171. [Publicado

posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«El libro de texto». *Revista de Educación*, n.º 8: 222-224.

«Encuesta sobre la enseñanza de la Filosofía». *Revista de Educación*, n.º 10: 217-240.

«Facilitar la unión ...». *Signo*, n.º 685.

«La enseñanza de la Filosofía». *Revista de Educación*, n.º 10: 117-119.

«La Pedagogía del Arte». *Revista Española de Pedagogía*, n.º 43: 397-402. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«La pedagogía soviética». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 47: 238-243.

«La reforma del profesorado». *Revista de Filosofía*, n.º 12: 75.

«Ley de Ordenación de la Enseñanza Media, con notas». *Juventud*.

«Muerte o supervivencia del examen». [Colaboración J. Fernández]. *Revista de Educación*, n.º 14: 247-251.

«Plan de asignaturas del Bachillerato». *Juventud*, n.º 506. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«Reeducación del Japón». *Revista de Educación*, n.º 9: 32-42.

«Seguridad para los Adjuntos». *Guía*, n.º 8: 7.

«Syhasna espanska Literatyr [en ucraniano]: Literatura Española contemporánea». *Syhasna Ykraina* 3, n.º 5.

Reseñas

Reseña de *Antología pedagógica universal*, de J. Forgione. *Revista de Educación* 16: 134.

Reseña de *De Oriente Cristiano: Ayer*, de De Vries. *Oriente* 3, n.º 2: 154.

Reseña de *De Oriente Cristiano: Hoy*, de De Vries. *Oriente* 3, n.º 4: 306.

Reseña de *El concepto de verdad en Aristóteles*, de Augusto Wagner de Reyna. *Arbor* 84: 467.

Reseña de *Hume*, de Mario Dal Pra. *Revista de Filosofía* 44: 175-176.

Reseña de *Junta Nacional de Educación Física Universitaria*. *Revista de Educación* 14: 277-278.

Reseña de *Pedro Hispano*. *Arbor* 83: 316-319.²

Reseña de *S. Cirilo de Turov e la sua dottrina spirituale*, de P. Tatarinovic. *Oriente* 3, n.º 1: 73-74.

Reseña de *Tempête sur la Chine*, de Roger De Jaegher. *Oriente* 3, n.º 4: 317.

Reseña de *The Three Slovak Bishops: Their Struggle for God and Slovakia Until Their Condemnation by the Communist in 1951*, de J. A. Mikus. *Revista de Estudios Políticos* 71: 190.

Reseña de *Theoria. Revista de Educación* 8: 333-334.³

Crónicas

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 6: 64-73.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 7: 166-167.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 8: 295-298.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 9: 73-77.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 11: 306-308.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 12: 73-74.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 13: 165-169.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 14: 252-253.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 15: 38-40.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 16: 114-115.

Conferencias

«El verdadero mal del conocimiento es su limitación». Conferencia en el Instituto Luis Vives, 8 y 15 abril. [Publicado posteriormente en *Semanas Españolas de Filosofía: I y II* (1957)].

1954

Artículos

«Berkeley o las consecuencias de la reducción del ser del yo, consistente en percibir, a ser percibido». *Revista de Filosofía*, n.º 50: 509-515. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

«El arte de los iconos en España». *Oriente* 4, n.º 12.

«El comentario de Texto...». *Revista de Educación*, n.º 24: 30.

«El examen de grado elemental». *Revista de Educación*, n.º 23: 182-183. [Publicado

posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«El estado debe obligar a la sociedad». *Mandos*, n.º 149.

«El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo». [Colaboración T. D. Athayde]. *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 51: 430-431.

«Ganivet de nuevo». *Arbor*, n.º 103: 576-578.

««Lucio Anneo Séneca». Selección e introducción». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 12: 263-276.

«La enseñanza elemental». *Revista de Educación*, n.º 19: 73-76. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«La Leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski». *Oriente* 4, n.º 1: 21-35. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

«Nuestra sofística actual». *Revista de Educación*, n.º 22: 81-83. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956) y *Palabras* (1976)].

«Origen del término Pedagogía». *Revista Española De Pedagogía*, n.º 48: 467-472. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«Pedagogía y Derecho». *Revista Española De Pedagogía*, n.º 45: 3-17. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

Reseñas

Reseña de *De Descartes a Hegel*, de José Saínz Barberá. *Revista de Filosofía* 13, n.º 49: 328-331.

Reseña de *El Divino Maestro. Su pedagogía y su doctrina. Libro para maestros y catequistas*, de Rafael Manso. *Oriente* 4, n.º 1: 75.

Reseña de *El Espíritu y Camino de Hispanoamérica*, de Viktor Frankl. *Revista de Filosofía* 50: 540.

Reseña de *Esquemas para una Historia de la Filosofía Occidental*, de Antonio Arostegui. *Revista de Filosofía* 50: 526-527.

Reseña de *Francisco Brentano*, de Manuel Cruz Hernández. *Revista de Filosofía* 50: 525-526.

Reseña de *Historia de la filosofía griega*, de Carlos Alberto Guardia. *Revista de Filosofía* 13, n.º 50: 528.

Reseña de *Historia de la Filosofía*, de Michele Federico Sciaccia. *Revista de Filosofía* 13, n.º 51: 696-697.

Reseña de *Historia del Imperio Bizantino*, de Karl Roth. *Oriente* 4, n.º 1: 75.

Reseña de *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*, de Antonio Benito y Durán. *Revista de Filosofía* 48: 187-188.

Reseña de *La Teoría del Cómic de Aristóteles a Plutarco*, de Antonio Plebe. *Revista de Filosofía* 13, n.º 50: 528-529.

Reseña de *Legislazione della scuola elementare*, de Renato Moro. *Revista de Filosofía* 17: 208-209.

Reseña de *Méditations sur la Divine Liturgie*, de Nikolái Gogol. *Oriente* 4, n.º 4: 315-316.

Reseña de *Política*, de Aristóteles. *Estudios Clásicos* 2: 214.

Reseña de *Revista Portuguesa de Filosofia*, dirigida por Lúcio Craveiro da Silva. *Oriente* 4, n.º 4: 316.

Reseña de *Saint Jean Chrysostome*, de André Moulard. *Oriente* 4, n.º 4: 314.

Reseña de *Scholastica ratione historico-critica instauranda: Acta Congressus Scholastici International Romae anno sancto MCML celebrati*, de Pontificium Athenaeum Antonianum. *Revista de Filosofía* 49: 331-332.

Reseña de *Sobre la Universidad Hispánica*, de Pedro Laín Entralgo. *Revista de Educación* 20: 228.

Reseña de *Textos eucarísticos primitivos*, editado por José Solano. *Oriente* 4, n.º 1: 75.

Reseña de *Tra Kierkegaard e Marx*, de Cornelio Fabro. *Oriente* 4, n.º 2: 157.

Reseña de *Tractatus polémico-theologicus de Graecis errantibus*, de Antonio de Escobar. *Oriente* 4, n.º 2: 156.

Reseña de *Vida y obra de Ángel Ganivet*, de Manuel Fernández. *Arbor* 103: 576.

Crónicas

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 17: 177-180.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 18: 39-41.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 19: 115-116.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 20: 191-192.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 21: 42-43.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 22: 118-120.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 23: 201-202.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 24: 38-39.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 25: 124-125.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 26: 220-221.

«Extranjero». *Revista de Educación*, n.º 17: 192-194.

«Extranjero». *Revista de Educación*, n.º 18: 51-53.

«Extranjero». *Revista de Educación*, n.º 19: 130-131.

Conferencia

«San Agustín, educador». Conferencia en el XVI Centenario de San Agustín, Institución Fernando el Católico, 3-6 de octubre.

1955

Libros

Concepto de historia de los sistemas filosóficos. Madrid: Separata

España y la caída de Constantinopla. Madrid: Centro de Estudios Orientales.

Selección e introducción a *La filosofía española* por Marcelino Menéndez Pelayo, 9-70; 71-481. Madrid: Rialp.

Artículos

«Análisis del discurso del método». *Revista de Filosofía* 14, n.º 53: 293-351. [Reproducción como «Prólogo» (1967). Universidad de Costa Rica].

«Circunstancia». *Alcalá Revista Universitaria Española*, n.º 76.

«Concepto de historia de los sistemas filosóficos». *Revista de la Universidad de Madrid* 4, n.º 16: 497-536.

«Destino y Providencia». *Ateneo*, n.º 87: 3. [Publicado posteriormente en *Semanas Españolas de Filosofía III* (1957), *La Libertad* (1957) y *Palabras* (1976)].

«Dos comentarios al Libro I de las «Confesiones» de San Agustín». *Revista de Educación*, 35-48.

«El concepto de naturaleza en la concepción filosófica de Quevedo». *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science* 3, n.º 9: 91-98.

«El estoicismo en el Barroco español». *Revista de Estudios Filosóficos* 4, n.º 7: 317-334. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

«El origen del filosofar: A propósito de un texto de Lucrecio [«De Rerum Natura», V, 1204-1210]». En *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía de Braga, Portugal*. *Revista Portuguesa de Filosofia* 11, n.º 3-4: 276-281.

«España y la Caída de Constantinopla». *Oriente* 5, n.º 2: 109-124.

«La Filosofía en Rusia». *Arbor*, n.º 114: 355-356.

«La mostración de Dios en el pensamiento de Quevedo». *Crisis*, n.º 7-8: 427-444.

«Un bachillerato en la Universidad». *Revista de Educación*, n.º 29: 154-158. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«Un concepto de educación». *Revista Española de Pedagogía* 13, n.º 51: 163-175. [Publicado posteriormente en *Ensayos sobre Educación* (1956)].

«Un concepto de filosofía». *Revista Española de Pedagogía* 13, n.º 51: 163-175.

Reseñas

Reseña de *El existencialismo en España*, de Julián Marías. *Revista de Filosofía* 52: 151.

Reseña de *Glosas del Quijote*, de Luis Barahona. *Anales Cervantinos* 5: 319-320. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1957)].

Reseña de *Gorgias*, de Platón. *Revista de Filosofía* 14, n.º 53: 443.

Reseña de *Historia de la filosofía griega*, de Gregorio Yurre. *Revista de Filosofía* 14, n.º 53: 403-404.

Reseña de *Historia de la Literatura Rusa*, de Ettore Lo Gatto. *Oriente* 5, n.º 3: 278-279.

Reseña de *Il Discorso de S. Stefano Protomartire nella letteratura e predicazione cristiana primitiva*, de Cesare Menchini. *Oriente* 5, n.º 1: 79.

Reseña de *La formation de L'Empire Russe*, de Boris Nolde. *Oriente* 5, n.º 2: 186-187.

Reseña de *La Synthèse, Idée-Force dans l'évolution de la Pensée*, de Bernard Gagnon. *Arbor* 31, n.º 115: 600.

Reseña de *L'éducation physique dans l'humanisme intégral*, de Antanas Paplauskas-Ramunas. *Revista de Filosofía* 29: 243.

Reseña de *Philosophie Manuscrit inédit*, de Antanas Paplauskas-Ramunas. *Revista de Filosofía* 14, n.º 53: 428-429.

Reseña de *Proporción de vivir*, de Alexandru Busuiocanu. *Arbor* 29, n.º 107: 405-406.

Crónicas

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 29: 203-206.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 31: 144-147.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 32: 235-237.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 33-34: 82-83.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 35-36: 161-162.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 37: 31-33.

«Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 38: 100-102.

Artículos de periódico

«La filosofía vulgar según Ángel Ganivet». *ABC Madrid*, 18 de enero.

«La libertad de la filosofía griega». *ABC Madrid*, 14 de abril.

1956

Libros

Ensayos sobre educación. San José: Ministerio de Educación Nacional.

Artículos

Apartado de Filosofía en 'Bibliografía de los Estudios Clásicos en España (1939-1955)'. *Sociedad Española de Estudios Clásicos*, 195-204.

«Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo». [Colaboración]. *Revista de Filosofía* 15, n.º 57: 181-208.

«Intento de reconstrucción de una escuela pitagórica: a propósito de una estátera de Melos». [Colaboración de Antonio Guadán]. *Ciudad de Dios: Revista Agustiniana*, n.º 169: 73-89.

«Jaime Balmes». Selección e introducción». *Revista de Ideas Estéticas* 14, n.º 54: 75-94.

«La educación en las revistas: 1956, 1ª quincena abril». *Revista de educación*, n.º 42: 24-26.

«La educación en las revistas: 1956, 1ª quincena junio». *Revista de educación*, n.º 46: 57-59.

«La educación en las revistas: 1956, 1ª quincena mayo». *Revista de educación*, n.º 44: 89-91.

- «La educación en las revistas: 1956, 2ª quincena abril». *Revista de educación*, n.º 43: 51-54.
- «La filosofía en el Bachillerato». *Revista de Educación*, n.º 44: 74-78.
- «La libertad en Grecia». *Arbor* 33, n.º 122: 212-219. [Publicado posteriormente en *Semanas españolas de Filosofía* (1957)].
- «La orientación filosófica de Menéndez Pelayo». *Revista de Filosofía*, n.º 15: 369-385. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «La señal de Fernando Lázaro...». *Revista. Semanario de Actualidades, Artes y Letras*, n.º 207.
- «Menéndez Pelayo: su concepto de la historia». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 62: 169. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Menéndez Pelayo». Selección e introducción». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 55: 329-350.
- «Participación catalana en la defensa de Constantinopla durante el último asedio». *Argensola* 7, n.º 27: 259-266. [Publicado posteriormente en *Zurita* (1958)].
- «Un rato de tranvía». *Revista. Semanario de Actualidades, Artes y Letras*, n.º 200.

Reseñas

- Reseña de *Historia de la Filosofía*, de Amerio Franco. *Revista de Filosofía* 15, n.º 56: 135.
- Reseña de *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tom I: 'L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)'*, de Pierre Dibon. *Revista de Filosofía* 15, n.º 56: 135.
- Reseña de *Opera Philosophica*, de Francisco Sanches. *Revista de Filosofía* 15, n.º 56: 135.
- Reseña de *Posición filosófica de Menéndez Pelayo*, de Salvador de Bonis. *Revista de Filosofía* 15, n.º 58: 595.
- Reseña de *Sócrates*, de Rodolfo Mondolfo. *Revista de Filosofía* 15, n.º 57: 339-340.
- Reseña de *Some sources for Spanish Educational History*, de Arthur Beales. *Revista de Educación* 4: 249.

Crónicas

- «Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 39: 50-52.
- «Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 40: 139-141.
- «Enseñanza Universitaria». *Revista de Educación*, n.º 41: 219.

- «La Educación en las Revistas». *Revista de Educación*, n.º 42: 24-86.
- «La Educación en las Revistas». *Revista de Educación*, n.º 43: 51-53.
- «La Educación en las Revistas». *Revista de Educación*, n.º 44: 89-91.
- «La Educación en las Revistas». *Revista de Educación*, n.º 45: 17-19.
- «La Educación en las Revistas». *Revista de Educación*, n.º 46: 57-59.

Conferencias

- «La enseñanza de la historia de la filosofía griega». Conferencia en el I Congreso Español de Estudios Clásicos, 15-19 de abril. [Publicado posteriormente en *Actas I Congreso Español de Estudios Clásicos* (1958)].
- «Los perros filósofos de Platón». Conferencia en el I Congreso Español de Estudios Clásicos, 15-19 de abril. [Publicado posteriormente en *Actas I Congreso Español de Estudios Clásicos* (1958)].
- «La libertad en Grecia». Conferencia en el Comité Nacional de Salud Mental y el Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Costa Rica, 8 de agosto.
- «La filosofía existencial». Conferencia en el Comité Nacional de Salud Mental y el Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Costa Rica, 14 de agosto.
- «Civilización y cultura». Conferencia en el Centro Médico-Cultural, 1 de octubre.
- «El sentimiento trágico de la vida». Conferencia en el Centro Médico-Cultural, 8 de octubre.
- «Menéndez Pelayo, historiador de la filosofía». Curso presentado en el Comité Nacional de Salud Mental y el Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Costa Rica, 8 de noviembre.

Artículos de periódico

- «Un seminario de filosofía en la Universidad». *La Nación*, 28 de octubre.
- «El intelectual y el humanista». *La Nación*, 7 de noviembre.

1957

Libros

- Antología de fundamentos de filosofía*. San José: Universidad de Costa Rica.

Antología. San José: Universidad de Costa Rica.

Artículos

«1957... los estudios de Psicología». *El Universitario*.

«El Platonismo a través de la historia de la pedagogía». *Estudios Pedagógicos* 20, n.º 178: 17-25.

«La amonedación conmemorativa de los filósofos pitagóricos en la antigüedad». [Colaboración]. *Numisma*, n.º 26: 9-35.

«La intrasmisibilidad del saber». *Revista Española de Pedagogía*, n.º 57: 3-14.

«Las etapas de la redacción del «Discurso del Método»». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 149-151.

«Menéndez y Pelayo: historiador de la filosofía». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 15: 39-53. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].

«Mi primer testamento». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 19-26. [Publicado posteriormente en *Palabras* (1976)].

«Rock'n Roll». *Ciencias y Letras*, n.º 2.

Reseñas

Reseña de *Cuestiones de Psicología Racional*, de Juan Trejos. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 92.

Reseña de *El Congreso Internacional de Filosofía*, de la Universidad Mayor de San Marcos. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 190-191.

Reseña de *El gran incógnito, visión interna del campesino costarricense*, de Luis Barahona. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 92-93.

Reseña de *El hombre en busca de su Dios*, de Fernando Centeno. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 191.

Reseña de *Escritores de Costa Rica: Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, Carmen Lyra*, editado por Ermilo Abreu Gómez. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 190.

Reseña de *Homère et la mystique des nombres*, de Gabriel Germain. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 177.

Reseña de *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, de Rodolfo Mondolfo. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 82-83.

Reseña de *La esencia del hombre*, de Alejandro Aguilar. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 90.

Reseña de *Les philosophes Espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, de Alain Guy. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 187-188.

Reseña de *L'Homme et son prochain. Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, de Jean École. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 188-189.

Reseña de *Libros y folletos publicados en Costa Rica durante los años 1830-1849*, de Jorge Lines. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 190.

Reseña de *Miscelánea*, de Alejandro Aguilar. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 91.

Reseña de *Presencia de Alfonso Reyes*, de Salvador Jiménez. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 192.

Reseña de *Primeros contactos con la filosofía y la antropología filosófica griega*, de Luis Barahona. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 91.

Reseña de *Psico-Fisiología. Unión del Espíritu y la materia*, de Francisco Cordero. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2: 191.

Reseña de *Resumen de Psicología*, de Juan Trejos. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1: 92.

Reseña de *Sofisti*, de Platón. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 86.

Reseña de *Testi umanistici su l'ermetismo*, de Ludovico Lazzarelli. *Revista de Filosofía* 60: 238.

Reseña de *Un libro sobre Platón*, de Antonio Tovar. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 86.

Reseña de *Vida ejemplar del general don Francisco Menéndez: mensaje a los políticos de América*, de Moisés Vincenzi. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1: 91.

Conferencias

«Sociología de la profesión médica: Médico para libres y médico para esclavos según Platón». Conferencia en el Centro Médico Cultural, 30 de marzo.

«El amor según Platón». Conferencia en el Centro Femenino de Estudios, 15 de mayo.

- «Alcmeón de Crotona». Conferencia en el Centro Médico Cultural, 25 de mayo.
- «Moral profesional». Conferencia en Escuela Superior de Administración Pública, 1 de junio.
- «El bien común». Conferencia en la Asociación Médica Alajuelense, 12 de junio.
- «Tragedia y comedia. Teoría de la farsa». Conferencia en el Centro Femenino de Estudios, 7 de agosto.
- «El concepto de sueño en «Los sueños» de Quevedo». Conferencia en el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 30 de agosto.
- «Husserl y la fenomenología». Conferencia en la Universidad de Costa Rica, 4 de septiembre.
- «La Utopía política platónica». Conferencia en la Biblioteca de la Asamblea Legislativa, 28 de noviembre.

Artículos de periódico

- «Bibliografía costarricense. Juan Trejos. Cuestiones de Psicología Racional». *Diario Nacional*, 22 de abril.
- «Moisés Vincenzi, vida ejemplar del general Don Francisco Menéndez». *Diario Nacional*, 29 de abril.

1958

Libros

- Selección, introducción, comentario metodológico y bibliografía a *Teoría de los estudios generales*. San José: Universidad de Costa Rica. [Reediciones: Universidad de Costa Rica (1968), Instituto Centroamericano de Estadística (1959)].

Artículos

- «Filosofía de las Vacaciones». *Revista de Educación*, n.º 75: 1-3. [Publicado posteriormente en *Palabras* (1976)].
- «Husserl y la fenomenología». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 16: 5-20. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
- «Jorge Volio Jiménez». Introducción y edición». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 263-276.
- «Muerte y Perfección». *Revista de Filosofía*, n.º 84: 123-128. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1963) y *Palabras* (1976)].

- «Teoría de la Farsa». *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 63: 203-213. [Publicado posteriormente en *Palabras* (1976)].

Reseñas

- Reseña de 2 discursos del Rector [Rodrigo Facio], 1954 y 1955, de Rodrigo Facio. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 295-296.
- Reseña de *Auguste Comte y el positivismo*, de Héctor Beeche. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 4: 402.
- Reseña de *Historia y Antología de la Literatura Costarricense*, de Abelardo Bonilla. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 4: 395-397.
- Reseña de *Historicismo o Metafísica*, de Alejandro Aguilar. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 296.
- Reseña de *John Dewey y una Filosofía de la Libertad*, de Emma Gamboa. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 295.
- Reseña de *Los ídolos del teatro*, de Moisés Vincenzi. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 294.
- Reseña de *Los Mandarines*, de Simone de Beauvoir. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 290.
- Reseña de *Los Rectores de la Universidad de Santo Tomás de Costa Rica*, de Rafael Obregón. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 4: 401-402.
- Reseña de *Revista de Ciencias Jurídico-Sociales*, de la Universidad de Madrid. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 296.
- Reseña de *Revista de Criminología y Ciencias Conexas I, 1*. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 297.
- Reseña del *Boletín de la Academia Costarricense de la Lengua*, editado por la Biblioteca Nacional. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3: 295.

Conferencias

- «Investigaciones sobre los orígenes del pitagorismo». Conferencia en la Asociación Costarricense de Filosofía, 15 de abril.
- «La filosofía renacentista». Conferencia en el Centro Femenino de Estudios, 28 de mayo.
- «Nicolas de Cusa». Conferencia en el Centro Femenino de Estudios, 4 de junio.
- «Investigaciones sobre los orígenes del pitagorismo». Conferencia en la Asociación Costarricense de Filosofía, 15 de junio.

«Situación actual de la filosofía en el Brasil». Conferencia en la Facultad de Ciencias y Letras, 18 de junio.

«Continentalización y universalización de la razón». Ponencia en el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, 21 de julio. [Publicado posteriormente en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas* (1958), en *Revista Brasileira de Filosofia* (1960) y *Palabras* (1976)].

«Valoración de la filosofía en América». Mesa redonda en «La filosofía en América», XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, 23 de julio.

«La vanidad de la Filosofía». Conferencia en el Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, 23 de agosto.

«Reacción psicológica de Don Quijote ante el vituperio popular». Conferencia en el Centro Médico Cultural, 11 de octubre.

Artículos de periódico

«El IV centenario de Alfonso Castro». *La Prensa Libre*, 5 de noviembre.

«El pecado original de la Didáctica». *El Sol*, 30 de noviembre. [Publicado posteriormente en *Revista de educación* (1958)].

«Filosofía en la enseñanza media». *Diario de Costa Rica*, 9 de enero.

«La aparición de su libro representa algo muy importante para el actual período de la cultura costarricense». *La Nación*, 18 de febrero.

«Lecciones de Filosofía». *La Nación*, 8 de enero. [Publicado posteriormente en *Diario Nacional* (1958)].

«Lecciones de Filosofía». *La Prensa Libre*, 7 de marzo.

1959

Libros

Antología filosófica: antropología y filosofía práctica. Universidad de Costa Rica, Instituto Centroamericano de Estadística.

Concepto de filosofía y teoría de los métodos del pensamiento. Universidad de Costa Rica. [Reedición: Universidad de Costa Rica (1960)].

Artículos

«A Uno». Poesía. *Revista Brecha*, n.º 3: 17.

«La E de Delfos». [Colaboración]. *Revista de Filosofía*, n.º 71: 465-470.

«La existencia y el pecado según Quevedo». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, n.º 5: 39-44.

«La paideia byzantina a través de la 'Alexíada'». *Revista Española de Pedagogía* 17, n.º 66-67: 157-179.

«Max Jiménez. Inéditos y Documentos». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, n.º 6: 65-73.

Reseñas

Reseña de *Diccionario Específico de Sociología, Universidad de Costa Rica*. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 6: 102.

Reseña de *El teatro de H. Alfredo Castro Fernández. Ensayo de crítica ecuménica*, de Moisés Vincenzi. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 6: 101.

Conferencias

«El concepto de Historia en el pensamiento antiguo». Conferencia en la Asociación Costarricense de Filosofía, 9 de abril.

«Análisis del «De Magistro» de San Agustín». Conferencia en la Asociación Costarricense de Filosofía, 25 de junio.

«Maquiavelismo y antimachiavelismo en D. Fernando el Católico». Conferencia en el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 18 de agosto.

Artículos de periódico

«La hipocresía del siete». *La Nación*, 20 de junio.

«Con la Universidad a cuestas». *La Prensa Libre*, 10 de julio.

«José Vasconcelos». *Diario de Costa Rica*, 12 de julio.

«Un índice y cuatro poemas apolíneos». *Diario de Costa Rica*, 19 de julio.

«Petición honrosa a Láscaris. C». *La Prensa Libre*, 22 de septiembre.

«José Marín Cañas». *Diario de Costa Rica*, 16 de octubre. [Publicado posteriormente en *Orbe* (1965)].

«El Franquismo». *La República*, 15 de diciembre.

1960

Libros

Introducción a *De Magistro*, de Tomás de Aquino, 5-18. San José: Universidad de Costa Rica.

«San Agustín educador». En *San Agustín. Estudios y coloquios* publicado en colaboración con Eugenio Frutos Cortés, Michele Federico Sciacca, Alonso Muños, Joaquín Carreras, Eugenio González, Manuel Mindán, Gustavo Bueno y Lope Guilleruelo, 139-143. Instituto Fernando el Católico.

Artículos

«El caballero bizantino». *Iphbau*, n.º 3: 4-18.

«El despertar de la conciencia moral en La tierra de Alvargonzález, de Antonio Machado». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 128-129: 236-247.

«Pulcher' de Aurelio Prudencio». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, n.º 8: 377-379.

Reseñas

Reseña de *Del amor a la libertad*, de Ángel Rodríguez. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 7: 318.

Reseña de *El amor helenístico*, de Manuel Galiano. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 7: 315.

Reseña de *El pensamiento de nuestros educadores clásicos*, editado por Cecilia Valverde. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 8: 437.

Reseña de *Héraclito (exposición y fragmentos)*, de Luis Farre. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 7: 314.

Reseña de *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, de Heliodoro Valle. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 8: 318.

Reseña de *Humanismo y política exterior*, de José Julio Santa. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 7: 318.

Reseña de *O mito de Hefestos*, de Luis Washington. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 7: 317-318.

Reseña de *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 4. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 2, n.º 8: 437.

Conferencias

«El vitalismo». Conferencia en el Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, 7 de mayo.

«La libertad de Cátedra». Conferencia en el Ateneo Estudiantil Universitario, 11 de octubre.

Artículos de periódico

«A la estirpe arábica». *Diario de Costa Rica*, 10 de enero.

«El profesor Aubrun en Costa Rica». *La Nación*, 24 de octubre.

1961

Libros

Fundamentos de filosofía. San José: Universidad de Costa Rica. [Reediciones: Universidad de Costa Rica (1961, 1969, 1977), Fernández-Arce (1979, 1980, 1984, 1986)].

Génesis del Discurso del Método. San José: Editorial Costa Rica.

Artículos

«Antología de pensamiento costarricense». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 9: 95-110.

«Conciencia dolorida. En torno a la poesía de Isaac Felipe Azofeifa». *Brecha* 5, n.º 12: 5-8

«Poesía griega contemporánea». *Brecha* 5, n.º 5: 15.

Reseñas

Reseña de *A la libertad por la Universidad*, de Mariano Fiallos. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3, n.º 9: 127.

Reseña de *Desarrollo literario de El Salvador*, de Juan Felipe Toruño. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3, n.º 9: 127.

Reseña de *Estudios de Historia de las Ideas en América*, de Ricaurte Soler. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3, n.º 10: 218.

Reseña de *Parménides*, de Fernando Montero. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3, n.º 10: 216-217.

Reseña de *¿Qué debemos saber? Cartas a un obrero*, de Alberto Masferrer. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3, n.º 9: 128.

Conferencias

- «Justificación filosófica de la Enseñanza Media». Conferencia en el Instituto de Verano de Ciencias, Universidad de Costa Rica, 10 de febrero.
- «El historicismo en el siglo XX». Conferencia en el Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, 11 de marzo.
- «Libertad de pensamiento y libertad de imprenta». Conferencia en la Sala La Nación, 31 de mayo.
- «El poetizar de la pintura». Conferencia en la Sala La Nación, 12 de julio.
- «El conocimiento histórico-filosófico». Conferencia en el II Congreso Interamericano extraordinario de Filosofía, 17-22 de julio.
- «Formas de no ser en política». Conferencia en el II Congreso Interamericano extraordinario de Filosofía, 17-22 de julio.
- «La Filosofía y la Ciencia». Conferencia en el Liceo Ciudad Quesada, 31 de agosto.

Artículos de periódico

- «El pensamiento filosófico de Abelardo Bonilla». *La Nación*, 19 de marzo. [Publicado posteriormente en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*].
- «Don Antonio Jaén M». *Diario de Costa Rica*, 10 de septiembre.

1962

Artículos

- «Biografía de Pablo Luros». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3, n.º 11: 355-358.
- «Educación general y profesionalismo». *Proyecto principal de Educación, Unesco* 15: 47-53. [Publicado posteriormente en *Revista de Educación y Palabras* (1976)].
- «El preuniversitario en España». *Revista de la Universidad de Costa Rica* 23: 85-90.
- «Enrique Macaya». *Brecha* 6, n.º 5: 1-2. [Publicado posteriormente en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1965)].
- «Gallegos, N. 'Un discurso'. Introducción y edición». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 3, n.º 11: 285-287.
- «La estancia de Levy Bruhl (1928) y Charles Blondel (1929)». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 3, n.º 11: 289-303.
- «Pascal existencialista». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4, n.º 12: 417-424.

«Teodoro Olarte». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 3, n.º 11: 279-283. [Publicado posteriormente en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1965)].

«The Philosophical Thought of Abelardo Bonilla». *Philosophy and Phenomenological Research* 23, n.º 1: 119-124.

Conferencia

- «El problema del ser». Conferencia en el Instituto de Alajuela, 12 de mayo.
- «Pascal existencialista». Conferencia en la Asociación Costarricense de Filosofía y Alianza Francesa, 28 de septiembre.
- «Significación histórica de Pascal». Mesa redonda en la Conmemoración del tercer centenario de la muerte de Blaise Pascal, Universidad de Costa Rica, 5 de octubre.

Artículos de periódico

- «Los crucigramas». *La Nación*, 12 de marzo.

1963

Libros

«Teoría de la ciencia y método del pensamiento». En *Filosofía y Filosofar*, editado por Facultad de Ciencias y Letras Cátedra de Fundamentos de Filosofía 1-26. San José: Universidad de Costa Rica.

Prólogo a *La isla de los hombres solos*, de José León Sánchez, 9-16. San José: Editorial Costa Rica.

Prólogo a *El caso Nietzsche*, de Moisés Vincenzi, 1-8. San José: Editorial Costa Rica. [Publicado posteriormente en *Orbe* (1963)].

Artículos

- «Bibliografía de Jorge Volio». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 13: 135-137.
- «La ciencia y sus complejos». Índice, n.º 180. [Publicado posteriormente en *Sartre y los prolegómenos a la antropología* (1968) y en *Palabras* (1976)].

Reseñas

Reseña de *Censura en el mundo antiguo*, de Luis Gil. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 13: 115-116.

Reseña de *El concepto 'poiesis' en la Filosofía griega*, de Emilio Lledó. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 13: 115.

Reseña de *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, de André Guy. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 13: 116.

Reseña de *El Presbítero y Doctor Don José Matías Delgado en la forja de la nacionalidad centroamericana*, de Carlos Meléndez. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 13: 127.

Conferencias

«La matemática griega y las supersticiones medievales». Conferencia en el Instituto Centroamericano de verano para Ciencias, 8 de enero.

«Diderot o la elaboración de la primera moral universal». Conferencia en la Alianza Franco Costarricense, s.f, abril.

«La arquitectura escurialense y la arquitectura escolástica española». Conferencia en el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 2 de junio.

1964

Libros

Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica. San José: Editorial Costa Rica. [Reediciones: Lehman 1965, Universidad Autónoma de Centroamérica 1983].

«Presentación». En *Lógica aplicada. Teoría de los Métodos*, de Claudio Gutiérrez, 5-16. San José: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

Artículos

«Autobiografía». *Veritas*. Universidad de Puerto Rico. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Bibliografía sobre filosofía de la educación». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 24: 73-79.

«El Machado que se era nada». *La Torre: Revista General de la Universidad de Puerto Rico* 12, n.º 45-46: 187-207.

«La obra de Ezequiel González Mas». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 172: 123-127. [Publicado posteriormente en *La Prensa Libre* (1964)].

«Las contradicciones del pragmatismo». *Diálogos, Universidad de Puerto Rico*, n.º 1: 49-61. [Publicado posteriormente en *Polémica* (1964) y *Palabras* (1976)].

«Valeriano Fernández Ferraz: Memorias. Introducción y notas». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4, n.º 14: 211-226.

Crónicas

«Los cursos experimentales de Filosofía en la Enseñanza Media». *Revista de la Universidad de Costa Rica* 4, n.º 15-16: 111-164.

Reseñas

Reseña de *Revista Número especial sobre Puerto Rico*, *Revista de Ciencias Sociales Universidad de Puerto Rico*. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 14: 267-269.

Reseña de *La Sociedad Económica de amigos del país de Guatemala*, de L. Alcaide. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 14: 270.

Conferencias

«Jorge Volio». Conferencia en el Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, 1 de junio.

«Mito, superstición y conocimiento racional». Conferencia en el Instituto de Alajuela, 22 de junio.

«El Pbro. Florencio del Castillo». Conferencia en el Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, 10 de agosto.

«Coloquio sobre pensamiento Centroamericano». Coloquio presentado en Radio Universitaria, 21 de agosto.

«La Universidad». Conferencia en la Federación Estudiantil Universitaria, 6 de octubre.

«Hispanidad». Conferencia en el Club Rotario, 12 de octubre.

«La Filosofía en la Enseñanza Media». Ponencia en el Colegio de Licenciados en Letras y Filosofía, 4 de noviembre.

«Sartre, pensador romántico». Conferencia en la Alianza Cultural Franco-costarricense, 6 de noviembre.

«Antonio Machado: ser, amor, nada». Conferencia en la Asociación Costarricense de Filosofía, 27 de noviembre.

Artículos de periódico

«Interferencia en los artículos de Don Cristian Rodríguez». *La Nación*, 22 de marzo.

1965**Libros**

Antología de Filosofía (Serie Filosofía, 27). San José: Universidad de Costa Rica. [Reediciones: Universidad de Costa Rica (1965, 1979)].

Compilación de C. Monge, Educación y desarrollo humano. San José: Universidad de Costa Rica.

Artículos

«El antipitagorismo romano». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 5, n.º 17: 83-84.

«José Figueres y Alfonso Carro». *Surco Nuevo*. [Reproducción en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1961)].

Reseñas

Reseña de *Cartas*, de José Cecilio del Valle. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 15-16: 453.

Reseña de *Introducción a la Psicología Contemporánea*, de José Luis Pinillos. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 4, n.º 15-16: 446.

Reseña de *La enseñanza de la filosofía en la Universidad Hispanoamericana*, de José Echeverría. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 5, n.º 17: 117-120.

Conferencias

«Carácter empirista de la filosofía británica». Conferencia en el Departamento de Lenguas, Universidad de Costa Rica, 7 de mayo.

«La teoría política del mundo griego». Conferencia en la Facultad de Derecho, Universidad de Costa Rica, 20 de mayo.

«El Dios actuante del Barroco». Conferencia en la Alianza Cultural Franco-costarricense, 3 de junio.

«El Padre Las Casas». Conferencia en el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 23 de junio. [Publicado posteriormente en *Acta académica*, n.º 11 (octubre 1992): 15-24].

«Infierno y Demonio en la Comedia». Conferencia en la Asociación Dante Alighieri, 28 de octubre.

Artículos de periódico

«La Biblioteca, ahora». *La Nación*, 29 de marzo.

«El Príncipe Michel Sturdza». *La Nación*, 21 de abril.

«Profanación del voseo». *La Nación*, 18 de agosto.

«Prólogo al libro «El ser de la nacionalidad costarricense» del Lic. José Abdulio Cordero». *La Nación*, 23 de septiembre.

1966**Libros**

Estudios de filosofía moderna. San Salvador: Dirección General de Publicaciones.

Greek grammar. [Colaboración J. Fraenkel]. Amsterdam: Hakkert.

Artículos

«Dos notas sobre Rubén Darío». *Crátera*. [Boletín]. Universidad de Costa Rica, 7-14.

«La Investigación». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 5, n.º 19: 308-313. [Publicado posteriormente en *Revista de la Universidad de Nicaragua* (1966) y *Palabras* (1976)].

«Notas a un libro sobre las ideas filosóficas en Costa Rica». *Artes y Letras*, n.º 1: 7-9.

Conferencias

««El crimen de la colina»». Coloquio presentado en la Asociación Costarricense de Filosofía, 19 de diciembre.

Artículos de periódico

«Un Colegio en Santa Clara». *La Nación*, 3 de julio.

1967**Libros**

Prólogo a *Discurso del Método*, René Descartes. San José: Universidad de Costa Rica. [Reediciones: EDUCA (5ª ed., 8ª, 11ª-13ª ed.)].

Artículos

«Elogio del nacionalismo o la isla del amor y la guerra». *Revista de Filosofía de la Universidad*

de Costa Rica 6, n.º 21: 129-147. [Publicado posteriormente en *Estudios Clásicos* 12, n.º 53: 143-168 y en *Palabras* (1976)].

«La encomienda en Centroamérica». *Revista conservadora del pensamiento centroamericano*, n.º 87: 15-18.

«La neutralidad del ente en J.A. Wojciechowski». *Proceedings of the VII Inter-American Congress of Philosophy*, 149-152.

Reseñas

Reseña de *El 'esfuerzo medular' del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo*, de Cesáreo Rodríguez y García-Laredo. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 6, n.º 20: 117-120.

Conferencias

«Perspectivas educativas en el Guanacaste». Conferencia en el Ministerio de Trabajo, s.f. julio.

Artículos de periódico

«Filosofía actual y humanismo». *La Nación*, 23 de enero.

«En torno al poeta Laureano Albán». *La Prensa Libre*, 18 de abril, 25 de abril, 2 de mayo.

«Espacio a la Universidad nunca se ha negado». *La Nación*, 1 de agosto.

«Los estudiantes han escogido su propio candidato». [Colaboración]. *La Nación*, 7 de agosto.

«Reedición de libros de la ROCAP me produjo basca y casi me muero». *La Prensa Libre*, 25 de septiembre.

1968

Libros

Antología de Filosofía. Siglo XIX. San José: Universidad de Costa Rica.

Prólogo a *Rítmico Salitre*, de Jorge Charpentier, 11-13. San José: Editorial Costa Rica.

Artículos

«La Persona». *Planifamilia*. [Publicado posteriormente en *Palabras* (1976)].

«El nacionalismo centroamericano». *Sandino, Revista del Liceo de Costa Rica*: 6-8.

«La Escuela Normal de Heredia». *El Normalista* (s.f.).

«Hegel», en *Antología de Filosofía. Siglo XIX*: 17-20.

«La fenomenología» en *Antología de Filosofía. Siglo XIX*: 91-94.

Conferencias

«La problemática del hombre del siglo XX». Conferencia en Colegio La Salle, 16 de abril.

«La maternidad responsable». Conferencia en Asociación Costarricense de Filosofía, 3 de junio.

«Liberalismo inglés y liberalismo francés». Conferencia en Asociación Nacional de Fomento Económico, 8 de octubre.

«El Museo de Alejandría». Conferencia en Museo Nacional, 11 de noviembre.

Artículos de periódico

«El Guanacaste». *La Nación*, 9 de julio.

«Las bombas». *La Nación*, 12 de julio.

«El sexo del Guanacaste». *La Nación*, 17 de julio.

«Los periódicos de izquierdas». *La Nación*, 24 de julio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La sequía del Guanacaste». *La Nación*, 28 de julio.

«La Escuela de Arquitectura». *La Nación*, 2 de agosto.

«El Ché, patrono de los exploradores». *La Nación*, 10 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Dos casos de cinismo». *La Nación*, 24 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La tortilla». *La Nación*, 29 de agosto. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].

«De nuevo con el Ché». *La Nación*, 3 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Los libros de texto». *La Nación*, 4 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Un visado centroamericano». *La República*, 8 de septiembre.

«Las profesiones». *La Nación*, 11 de septiembre.

«Pobre cliente». *La Nación*, 20 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«El él». *La Nación*, 23 de septiembre.

«El feminismo». *La Nación*, 1 de octubre.

«Guido Sáenz o la vocación del autor». *La Nación*, 5 de octubre.

- «El Hispanista». *La Nación*, 14 de octubre.
- «La Caramba». *La Nación*, 19 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El Caos». *La Nación*, 23 de octubre.
- «La vida urbana». *La Nación*, 2 de noviembre.
- «La Yerba». *La Nación*, 6 de noviembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Contesta al Patronato Nacional de la Infancia el Dr. Constantino Láscaris». *La Nación*, 10 de noviembre.
- «La playa de Cahuita». *La Nación*, 13 de noviembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Conferencia del Dr. Láscaris». *El Diario de Hoy*, San Salvador, 13-16 de noviembre.
- «Por mis pistolas». *La Nación*, 21 de noviembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La Tremenda Corte». *La Nación*, 11 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La televisora universitaria». *La Nación*, 16 de diciembre.
- «Libertad y Seguridad». *La Nación*, 21 de diciembre.
- «Panamá agrio». *La Nación*, 25 de diciembre.

1969

Libros

- «Concepto de Filosofía». En *Antología de filosofía presocrática I*. San José: Ministerio de Educación.
- «La aportación de Grecia al pensamiento filosófico». En *Antología de filosofía presocrática I*. San José: Ministerio de Educación.

Artículos

- «El liberalismo es la historia de los progresos en occidente». Asociación Nacional de Fomento Económico 39. [Publicado posteriormente en *Fundamentos de Filosofía No. 2. Humanismo* (1973)] y *Palabras* (1976)].
- «Epílogo a una historia de las ideas en Centroamérica». *Artes y Letras*, 25-28.
- «La Panameñidad». *Artes y Letras*, n.º 10: 32-39. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1980)].

Conferencias

- «Primer contacto de las culturas europeas y aborígenas americanas». Conferencia en Círculo Cultural Femenino, 6 de mayo.
- «Joaquín Costa: siete llaves al sepulcro del Cid». Conferencia en Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 21 de mayo.
- «La actitud científica de Alexander Von Humboldt». Conferencia en Instituto Cultural Germano-costarricense, 12 de septiembre.
- «El existencialismo». Conferencia en Facultad de Microbiología de la Universidad de Costa Rica, 1 de octubre.
- «De Maquiavelo a Napoleón». Conferencia en Alianza Cultural Franco-costarricense, 17 de noviembre.
- «La influencia educativa del Dr. Valeriano Fernández Ferraz». Conferencia en Colegio San Luis Gonzaga, 24 de noviembre.
- «Descartes matemático. El método cartesiano». *Conferencia 12*, Cátedra de Filosofía, Universidad de Costa Rica, s.f.
- «La metafísica y Suárez». *Conferencia 10*, Cátedra de Filosofía, Universidad de Costa Rica, s.f.

Artículos de periódico

- «Las guerras de religión». *La Nación*, 26 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La soledad del panameño». *La Nación*, 8 de febrero.
- «Alberto F. Cañas como escritor político». *La Nación*, 15 de febrero.
- «Alfonso Cortés». *La Nación*, 19 de febrero. [Publicado posteriormente en *La Prensa Libre*].
- «El sistema métrico decimal». *La Nación*, 3 de marzo.
- «Las Playas del Coco». *La Nación*, 22 de marzo. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Karl Jaspers ha muerto». *La Nación*, 8 de abril.
- «Dichosas matemáticas». *La Nación*, 16 de abril.
- «Los jóvenes de nuestro tiempo». *La Nación*, 30 de abril. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La Eleuteria». *La Nación*, 9 de mayo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «San Baco». *La Nación*, 24 de mayo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

- «La influencia del avestruz». *La Nación*, 30 de mayo.
- «Concepto y método de la malavassada». *La Nación*, 18 de junio. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 10, n.º 30: 3-4].
- «Desaforada natalidad: defecto de Costa Rica». *La República*, 20 de junio.
- «La nariz sefardita». *La Nación*, 23 de junio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Los centros universitarios regionales». *La Nación*, 16 de julio.
- «Un cuento de Salazar Herrera». *La Nación*, 26 de julio.
- «Diana profanada». *La Nación*, 13 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Dejad hacer, dejad pasar». *La Nación*, 19 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Los Anti-hegelianos». *La Nación*, 29 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Clamor de venganza». *La Nación*, 23 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Helga». *La Nación*, 29 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Las patillas y las barbas». *La Nación*, 6 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La primera piedra del politécnico». *La Nación*, 23 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Sobre Napoleón y Maquiavelo». *La Nación*, 19 de noviembre.
- «El desuso». *La Nación*, 5 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Los deberes humanos». *La Nación*, 14 de diciembre.
- «Un psicólogo costarricense (Dr. Sánchez Rupuy) vuelve a Alemania». *La Nación*, 21 de diciembre.

1970

Libros

- Historia de las ideas en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Solapa a Ramón Villeda Morales, ciudadano de América, de Ștefan Baciu. San José: Lehman.

Artículos

- Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27: 267-284.
- La profesionalización del artista. *Artes y Letras*, (11), 2.

Crónicas

- El VII Congreso Interamericano de Filosofía. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27: 287-290.

Reseñas

- Reseña de *Filosofía española en América*, de José Luis Abellán. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27: 312-313.
- Reseña de *Fuentes de la Filosofía Latinoamericana*, de José Salvador Guandique. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27: 313.

Conferencias

- «La rebelión de las masas». Conferencia en Escuela Normal Superior, 8 de junio.
- «Ciencia y Filosofía». Conferencia en Colegio San Luis Gonzaga, 24 de junio.
- «Actualidad política de Hegel». Mesa redonda en Asociación Costarricense de Filosofía, 27 de junio.
- «El aborto». Conferencia en Facultad de Medicina de la Universidad de Costa Rica, 31 de junio.

Artículos de periódico

- «El Sr. Mora y el Seminario católico». *La Nación*, 17 de enero.
- «Frijoles y fútbol». *La Nación*, 22 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «A. Aguilar Machado. El día histórico». *La Nación*, 1-9 de febrero.
- «Enrique Macaya. El día histórico». *La Nación*, 2-3 de febrero.

«Jorge Volio. El día histórico». *La Nación*, 4-5 de febrero.

«Luis Barahona. El día histórico». *La Nación*, 6-8 de febrero.

«Sociología costarricense». *La Nación*, 9 de febrero.

«Sin ganas de polémica». *La Nación*, 17 de febrero.

«Novela de invierno». *La Nación*, 11 de marzo.

«Un Parménides anti-russeliano». *La Nación*, 12 de marzo.

«Un poeta». *La Nación*, 24 de marzo.

«El triunfo del automóvil». *La Nación*, 30 de marzo.

«Tres jóvenes filósofos costarricenses». *La Nación*, 6 de abril.

«¿Existe Guatemala?». *La Nación*, 12 de abril.

«De la paradoja a la incongruencia». *La Nación*, 28 de abril.

«Problema portuario de Limón». *La Nación*, 28 de abril.

«El libelo». *La Nación*, 10 de mayo.

«El ser de los entes». *La Nación*, 25 de mayo. [Publicado posteriormente en *Palabras* (1976) y *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1976)].

«La oración a San Joaquín». *La Nación*, 28 de mayo.

«El infierno». *La Nación*, 22 de junio.

«Elogio de la Escuela de Derecho». *La Nación*, 28 de junio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La vida». *La Nación*, 6 de julio.

«Qué buen vasallo si hubiera buen señor». *La Nación*, 25 de julio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Reproducción del Prólogo a Historia de las Ideas en Centroamérica». *La Nación*, 3 de agosto.

«Humanismo liberal». *La República*, 27 de agosto. [Publicado posteriormente en *Palabras* (1976)].

«Premio nacional de periodismo». *La Nación*, 2 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La prensa». *La Nación*, 8 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Juan Trejos». *La Nación*, 14 de septiembre.

«Turrialba». *La Nación*, 1 de octubre.

«Los paisajes costarricenses». *La Nación*, 14 de octubre.

«Forum 70». *La Nación*, 21 de octubre.

«Tiempo de Fulgor». *La Nación*, 27 de octubre.

«Un hombre». *La Nación*, 3 de noviembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Las disposiciones generales...». *Universidad*, 23 de noviembre.

«En desacuerdo». *La Nación*, 25 de noviembre.

«La incitación a la violencia». *La Nación*, 1 de diciembre.

«Ramón Villeda». *La Nación*, 7 de diciembre.

«Metafísica del bigote». *La Nación*, 20 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

1971

Artículos

«Correspondencia inédita de la sociedad positivista de Guatemala (1903)». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 9, n.º 29: 255-261.

Artículos de periódico

«Defensa de la rodilla». *La Nación*, 1 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Escultura». *La Nación*, 6 de enero.

«Una maravilla». *La Nación*, 10 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La actualidad de Ortega». *La Nación*, 2 de febrero.

«Knapy». *La Nación*, 26 de febrero.

«¿Crisis de las ideologías?». *La Nación*, 3 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La magia y la administración pública». *La Nación*, 6 de marzo.

«La artesanía». *La Nación*, 26 de marzo.

«El costarricense más joven». *La Nación*, 7 de abril.

«Las huelgas mostrencas». *La Nación*, 18 de abril.

«El tercer premio de José Marín Cañas». *La Nación*, 20 de abril.

«¡Apto para mayores!». *La Nación*, 29 de abril. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983) y *El Costarricense* (1975)].

«Carta del Monte Olimpo para el señor Cristián Rodríguez». *La Nación*, 12 de mayo.

- «¿Un tecnológico?». *La Nación*, 17 de mayo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La voluntad de subdesarrollo». *La Nación*, 27 de mayo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La dialéctica de las barbas». *La Nación*, 21 de junio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Barbas académicas». *La Nación*, 24 de junio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Es mejor «Pedro Arnaez» que *Cien años de soledad*». *La Hora*, 26 de junio. [Publicado posteriormente en *Diario de Costa Rica* y *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La enseñanza gratuita». *La Nación*, 14 de julio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El lujo y el subdesarrollo». *La Nación*, 17 de julio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Enseñanza superior». *La Nación*, 2 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La técnica de la cera perdida». *La Nación*, 25 de agosto.
- «Jornada de trabajo en un país subdesarrollado». *La Nación*, 28 de agosto.
- «Ernesto Cardenal». *La Nación*, 18 de septiembre.
- «José Coronel Urtecho». *La Nación*, 21 de septiembre.
- «De Trakl y de Heidegger». *La Nación*, 7 de octubre.
- «Planeamiento del desarrollo educativo». *La Nación*, 18 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La otra cara de la medalla». *La Nación*, 21 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El repudio de la urbe». *La Nación*, 1 de diciembre.
- «Tres revistas nuevas». *La Nación*, 9 de diciembre.
- «José Marín Cañas». *La Nación*, 21 de diciembre.
- «El marxismo conservador». *La Nación*, 24 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

1972

Libros

De Salomón a Demóstenes Smith. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Artículos

- «Cancionero de los Bellos Aires del Savegre (extracto)». *Paladín* 1: 7.
- «Concepto y método de la malavassia». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 10, n.º 30-31: 3-4.

Conferencias

- «Aporética de la vida cotidiana en la ciudad universitaria». Ponencia en *III Congreso Universitario*, Universidad de Costa Rica, s.f.
- «El ser de los entes». Conferencia en *II Congreso de Enseñanza de la Filosofía*, Universidad de Costa Rica, s.f. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1976) y *Palabras* (1976)].

Artículos de periódico

- «Los tontos inútiles». *La Nación*, 5 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El inventor de Costa Rica». *La Nación*, 11 de enero.
- «El lujo y los impuestos». *La Nación*, 22 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Libertad sin adjetivos». *La Nación*, 28 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Aporética de la vida cotidiana en la ciudad universitaria». *La Nación*, 12 de febrero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La división de poderes y el derecho de fijar impuestos». *La Nación*, 13 de febrero.
- «La danza del deseo». *La Nación*, 23 de febrero.
- «La belleza de un palmar». *La Nación*, 5 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El bello palmar y la política». *La Nación*, 6 de marzo.
- «El desprestigio de Moisés». *La Nación*, 18 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El derecho a la educación». *La Nación*, 27 de marzo.

- «El tecnológico se acerca». *La Nación*, 5 de abril.
- «El proyecto para regular publicidad tiene nombre y apellidos: La Nación». *La Nación*, 19 de abril.
- «Las rosas de Chipre». *La Nación*, 19 de abril.
- «Defensa de la pulpería». *La Nación*, 21 de abril. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El piropo costarricense». *La Nación*, 5 de mayo. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Ideas, Ensayos y Paisajes». *La Nación*, 9 de mayo.
- «Las maravillas de la inteligencia». *La Nación*, 17 de mayo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].⁴
- «El Chunches». *La Nación*, 3 de junio. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El origen del voseo». *La Nación*, 8 de junio. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «La noción de espacio en la habladora costarricense». *La Nación*, 26 de junio. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Del piropo, del voseo y de otros chunches». *La Nación*, 2 de julio.
- «El gusto de la administración pública». *La Nación*, 7 de julio. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «La Náusea». *La Nación*, 16 de julio.
- «Teatro para colegios». *La Nación*, 2 de agosto.
- «Gehard Funke». *La Nación*, 5 de agosto.
- «Las edades de la vida humana en la habladora». *La Nación*, 12 de agosto. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «La comadre». *La Nación*, 30 de agosto. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «La Suiza centroamericana». *La Nación*, 21 de septiembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El tamal». *La Nación*, 1 de octubre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «La cuita y las cuitas». *La Nación*, 20 de octubre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El folclor en Costa Rica». *La Nación*, 25 de octubre.
- «El desamor a la historia». *La Nación*, 31 de octubre.
- «Guipipía». *La Nación*, 4 de noviembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].

- «Una mujer siempre actual». *La Prensa Libre*, 8 de noviembre.
- «Una poesía de Amighetti». *La Nación*, 17 de noviembre.
- «Los nombres cruzados». *La Nación*, 29 de noviembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El problema portuario del Pacífico». *La Nación*, 3 de diciembre.
- «El placer de criticar». *La Nación*, 6 de diciembre.
- «La teoría del frijol». *La Nación*, 11 de diciembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Biografía de los milagros del profesor caballero». *La Nación*, 20 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La taberna universitaria». *La Nación*, 28 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

1973

Libros

- Abelardo Bonilla. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

Artículos

- «El liberalismo es la historia de los progresos en occidente». *Fundamentos de Filosofía No. 2. Humanismo*, 117-123.
- «Los creyenzeros en Costa Rica». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 277: 241-271. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].

Artículos de periódico

- «Ser médico». *La Nación*, 6 de enero.
- «Réquiem por el kiosko del parque Morazán». *La Nación*, 13 de enero.
- «El libro y los libros». *Universidad*, 15 de enero.
- «La Universidad en Heredia». *La Nación*, 22 de enero.
- «Ensayos». *La Nación*, 28 de enero.
- «El gaspar, un poeta y Los Chiles». *La Nación*, 14 de febrero.
- «Contrabando de objetos indígenas». *La Nación*, 27 de febrero.
- «De nuevo con la arqueología». *La Nación*, 10 de marzo.

- «Lenín Garrido». *La Nación*, 16 de marzo.
- «Láscaris defiende estudio de Guayabo». *La Nación*, 16 de marzo.
- «Con doctorado académico...». *Universidad*, 26 de marzo.
- «Del peligro de ser peatón». *La Nación*, 8 de abril.
- «Influencia de la cultura francesa en Costa Rica». *La Hora*, 12 de abril.
- «El Gaspar y el diablo». *La Nación*, 3 de mayo.
- «El diablo». *La Nación*, 5 de mayo.
- «Caño Negro». *La Nación*, 13 de mayo.
- «De los peligros de la navegación fluvial». *La Nación*, 17 de mayo.
- «El diablo». *La Nación*, 25 de mayo.
- «Los cargos que hice a la municipalidad están bien fundados». *La República*, 31 de mayo.
- «El puerto del Norte». *La Nación*, 13 de junio.
- «El chineo». *La Nación*, 26 de junio. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Consejos para un automovilista». *La Nación*, 8 de julio. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «La escribidera tica». *La Nación*, 29 de julio. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El tico». *La Nación*, 19 de agosto. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «A la tica». *La Nación*, 31 de agosto. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El concho». *La Nación*, 9 de septiembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «La vaina». *La Nación*, 24 de septiembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Lírica». *La Nación*, 11 de octubre.
- «Correspondencia». *Universidad*, 15 de octubre.
- «La conversón y el vacilón». *La Nación*, 19 de octubre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «Carlos Catania». *La Nación*, 3 de noviembre.
- «El ensayo filosófico». *La Nación*, 15 de noviembre.
- «La hipocresía de los comunistas». *La República*, 2 de diciembre.
- «Zulay Soto». *La Nación*, 9 de diciembre.
- «¡Bomba!». *La Nación*, 22 de diciembre.
- «Un poeta». *La Nación*, 30 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1974)].

1974

Artículos

- «Del tonel de Diógenes o del repudio del desarrollo». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12, n.º 35: 123-126.
- «El Guanacaste». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 38: 21-23. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].

Conferencias

- «Del tonel de Diógenes no del repudio al desarrollo». Ponencia en *III Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, 22-24 de agosto.
- «Homenaje a Brenes Mesén». Coloquio en colaboración con María Eugenia Dengo, Universidad de Costa Rica, julio-diciembre.
- «Presentación del libro *El ser y el hombre* de Teodoro Olarte». Ponencia, Universidad de Costa Rica, julio-diciembre.
- «Nikos Kazantzakis». Coloquio, Universidad de Costa Rica, julio-diciembre.
- «Crisis de la noción de sustancia». *Conferencia IX*, Cátedra de Filosofía, Universidad de Costa Rica, s.f.
- «La astronomía barroca». *Conferencia X*, Cátedra de Filosofía, Universidad de Costa Rica, s.f.
- «El cogito cartesiano». Conferencia, Cátedra de Filosofía, Universidad de Costa Rica, s.f.

Artículos de periódico

- «La función presidencial en Centroamérica». *La Nación*, 4 de enero.
- «Pantalón». *La Nación*, 9 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «De la sabiduría oriental». *La Nación*, 17 de enero.
- «La poesía folclórica». *La Nación*, 25 de enero.
- «Defensa de una novela que no he leído». *La Nación*, 9 de febrero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «El desarrollo». *La Nación*, 14 de marzo.
- «De la dialéctica del arroz con pollo». *La Nación*, 31 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983) y *El Costarricense* (1975)].
- «Limón». *La Nación*, 7 de abril. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].
- «El cura párroco de Solentiname». *La Nación*, 20 de abril.

«Las virtudes urbanas». *La Nación*, 20 de abril. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La niña». *La Nación*, 26 de abril.

«Limón bis». *La Nación*, 30 de abril. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].

«El régimen municipal». *La Nación*, 4 de junio.

«¡Vida!». *La Nación*, 23 de agosto.

«La evaluación de la evaluación». *La Nación*, 4 de septiembre.

«La luna roja». *La Nación*, 22 de septiembre.

«De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre». *La Nación*, 25 de septiembre.

«Desilusiones». *La Nación*, 20 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Teodoro Olarte». *La Nación*, 30 de octubre.

«Bajar el piso». *La Nación*, 19 de noviembre. [Publicado posteriormente en *El Costarricense* (1975)].

«Impresiones subjetivas sobre una elección rectoral». *La Nación*, 26 de noviembre.

«Golfito». *La Nación*, 10 de diciembre.

1975

Libros

El costarricense. San José: EDUCA. [Reediciones: EDUCA (1980, 1985, 1989, 1992); EUNED (2021)].

La carreta costarricense. [Coautoría con Guillermo Malavassi]. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. [Reedición: Editorial Costa Rica (1985)].

Artículos

«Carlos Martínez Rivas». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 299: 474-476.

«Consideraciones en torno a la filosofía de Antonio Machado». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13, n.º 37: 235-257.

«Historia de la Técnica. Fascículo 1». *Universidad Nacional*, 19.

«Historia de la Técnica. Fascículo 2». *Universidad Nacional*, 14.

«La filosofía del derecho en Centroamérica». *Revista Pensamiento Centroamericano*, n.º 149: 22-28.

Reseñas

Reseña de *Las ediciones trilingües de Aristóteles*, de Valentín García Yebra. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13, n.º 37: 282-283.

Artículos de periódico

«Las pedagogías secretas». *La Nación*, 4 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«De la pedantería de lo difícil». *La Nación*, 15 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Amarrado a «La Nación»». *La Nación*, 3 de febrero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Enrique Echandi». *La Nación*, 13 de febrero.

«El año de la mujer». *La Nación*, 23 de febrero.

«Un psicólogo español». *La Nación*, 1 de marzo.

«Más altos precios, mejor se vive...». *Excelsior*, 7 de marzo.

«De Educación». *La Nación*, 12 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Doña María». *La Nación*, 13 de marzo.

«La primera Dama». *La Nación*, 23 de marzo.

«De la ictiofagia a la pesca pasando por la ictiología». *La Nación*, 1 de abril.

«La secretaria». *La Nación*, 28 de abril.

«La empleada doméstica». *La Nación*, 21 de mayo.

«Año de la mujer...? Año del español». *La Nación*, 11 de junio.

«Antonio Machado centenario». *La Nación*, 22 de julio.

«El filosofar del poeta». *La Nación*, 4 de agosto.

«La ontología erótica». *La Nación*, 12 de agosto.

«De la vida lógica». *La Nación*, 22 de agosto.

«Comentario de una semi-copla». *La Nación*, 12 de septiembre.

«Roberto Murillo». *La Nación*, 21 de septiembre.

«La dinastía de los conquistadores». *La Nación*, 27 de noviembre.

«Cuas». *La Nación*, 5 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«No sería legítimo...». *La Nación*, 9 de diciembre.

«Morazanida». *La Nación*, 15 de diciembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«En boca abierta entran mariposas». *La Nación*, 15 de diciembre.

«La luna llena». *La Nación*, 17 de diciembre.

1976

Libros

Palabras. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. [Reedición: Editorial Costa Rica (1980)].

Textos para la historia de la técnica. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Artículos

«Consecuencias de la noción de existencia». *Población y salud en Mesoamérica* 6, n.º 2 (1998): 358-362.

«José Coronel Urtecho». *Revista del Pensamiento Centroamericano* 31, n.º 150: 90-94.

«Saludo». *Boletín Colegio Licenciados y Profesores*, n.º 1.

Reseñas

Reseña de *La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia*, de Mariano Yela. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 14, n.º 38: 127-129.

Reseña de *La función Presidencial en Centroamérica*, de Fernando Guier. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 2, n.º 2: 464-465.

Artículos de periódico

«Los peces rojos». *La Nación*, 8 de enero.

«De los peces de colores no colorados». *La Nación*, 5 de enero.

«De los peces de colores y de otros temas polémicos». *La Nación*, 15 de enero.

«Nuestro pensamiento político». *La Nación*, 18 de enero.

«Los besadores». *La Nación*, 25 de enero.

«La evolución de la pinta a la pesca». *La Nación*, 3 de febrero.

«Tiburón». *La Nación*, 17 de febrero.

«La vanidad del pescador». *La Nación*, 24 de febrero.

«Benevolencia». *La Nación*, 29 de febrero.

«El círculo alimenticio». *La Nación*, 2 de marzo.

«La machaca o de la pesca deportiva». *La Nación*, 9 de marzo.

«La filosofía del pescador de caña». *La Nación*, 25 de marzo.

«La pesca con red». *La Nación*, 18 de abril.

«Pescadores de hombres». *La Nación*, 24 de abril.

«Nuestras leyes electorales». *La Nación*, 15 de mayo.

«La belleza del teatro de muñecos». *La Nación*, 16 de mayo.

«Antonio Tagarópulos». *La Nación*, 21 de mayo.

«In Magistri Martini laude». *La Nación*, 9 de junio.

«La pesca desde el muelle». *La Nación*, 30 de junio.

«El ser caña de la caña del pescador de caña». *La Nación*, 3 de julio.

«El anzuelo». *La Nación*, 6 de julio.

«Constantino Láscaris critica como ‘ñoña’ la censura del Instituto Nacional sobre Alcoholismo». *La República*, 10 de julio.

«La lombriz». *La Nación*, 16 de julio.

«La picada». *La Nación*, 27 de julio.

«Los monstruos de otrora». *La Nación*, 1 de agosto.

«Los señuelos artificiales». *La Nación*, 9 de agosto.

«Reivindicación de Lúculo». *La Nación*, 17 de agosto.

«Oscar Arias». *La Nación*, 19 de agosto.

«El tridente». *La Nación*, 26 de agosto.

«La desgracia del mal gusto: cambio de nombres en Limón». *La Nación*, 24 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Crónica de un coloquio internacional». *La Nación*, 3 de septiembre.

«Los peces fósiles». *La Nación*, 7 de octubre.

«Ventajas de la censura de las películas». *La Nación*, 12 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Educación sexual y familiar». *La Nación*, 21 de octubre.

«Mejorar la calidad de enseñanza reto de los próximos 25 años». *La Nación*, 17 de noviembre.

«Octopus». *La Nación*, 20 de noviembre.

«La imaginación». *La Nación*, 11 de diciembre.

«El enigma de los pescadores». *La Nación*, 28 de diciembre.

1977

Artículos

- «Algunos pensadores centroamericanos». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 15, n.º 41: 281-307.
- «El impío Baruch». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 16, n.º 42: 379.
- «El método del recurso del método». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 16, n.º 42: 381.
- «Esquema de una visión de la educación en Costa Rica». *Ideario costarricense* 6.
- «La personalización». *IX Congreso Interamericano de Filosofía*, 2-24. [Publicado posteriormente en *La Nación*].
- «Las canciones de los peces de Federico García Lorca: hijo de agua». *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 3, n.º 6: 67-84.
- «Los perros filósofos y los filósofos mordedores». *Estudios en Homenaje al Dr. Eugenio Frutos*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, 177-185.

Reseñas

- Reseña de *Noche en Vela*, de Rima de Vallbona. *Letras Femeninas* 3, n.º 2: 104-105. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1983)].

Artículos de periódico

- «Algunos lagartos». *La Nación*, 8 de enero.
- «Cariay». *La Nación*, 14 de enero.
- «Nihil humanun me alienum. Sodas». *Universidad*, 17 de enero.
- «Jaime Barrios». *La Nación*, 19 de enero.
- «Nihil humanun me alienum 2. Las becas». *Universidad*, 31 de enero.
- «Mi agradecimiento a España». *La Nación*, 5 de febrero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Nihil humanun me alienum 3. La Gaceta Universitaria». *Universidad*, 7 de febrero.
- «Nihil humanun me alienum 4. Calendario Universitario». *Universidad*, 14 de febrero.
- «La revista del Pensamiento Centroamericano». *La Nación*, 16 de febrero.
- «Nihil humanun me alienum 5. Pocomanía». *Universidad*, 21 de febrero.

- «Nihil humanun me alienum 6. Los pasos a cubierto». *Universidad*, 28 de febrero.
- «Nihil humanun me alienum 7. De la sensibilidad social». *Universidad*, 7 de marzo.
- «El robo de un manuscrito de Jorge Volio». *La Nación*, 15 de marzo.
- «Nihil humanun me alienum 8. El comedor estudiantil». *Universidad*, 21 de marzo.
- «El guapote tigre». *La Nación*, 5 de abril.
- «Un tema poco importante: la convocatoria de una Constituyente». *La Nación*, 15 de abril.
- «Juan José Arévalo». *La Nación*, 24 de abril.
- «Patrocinios de la cultura». *La Nación*, 12 de mayo.
- «Comentario del doctor Constantino Láscaris». *La Nación*, 19 de mayo. [Publicado posteriormente en *República* (1977), *La Prensa Libre* (1977)].
- «Noche en vela». *La Nación*, 20 de mayo.
- «El impío Baruch». *La Nación*, 12 de junio. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1977)].
- «El método del recurso del método». *La Nación*, 16 de junio. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1977)].
- «La Técnica». *Universidad*, 20 de junio.
- «JOB de Fernando Centeno». *La Nación*, 20 de junio.
- «La noche de los tiburones». *La Nación*, 18 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Una poesía bien rezada». *La Nación*, 27 de agosto.
- «Bananear». *La Nación*, 30 de agosto.
- «El complejo de Glauco». *Áncora - La Nación*, 18 de septiembre.
- «Costa Rica y el desarrollo». *Excelsior*, 22 de septiembre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Democracia y partidos políticos en Costa Rica». *La Nación*, 22 de septiembre.
- «Un nuevo libro de Jorge Romero». *La Nación*, 16 de octubre.
- «Cifrar». *La Nación*, 19 de octubre.
- «Los cincuenta años de la guerrilla de Sandino en Nicaragua». *La Nación*, 26 de octubre. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].
- «Carnaval». *La Nación*, 29 de octubre.
- «Belleza». *La Nación*, 8 de noviembre.
- «El lago de la Sabana». *La Nación*, 12 de noviembre.

1978

Artículos

«Costa Rica, país diferente». *Facoltà Di Lingue de Letterature Straniere, Università degli Ca' Foscari Venezia*.

«Costa Rica y el desarrollo». *Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica*.⁵

Artículos de periódico

«Ideario costarricense 1977». *La Nación*, 4 de enero. [Publicado posteriormente en *Editorial de la Universidad de Costa Rica* (1977)].

«Nostalgia del subdesarrollo». *La Nación*, 20 de enero. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Cazuela de jureles». *La Nación*, 25 de enero.

«Guayabas y bananos». *La Nación*, 4 de febrero.

«Responsabilidades humanitarias del desarrollo». *La Nación*, 25 de febrero.

«La invención de los señuelos artificiales». *La Nación*, 18 de febrero.

«Imperialismos tecnológicos». *La Nación*, 9 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Tríptico sobre la juventud rebelde, 1. La juventud en apariencia». *La Nación*, 17 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Tríptico sobre la juventud rebelde, 2. Los tiempos trágicos de la juventud rebelde». *La Nación*, 22 de marzo. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Tríptico sobre la juventud rebelde, 3. La juventud con vida propia». *La Nación*, 2 de abril. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Non so neppure». *La Nación*, 14 de abril.

«Elogio del libro». *La Nación*, 15 de abril. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Parques Nacionales». *La Nación*, 25 de abril.

«De la poesía al epigrama». *La Nación*, 1 de mayo.

«El Idespo». *La Nación*, 7 de mayo.

«La invención de la pesca». *La Nación*, 24 de mayo.

«Carta abierta a los colegas de Estudios Generales». *La Nación*, 31 de mayo.

«Los futuros internacionalistas costarricenses». *La Nación*, 19 de junio.

«Y ladridos y voces y campanas fuyendo». *La Nación*, 2 de julio.

«Enrique Guzmán». *La Nación*, 31 de julio.

«La gaviota». *La Nación*, 5 de agosto.

«Del horóscopo o una pedagogía fraudulenta». *La Nación*, 11 de agosto. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«La planificación hacia atrás». *La Nación*, 16 de agosto.

«El buchón». *La Nación*, 28 de agosto.

«El origen de la familia». *La Nación*, 5 de septiembre.

«Ensayo premiable de 1978». *La Nación*. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Países industriales y países proveedores de materias primas». *La Nación*. [Publicado posteriormente en *Cien Casos Perdidos* (1983)].

«Responsabilidades humanitarias del desarrollo». *La Nación*.

1979

Libros

Antología filosófica. [Colaboración de Arnoldo Montero]. San José: Fernández-Arce.

1989

Artículos

«Las ideas en Centroamérica de 1838 a 1970». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 27, n.º 65: 5-267.

Artículos de periódico

«Pesca con siesta». *La Nación*, 5 de enero.

«Chavito de arado». *La Nación*, 22 de enero.

«Pesca en equipo». *La Nación*, 27 de febrero.

«Estudios Generales libres». *La Nación*, 6 de marzo.

«Concursos». *La Nación*, 28 de marzo.

«Refranes sabrosos». *La Nación*, 2 de junio.

«La pesca en el mar». *La Nación*, 10 de junio.

«La sardina». *La Nación*, 16 de junio.

«Besugo». *La Nación*.

Poesía

- «Pura tú». *Cisneros* 10 (1944).
 «Río». *Espadaña* (1944).
 «Tu voz besada». *Cóndor y Proa* (1945).
 «De un hombre a un inmortal». *Cisneros* 11 (1946): 56.
 «Mandunga». *Palabra* 3 (1969).
 «En el trópico, el rojo es cárdeno». *Paladín* (1972).

Traducciones

- «Alcmeón de Crotona». Introducción, traducción y notas». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8 (1960): 385-404.
 «De Deo Abscondito». Traducción e introducción, de Nicolás de Cusa». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4 (1958): 347-357. [Publicado posteriormente en *Estudios de Filosofía Moderna* (1966)].
 «Descartes». Selección, traducción e introducción». *Revista de Ideas Estéticas* 49 (1955): 75-94.
 «Fragmentos de Narciso» (traducción), de Paul Valéry». *Cisneros* 11 (1946): 60-61.
 «La Filosofía en el Año Propedéutico de las Universidades francesas», de André Deaveux». *Revista Universidad* 24 (1964): 27-45.
 «La Filosofía en la Enseñanza Superior soviética. Traducción». *Revista de la Universidad de Costa Rica* 24 (1964): 105-109.
 «Raymond Bayer». Traducción, de Michel Périgord». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 10 (1961): 194.
 «Sobre el espíritu geométrico y sobre el arte de convencer». Traducción, de Blaise Pascal». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12 (1962): 447-463.
 «Textos estéticos». Selección, traducción e introducción, de Gorgias». *Revista de Ideas Estéticas* 53 (1956): 79-97.
Sobre la naturaleza, de Heráclito. [Mimeógrafo]. Universidad de Costa Rica, 1974. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1976)].
 Traducción a *Anaximandro*. [Mimeógrafo]. Universidad de Costa Rica, 1975.
 Traducción a *Concepto de libertad*, de Francesco Lombardi. [Colaboración Guillermo Malavassi]. *Tridente*, 1965.
 Traducción a *Demócrito*. [Mimeógrafo]. Universidad de Costa Rica, 1974.

Traducción a *Leucipo*. [Mimeógrafo]. Universidad de Costa Rica, 1975. [Publicado posteriormente en *Prometeo* (1975)].

Traducción, introducción y paráfrasis a *Sobre la naturaleza*, de Parménides. [Mimeógrafo]. Universidad de Costa Rica, 1972. [Publicado posteriormente en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1975)].

Notas

1. No se encontró relación propiamente con un libro. Tampoco hay acceso a la revista en formato digital. Se excluye que sea una reseña de la sección de Estudios Clásicos de la Sociedad Española de Estudios Clásicos (SEEC) porque se funda en 1954.
2. Es probable que Láscaris estuviera haciendo referencia a la obra *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, también conocida como *Tractatus*. Este texto fue un manual fundamental de lógica medieval, ampliamente utilizado en las universidades europeas desde el siglo XIII hasta el XVII. Sin embargo, no se encuentra el título de la obra ni en Láscaris ni en Zúñiga, y no se cuenta con acceso al formato digital de *Arbor*.
3. No se encuentra registro de ningún autor con una obra así titulada. Dado el contexto de los intereses de Láscaris y el periodo anterior a 1953, la hipótesis que se maneja es que la obra a la que se refiere esté relacionada con la revista *Theoria* fundada en 1952 por Miguel Sánchez- Mazas.
4. Tanto en La Nación como en el trabajo de Zúñiga aparece el título «Las maravillas de la felicidad» lo que supone un error.
5. Sobre estas referencias no fue posible ubicar mayor información.

Bibliografía sobre Constantino Láscaris

- Abellán, José Luis. *Filosofía española en América, 1936-1966*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.
 Acuña, Pío Luis. «Pío Luis Acuña de las gracias». *La Nación*, 1 de septiembre de 1970.
 ————. «Del profesor Alejandro Aguilar Machado al Dr. Constantino Láscaris C.». *Brecha* 2, n.º 5 (enero de 1958): 11-12.

- Aguilar, Alejandro. «Dos pensadores: Láscaris y Olarte». *La República*, 17 de agosto de 1967.
- Angulo, Guillermo. «No está en lo justo el Dr. Láscaris». *La Nación*, 24 de enero de 1970.
- Anónimo, «A la memoria de Constantino Láscaris». *La Nación*, 16 de julio de 1979.
- Anónimo, «Bibliografía costarricense, Santiago de Chile». *La Nación*, 16 de septiembre de 1965.
- Anónimo, «Cátedra de Fundamentos de Filosofía, llevará el nombre del Dr. Láscaris», *La Nación*, 11 de agosto de 1979.
- Anónimo, «Con gran éxito se abrió la exposición de pintura de La Nación». *La Nación*, 13 de julio de 1961.
- Anónimo, «Constantino Láscaris, benemérito de las Letras». *Universidad* (15 de mayo de 1992).
- Anónimo, «Constantino Láscaris: la presencia de su saber». *Crónica Universitaria* 2 (1983): 3-4.
- Anónimo, «Constantino Láscaris». *Al Día*, 26 de marzo de 1998.
- Anónimo, «Constantino Láscaris». *La Nación*, 2 de junio de 1961.
- Anónimo, «Del Dr... un elogio». *Excelsior*, 7 de agosto de 1977.
- Anónimo, «Don Constantino Láscaris». *La República*. 7 de julio de 1979.
- Anónimo, «EDUCA publica tres nuevas obras de gran valor centroamericano». *La Nación*. 22 de septiembre de 1970.
- Anónimo, «El costarricense, un libro que encantará». *La República*. 22 de octubre de 1975.
- Anónimo, «El costarricense, una obra de trascendencia». *La Nación*. 17 de enero de 1976.
- Anónimo, «El despertar de la conciencia moral por Antonio Machado, en Brecha». *La Prensa Libre*. 22 de mayo de 1959.
- Anónimo, «Emotiva entrega del libro El costarricense en Librería Universal». *La Nación*. 20 de noviembre de 1975.
- Anónimo, «Emotivos discursos despidieron al Dr. Constantino Láscaris». *La Nación*. 8 de julio de 1979.
- Anónimo, «En torno a una mesa redonda (comentario)». *La Nación*. 14 de septiembre de 1970.
- Anónimo, «Falleció el Dr. Constantino Láscaris». *La Nación*. 7 de julio de 1979.
- Anónimo, «Historia de las ideas en Centroamérica». *La Nación*. 3 de agosto de 1970.
- Anónimo, «Historia de las ideas en Centroamérica». *La República*. 5 de diciembre de 1971.
- Anónimo, «Homenaje a Constantino Láscaris». *La Nación*. agosto de 1979.
- Anónimo, «Horizonte Universitario Constantino Láscaris Comneno». 14 de agosto de 1979.
- Anónimo, «Hoy será el homenaje a Constantino Láscaris». *La Nación*. 1 de septiembre de 1979.
- Anónimo, «In memoriam: al maestro insigne Constantino Láscaris Comneno». *La Nación*. 18 de marzo de 1979.
- Anónimo, «La ministra de Cultura, Juventud y Deportes, entregó el libro...». *La República*. 23 de mayo de 1975.
- Anónimo, «La muerte del Dr. Láscaris». *La Nación*. 8 de julio de 1979.
- Anónimo, «La orden colombiana de San Carlos». *La Nación*. 14 de diciembre de 1974.
- Anónimo, «La U dio permiso por dos años a Láscaris». *La República*. 9 de septiembre de 1969.
- Anónimo, «Láscaris y la página 15». *La Nación*. 9 de julio de 1983.
- Anónimo, «Láscaris, benemérito por derecho propio». *La República*. 27 de marzo de 1998.
- Anónimo, «Murió Láscaris». *La República*. 7 de julio de 1979.
- Anónimo, «Patronato Nacional de la Infancia (tarjeta-protesta)». *La Nación*. 8 de noviembre de 1968.
- Anónimo, «Profesor Láscaris Director de Normal Superior». *La República*. 8 de septiembre de 1969.
- Anónimo, «Recordarán al Dr. Constantino Láscaris». *La República*. 3 de julio de 1989.
- Anónimo, «Rinden homenaje a Constantino Láscaris». *La Nación*. 4 de agosto de 1979.
- Anónimo, «Rindieron homenaje al Dr. Constantino Láscaris». *La Nación*. 15 de septiembre de 1979.
- Anónimo, «Sepultaron hoy restos del Dr. Láscaris». *La Prensa Libre*. 7 de julio de 1979.
- Anónimo, «Temas agradables (comentarios)». *La Nación*. 9 de septiembre de 1968.
- Anónimo, «Un libro sobre los costarricenses: El costarricense». [Compilado en el SIBDI]. 1 de noviembre de 2019.
- Anónimo, «Un poeta y un filósofo». *La Prensa Libre*. 7 de mayo de 1974.
- Anónimo, «Una prensa nacional acobardada y chantajeada por los políticos». *La Hora*. 4 de septiembre de 1970.
- Anónimo, «Universidad de Costa Rica. Dr. Constantino Láscaris Comneno». *La Nación*. 31 de marzo de 1957.
- Anónimo, «Vigente la Cátedra Constantino Láscaris». *La Nación*. 19 de agosto de 1982.
- Argos, «Felicitaciones, doctor Láscaris». *La República*, 13 de diciembre de 1959.

- _____. «Pésame mucho, doctor Láscaris». *La República*, 16 de diciembre de 1959.
- Argüello, Carlos. «El Dr. Láscaris». *La Nación*, 14 de julio.
- Asociación Nacional de Fomento Económico. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 8 de julio de 1979.
- Azofeifa, Isaac. «Bibliografía costarricense». *La Nación*, 16 de septiembre de 1965.
- _____. «Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica». *La Nación*, 27 de septiembre de 1965.
- Balli, Antonio et al. «Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27 (1970): 265-284.
- Barrionuevo, Agripina. «Lectora comenta un artículo del Profesor Láscaris». *La Nación*, 8 de noviembre de 1968.
- Benavides, Enrique. «La columna». *La Nación*, 14 de julio.
- Bermúdez, Marco. «Declaran benemérito a Láscaris». *La República*, 26 de marzo de 1998.
- Blanco, Jorge. «Se nos fue Constantino, el puente». *Universidad*, 13 de julio de 1979.
- Blanco, Ricardo. «El Dr. Láscaris y el Seminario Mayor». *La Nación*, 23 de enero de 1970.
- Bolaños, Marvin. «Constantino Láscaris Comneno». *La República*, 3 de agosto de 1989.
- _____. «Constantino Láscaris y su revista». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 18, n.º 48 (1980): 208.
- Bonilla, Abelardo. «Un seminario de filosofía en la Universidad (El mundo de hoy y de ayer)». *La Nación*, 28 de octubre de 1956.
- Bonilla, Pablo. «Constantino Láscaris Comneno. Recuerdos de un pasado que parece apenas un ayer: la anécdota como retrato». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 42, n.º 106-107 (2004): 217-227.
- _____. «Constantino Láscaris: la historia como anécdota». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 21, n.º 54 (1983): 155-156.
- Borbón, Rodolfo. «Doctor Constantino Láscaris». *La Nación*, 14 de julio de 1979.
- Calderón, Antonio. «En recuerdo de Láscaris. Algunas cuestiones pedagógicas». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, n.º 52 (1982): 199-202.
- _____. *Constantino Láscaris y la educación costarricense*. s.f.
- Calvo, Gerardo. «El proyecto Láscaris». *La República*, 4 de diciembre de 1980.
- Camacho, Daniel. «Don Constantino Láscaris y Corín Tellado». *La Nación*, diciembre de 1975.
- Camacho, Luis. «40 años de la muerte de Constantino Láscaris». *Revista Coris* 17 (2020): 35-39.
- _____. «A diez años de su muerte». *La República*, 13 de agosto de 1989.
- _____. «Contributions to the Philosophy of Technology in Costa Rica: Constantino Láscaris and the Origins». En Carl Mitcham (ed.), *Philosophy and Technology*. Dordrecht: Springer, 1993, 71-80.
- _____. «Opiniones». *Universidad*, 13-19 de julio de 1979.
- _____. «V Congreso Centroamericano de Filosofía 'Constantino Láscaris'». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 28, n.º 67-68 (1990): 1-3.
- Cañas, Alberto. «Arnáez y Cien años de soledad». *La Hora*, 29 de julio de 1971.
- _____. «Concluimos hoy nuestros comentarios al libro de... (Chisporroteos)». *La República*, 8 de agosto de 1965.
- _____. «Después de su justamente laureado 'Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica'... (Chisporroteos)». *La República*, 22 de noviembre de 1970.
- _____. «Es muy probable no hay en el horizonte... (Chisporroteos)». *La República*, 1 de agosto de 1965.
- _____. «Láscaris dejó posteridad». *La Nación*, 18 de junio de 1989.
- Cardoña, Alfredo. «Una carta de Alfredo Cardona Peña». *La República*, 8 de agosto de 1965.
- Castegnaro, Marco. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 9 de septiembre de 1998.
- Castro, Jorge. «El Dr. Láscaris y el desarrollo». *La Nación*, 5 de abril de 1978.
- Cerutti, Franco. «EDUCA reeditó obra de Láscaris». *La Nación*, 8 de abril de 1983.
- _____. «Del método histórico II». *La Nación*, 14 de noviembre de 1974.
- _____. «Diapositiva del costarricense». *La Nación*, 2 de noviembre de 1975.
- _____. «La cita (Áncora)». *La Nación*, 6 de julio de 1975.
- _____. «Opiniones». *Universidad*, 13-19 de julio de 1979.
- Chaverri, Gill et al. «En torno a los aspectos negativos y positivos del artículo del doctor Constantino Láscaris, intitulado 'La yerba'». *La Nación*, 10 de noviembre.
- _____. «Roberto Murillo y la oposición universitaria». *La Nación*, 21 de julio de 1975.

- Chaves, José. «Para don Constantino Láscaris, maestro ilustre». *La Nación*, 2 de noviembre.
- Cordero, Rodrigo. «Honor a mi egregio maestro». *Universidad*, 27 de julio-2 de agosto de 1979.
- _____. «Láscaris fue nuestro Sócrates». *La Prensa Libre* 11 (13 de mayo de 1989).
- _____. «Un alumno del gran maestro, habla de él». *La Nación*, 20 de julio de 1979.
- Coronel, Jorge. «Constantino Láscaris Comneno». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 75 (2014): 77-86.
- Cruz Murillo, Ana; Lanzas, Elsa Siu y Soto Espinoza, Randall. *Constantino Láscaris. Pensamiento e identidad costarricense: mito, censura y choteo en la obra El Costarricense de Constantino Láscaris* (Memoria del seminario de graduación). San José: Universidad de Costa Rica, 2012.
- Fernández, Gerardo. «Láscaris presente». *La Nación*, 11 de junio de 1989.
- _____. «Suma y obra de Constantino Láscaris». *La Nación*, 18 de junio de 1984.
- Fernández, Mario. «Constantino Láscaris Comneno 'costarricense'». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 77 (2014): 30-36.
- _____. «Constantino Láscaris Comneno, Amigo de los Poetas Nicaragüenses». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 75 (2014): 65-76.
- _____. «Constantino Láscaris Comneno. Historiador de las Ideas en Centroamérica». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 75 (2014): 4-17.
- _____. «Leer a Constantino Láscaris Comneno en la crisis de la investigación universitaria. Un análisis polícticoeconómico». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 76 (2014): 104-121.
- _____. «Semblanza de Constantino Láscaris Comneno». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 75 (2014): 25-41.
- Flores, Mario. «La problemática y la enseñanza de la ONU y de la UNESCO». *Excelsior*, 24 de junio de 1975.
- Flury, Victor. «¿Qué diría él ahora?». *La República*, 4 de julio de 1980.
- Formoso, Manuel. «El Che de la filosofía». *La Nación*, 13 de agosto de 1968.
- _____. «Tres grandes ausentes». *Universidad*, 3-9 de agosto de 1979.
- Gallardo, Helio. «Láscaris, Constantino. Desarrollo de las Ideas en Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 14, n.º 38 (1976): 126.
- Gámez, Uladislaio. «La verdadera cara de la medalla». *La Nación*, 22 de octubre de 1971.
- García, Celsa. «Quevedo en América. Bibliografía inconclusa». *La Perinola*, n.º 13 (2009): 17-52.
- García, Gerardo y Rafael Herra. «A propósito de un comentario irresponsable sobre el libro del doctor Láscaris». *La Nación*, 21 de agosto de 1965.
- González, Luis. *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de C.R.* San José: Editorial Costa Rica, 1976.
- Gutiérrez, Carlos. «Historia de las ideas en C. América de Constantino Láscaris». *La República*, 11 de octubre de 1970.
- Gutiérrez, Claudio. «Nuestro Sócrates Comneno». *La Nación*, 15 de julio de 1971.
- _____. «Opiniones». *Universidad*, 13-19 de julio de 1979.
- Herra, Rafael. «Dos libros de Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 21, n.º 54 (1983): 162.
- _____. «Evocar a Constantino Láscaris». *Áncora*, 5 de abril de 1998.
- _____. «Historia de las ideas en Centroamérica». *La Nación*, 15 de abril de 1983.
- _____. «Láscaris». *La Nación*, 26 de marzo de 1982.
- _____. «Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, n.º 51 (1982): 79.
- Hidalgo, Yuliana. «Filosofía de la existencia. Observaciones sobre *Mi primer testamento* de Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 63, n.º 166 (2024): 63-77.
- _____. *Sobre el modo de filosofar en Constantino Láscaris Comneno* (Memoria del Seminario de Graduación: Fenomenología y existencialismo en el pensamiento costarricense). San José: Universidad de Costa Rica, 2020.
- Instituto Costarricense de Cultura Hispánica. *Constantino Láscaris Comneno. Publicación de homenaje*. San José: Trejos Hnos., 1979.
- Jiménez, Alexander. «Constantino Láscaris en Costa Rica, Costa Rica en Constantino Láscaris». *Praxis*, n.º 55 (2002): 11-19.
- _____. «Constantino Láscaris y *El costarricense* (Extrañezas de un forastero en Costa Rica)». *Revista Umbral*, n.º 34 (2014): 29-40.
- _____. «Constantino Láscaris, Costa Rica: nombres que se lleva el río». *Semanario Universidad*, 28 de marzo de 2012.
- _____. «Exilio filosófico español en Costa Rica: Teodoro Olarte, Constantino Láscaris y Francisco Álvarez». En J.M. Balcells y J.A. Pérez (eds.), *El exilio cultural de la guerra*

- civil (1936-1939). Salamanca: Editorial de la Universidad de Salamanca, 2001, 111-118.
- Leal, Fernando. «Láscaris benemérito». *La Nación*, 15 de abril de 1998.
- Macaya, Enrique. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 19 de agosto de 1979.
- _____. «Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, n.º 51(1982): 84-85.
- Malavassi, Guillermo. «Aristócrata del pensamiento». *La Nación*, 19 de diciembre de 1999.
- _____. «Cien casos perdidos». *La Nación*, 9 de julio de 1983.
- _____. «Constantino Láscaris: Los fundamentos de filosofía». *La Nación*, 8 de julio de 1982.
- _____. «Constantino Láscaris-1923-1979. In Memoriam». *Acta Académica*, n.º 23 (1998): 105-110.
- _____. «Es poco serio la aplicación del ‘test’ a un examen académico». *La Nación*, 2 de febrero de 1961.
- _____. «Recuerdo al Doctor Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, n.º 51 (1982): 86-90.
- _____. *Olarte, Láscaris y la filosofía Latinoamericana*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1980.
- Margarit, Rosa. «La historia de las ideas en Costa Rica». Ponencia, *VII Congreso Internacional de Estudios Latinoamericanos ‘América Latina en el nuevo siglo’*, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 9-12 de noviembre de 2004.
- Marín, José. «Biografía del que salió rascando». *La Nación*, 8 de julio de 1971.
- _____. «Chipre y el chipriota nuestro». *La Nación*, 18-23 de agosto de 1974.
- _____. «Conflagración en el Mediterráneo». *La Nación*, 23 de agosto de 1974.
- _____. «Constantino Láscaris Comneno». *La Nación*, 10 de julio de 1979.
- _____. «La cultura nacional prepara homenaje al insigne maestro Constantino Láscaris C.». *La Nación*, 6 de septiembre de 1979.
- _____. «La fortaleza está en ser». *La Nación*, 12 de agosto de 1979.
- _____. «Palabras en el acto académico en honor de Constantino Láscaris Comneno». *La Nación*, 15 de septiembre de 1979.
- _____. «Quevedo, español paradójico y universal». *La Nación*, 5 de septiembre de 1957.
- Martén, Teodoro. «El desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica (Tertulias literarias)». *La Prensa Libre*, 29 de julio de 1965.
- Martín, Antonio. «Junto a la hispanidad de derechas existe una hispanidad de izquierda». *La Nación*, 3 de febrero de 1966.
- Martínez, Alberto. «La sugerencia del Profesor Láscaris». *La Prensa Libre*, 1 de marzo de 1958.
- Martínez, Carlos. «Constantino Láscaris Comneno». *Revista de temas nicaragüenses*, n.º 75 (2014): 86-89.
- Mas, Oscar. «Constantino Láscaris Comneno». *La Nación*, 12 de agosto de 1979.
- Masís, Jethro. «¿Dejaremos a Láscaris pervivir de oídas?». *La Nación*, 7 de mayo de 2020.
- _____. «El Husserl de Constantino Láscaris: anotaciones críticas sobre la temprana recepción de la fenomenología en Costa Rica». *Anuario Costarricense de Fenomenología* 1, n.º 1 (2020): 20-45.
- Molina, Carlos. «Láscaris... desde la otra orilla». *La Nación*, 16 de julio de 1989.
- Molina, Iván. «Constantino Láscaris y la primera propuesta para legalizar la marihuana en Costa Rica (1968)». *Del pasado y del presente*, 2 de marzo de 2020.
- _____. «El filósofo Constantino Láscaris propuso legalizar la marihuana». *La Nación*, 17 de agosto de 2014.
- Mora, Alberto. «El benemeritazgo para Constantino Láscaris». *Universidad*, 10 de julio de 1992.
- _____. «Láscaris, filósofo». *La Nación*, 16 de julio de 1989.
- _____. «Un justo homenaje». *Universidad*, 12 de junio de 1998.
- Morales, Luis. «La educación en el pensamiento de Constantino Láscaris». *Reflexiones* 94, n.º 2 (2015): 153-166.
- Murillo, Roberto. «Constantino Láscaris y los estudios centroamericanos». *La Nación*, 16 de junio de 1975.
- _____. «Constantino Láscaris y los estudios centroamericanos». *La Nación*, 16 de julio de 1975.
- _____. «Constantino Láscaris; in memoriam». *La Nación*, 8 de julio de 1979.
- _____. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 11 de junio de 1989.
- _____. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 17 de julio de 1979.
- _____. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 18 de marzo de 2009.
- _____. «Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, n.º 51 (1982): 80-84.
- _____. «El doctor Constantino Láscaris». *La Nación*, 15 de julio de 1961.

- _____. «En recuerdo de Constantino Láscaris». *La Nación*, 4 de julio de 1980.
- _____. «Historia de las ideas en Centroamérica (1)». *La Nación*, 20 de septiembre de 1970.
- _____. «Historia de las ideas en Centroamérica (2)». *La Nación*, 22 de septiembre de 1970.
- _____. «Historia de las ideas en Centroamérica (3)». *La Nación*, 26 de septiembre de 1970.
- _____. «Historia de las ideas en Centroamérica». *Artes y Letras*, 1971.
- _____. «Los cien casos perdidos de Constantino Láscaris». *La Nación*, 29 de junio de 1983.
- _____. «Constantino Láscaris y los estudios centroamericanos». *La Nación*, 16 de julio de 1975.
- _____. «Constantino Láscaris; in memoriam». *La Nación*, 8 de julio de 1979.
- _____. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 17 de julio de 1979.
- _____. «En recuerdo de Constantino Láscaris». *La Nación*, 4 de julio de 1980.
- _____. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 11 de junio de 1989.
- _____. «Constantino Láscaris». *La Nación*, 18 de marzo de 2009.
- Naranjo, Guillermo. «Realeza intelectual». *La Prensa Libre*, 4 de julio de 2007.
- Olarte, Teodoro. «Nuestro doctor Constantino Láscaris». *La Nación*, 1961.
- _____. «Constantino Láscaris C., ¡presente!». *La Nación*, 27 de agosto de 1979.
- Osorio, Alberto. «Láscaris, amigo de la patria panameña». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 18, n.º 48 (1980): 205-207.
- Pacheco, Álvaro. «Carta a Láscaris». *La Nación*, 11 de junio de 1989.
- Pacheco, León. «Dos flancos: La alienación y el liberalismo». *La Nación*, 16 de enero de 1972.
- _____. «Juventud, divino tesoro». *La Nación*, 17 de abril de 1971.
- Penelos, Ángel. «La juventud europea tiene un sentido trágico de la vida...el Rock'n Roll lo considero exceso de vitalidad y menos sensual que el mambo». *Diario Nacional*, 1 de abril de 1957.
- Polini, Guillermo. «Láscaris, benemérito». *La Nación*, 28 de mayo de 1992.
- Ramírez, Virginia. «Hay buenas razones para perseguir la marihuana». *La República*, 9 de septiembre.
- Ranucci, Lucio. «Los profesores europeos de la Universidad». *La República*, 12 de mayo de 1959.
- Reixach, Antonio. «Un príncipe bizantino». *La República*, 17 de julio de 1999.
- Rodríguez, Cristián. «Nuestro debut en público, un mayúsculo fiasco. Generosidad del doctor Láscaris». *La Nación*, 3 de junio de 1961.
- _____. «Federico Láscaris y Hegel Comneno». *La Nación*, 13 de abril de 1967.
- _____. «Aguilar y el quelonio (cartas a la columna)». *La Nación*, 24 de abril de 1971.
- _____. «¿Cuál era la posición filosófica de Láscaris?». *La Nación*, 19 de julio de 1979.
- Rodríguez, Eugenio. «El Dr. Láscaris y nuestra historia intelectual». *La Prensa Libre*, 21 de agosto de 1965.
- Rodríguez, Héctor y Rojas, Andrés. «El tabú del sexo en la cultura Occidental - Dr. Constantino Láscaris Comneno (1978)». *YouTube*, 17 de mayo de 2015.
- Romero, Eduardo. «El costarricense del Dr. Láscaris». *La Nación*, 3 de noviembre de 1975.
- Ross, Manuel. «No puedo dejar de referirme aquí, con regocijo, al Benemeritazgo que le ha sido otorgado...». *Al Día*, 2 de abril de 1998.
- Salas, Antonio. «Láscaris y Rodrigo Fournier». *La Nación*, 13 de abril de 1998.
- Salazar, Mercedes. «Estudiante de Filosofía analiza artículo del doctor Láscaris». *La República*, 10 de noviembre de 1968.
- Salvador, José. «Estudios de Filosofía Moderna». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27 (1970): 318-320.
- Sancho, Carlos. «Constantino Láscaris Comneno y el pensamiento político centroamericano». *Revista de temas nicaragüenses* 101 (2016): 157-167.
- _____. «De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre: Constantino Láscaris, un aragonés constructor de la moderna identidad nacional costarricense». En C. Forcadell y C. Frías (eds.), *Veinte años de Congresos de Historia Contemporánea (1997-2016)* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2016), 287-294.
- Sandozequi, Hernán. «Láscaris considera a 'La Colina' obra existencialista». *La República*, 28 de abril de 1968.
- Sasso, Hugo. «En torno a la Biblioteca Constantino Láscaris». *La Nación*, 7 de diciembre de 1980.
- Saumells, Roberto. «El costarricense de Constantino Láscaris». *La Nación*, 28 de mayo de 1977.
- Solano Córdoba, Carlos. *Biobibliografía de Constantino Láscaris Comneno Micolaw*. San José: Universidad de Costa Rica, 2013. [CD].
- Soto, José. «Constantino Láscaris Comneno». *La Nación*, 13 de julio de 1979.

- _____. «Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 20, n.º 51 (1982): 90-91.
- Sterloff, Virginia. «El libro de poesía negroide de Constantino Láscaris». *La Nación*, 9 de diciembre de 1972.
- Suñol, José. «Láscaris en la historia grande de Costa Rica». *La República*, 31 de marzo de 1998.
- Tovar, Enrique. «Historias de las ideas en Centroamérica». *La República*, 5 de diciembre de 1972.
- Trejos, Fernando. «Láscaris». *La Nación*, 9 de julio de 1979.
- Umaña, Álvaro. «Vicepresidente municipal reta al doctor Constantino Láscaris». *La República*, 1 de junio de 1973.
- Valembois, Victor. «Láscaris, de la Patria y del mundo». *La Nación*, 22 de abril de 1998.
- _____. «La búsqueda humanística en siete círculos concéntricos (Constantino Láscaris, por dentro)». *Revista de Filosofía* 35, n.º 93 (1999): 429-439.
- Valverde, César. «Presencia permanente». *La Nación*, 17 de julio de 1982.
- Vargas, Eduardo. «Constantino Láscaris nunca fue ateo, don Luis». *Universidad*, 28 de abril de 1980.
- Vega, Adrián. «Libro de Constantino Láscaris». *La Nación*, 27 de marzo de 1981.
- Vega, Jorge. «Requiem a Constantino Láscaris». *La Nación*, 13 de julio de 1979. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1982).
- Villalobos, Emilio. «Estimo grave lo dicho por el doctor Láscaris». *La República*, 11 de noviembre de 1968.
- Volio, Marina. «Constantino Láscaris C.». *La Nación*, 18 de septiembre de 1979.
- Zamora, Ricardo. «La brillante labor cultural del Dr. Láscaris en Costa Rica». *La Nación*, 18 de julio de 1968.
- Zingsheim, Juan. «Un nuevo Quijote en Costa Rica». *La Nación*, 22 de enero de 1970.
- Zúñiga, José. *Ideas educativas y políticas de Constantino Láscaris Comneno en torno a la educación costarricense, análisis de sus artículos periodísticos*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1981.
- _____. «Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 68, n.º 120-121 (2009): 99-103.
- _____. «Crónica de actividades de la Asociación Costarricense de Filosofía (2001-2002)». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 40, n.º 102 (2002): 167-168.
- _____. «Crónica de actividades de la Asociación Costarricense de Filosofía (2003-2004)». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 43, n.º 108 (2005): 183-184.
- _____. «Crónica general de la Asociación Costarricense de Filosofía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, n.º 98 (2001): 155-158.
- Carvajal, Álvaro. «Sobre ciencia, tecnología y desarrollo en los textos costarricenses entre 1960 y 1998». *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación* 8, n.º 2 (2008): 1-13.
- Díaz, Óscar. «Las revistas culturales en la España de la posguerra (1939-1951): una aproximación». *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, n.º 10 (2007): 201-224.
- Escuela de Filosofía. «Crónica y Bibliografía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13, n.º 37 (1975): 277-285.
- _____. «Crónica y Bibliografía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 14, n.º 38 (1976): 118-154.
- _____. «Crónica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12, n.º 35 (1974): 217-221.
- _____. «Crónica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 14, n.º 39 (1976): 219-223.
- _____. «Crónica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 15, n.º 40 (1977): 151-152.
- Facultad de Ciencias y Letras. «Conmemoración del tercer centenario de la muerte de Blaise Pascal». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4, n.º 13 (1963): 81-95.
- _____. «Crónica Nacional». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 9, n.º 28 (1971): 152-162.
- _____. «El VII Congreso Interamericano de Filosofía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 8, n.º 27 (1970): 287-290.
- _____. «II Coloquio Centroamericano de profesores universitarios de Filosofía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 6, n.º 21 (1967).
- _____. «II Congreso Nacional de Enseñanza de la Filosofía». *Revista de Filosofía de la*

Bibliografía de consulta

- Camacho, Luis. «Cincuenta años de la Asociación Costarricense de Filosofía (1958-2008): recuerdos del pasado, retos para el futuro». *Revista de*

- Universidad de Costa Rica* 9, n.º 28 (1971): 345-387.
- _____. «II Congreso Nacional de Enseñanza de la Filosofía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 9, n.º 29 (1971): 343-384.
- _____. «Planes de Estudio del Departamento de Filosofía». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12, n.º 33 (1973): 285-287.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 1 (1957): 61-79.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 2 (1957): 163-176.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 3 (1958): 277-285.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1, n.º 4 (1958): 359-375.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, n.º 5 (1959): 61-65.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, n.º 6 (1959): 75-79.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 2, n.º 7 (1960): 301-305.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 3, n.º 9 (1961): 112-114.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 3, n.º 11 (1962): 305-333.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4, n.º 14 (1964): 253-258.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4, n.º 15-16 (1964): 405-410.
- _____. «Vida Filosófica en la Universidad de Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 5, n.º 17 (1965): 89-104.
- Guittton, Jean. *El trabajo intelectual*. Madrid: Rialp, 1981.
- Láscaris, Constantino. «Bibliografía de Constantino Láscaris». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 19, n.º 49-50 (1981): 171-179.
- Zúñiga, José. *Ideas educativas y políticas de Constantino Láscaris Comneno en torno a la educación costarricense, análisis de sus artículos periodísticos* (Tesis de Licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1981).

Yuliana Hidalgo Aguilera (gladysyuliana.hidalgo@ucr.ac.cr) es docente e investigadora de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 1 de mayo, 2025.
Aprobado: 16 de mayo, 2025.

III. CRÓNICA

Javier Sigüenza

Bolívar Echeverría. Filosofía y utopía (A quince años de su muerte)

*A Lucila, por las conversaciones
en San José, C. R.*

*Se necesita arte para hacer humanamente
practicable lo que es políticamente justo*
Bertolt Brecht

Nota del Director: El día 23 de julio de 2025 tuvo lugar en la Sala Joaquín Gutiérrez de la Facultad de Letras de la Universidad de Costa Rica, a cargo del Dr. Javier Sigüenza, la conferencia que aquí presentamos. El conferencista, además de haber sido asistente de investigación del destacado filósofo ecuatoriano-mexicano, es especialista en su obra y está a cargo del Archivo Bolívar Echeverría. Ofrecemos a la persona lectora una versión ligeramente ampliada con base en la discusión tras la conferencia, e incluyendo las citaciones correspondientes al texto escrito.

Posteriormente, presentamos el discurso de Bolívar Echeverría en el marco de su nombramiento como profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el año 2009. A pesar de que han pasado más de quince años desde que el autor pronunció estas palabras, su diagnóstico sobre la universidad latinoamericana y el papel de las Humanidades en este siglo es de una notoria actualidad. Reproducimos este discurso, con el permiso del Archivo Bolívar Echeverría, como parte del homenaje a este importante teórico crítico de nuestra región llevado a cabo en la sesión con el Dr. Sigüenza.

Hace quince años —la noche del 05 de junio de 2010, para ser más precisos— después de un largo paseo colectivo en bicicleta por Friedrichshain —barrio emblemático de la ciudad de Berlín, donde los habitantes locales se habían volcado a las calles para celebrar la llegada del verano tan ansiado— regresé pedaleando durante unos 25 minutos hasta Rheinsberger Straße, en el distrito de Mitte, donde me encontraba viviendo en una *Wohngemeinschaft* (vivienda compartida) con una alemana conocida. Aún algo agitado del trayecto ciclista, arribé a casa y pensé que en México ya habría amanecido, encendí la computadora para echar un vistazo a las noticias y los correos del otro lado del charco.

Entre mis correos había uno de Guiomar Rovira, quien me escribió: «siento mucho ser yo quien te dé la noticia, querido, pero Bolívar Echeverría murió. Date una vuelta por el *Oberbaumbrücke* [puente Oberbaum] y asomate al río Spree que alguna vez él también vio». La noticia me sacudió y la tristeza me invadió intensamente, no podía creer lo que leía pues cuando vi a Echeverría por última vez a principio de ese año se veía vital —como solía ser—; a pesar de los padecimientos cardíacos que lo aquejaron durante muchos años no se doblegaba ante ellos, estoicamente, tampoco se quejaba.

Recordé que unas semanas atrás había recibido un correo electrónico de él en el que, entre otras cosas, escribió: «Estimado Javier, qué bueno tener noticias tuyas. Veo que ya llega la



época de la *Berliner Weisse*, los pepinos agrios, las excursiones al *Wannsee* o al *Teufelssee* y la sobreproducción de feromonas. Que la disfrute». Como su *héroe* Walter Benjamin, la cortesía casi chinesca y el trato formal y amable para con sus colegas y alumnos fueron algunos de los rasgos característicos de este filósofo latinoamericano, quien desplegó de manera paciente y discreta un poderoso discurso crítico que ha influido no únicamente en estudiosos de la filosofía y de las humanidades en general sino igualmente de las ciencias sociales y exactas.

Nacido el 02 de febrero de 1941, en Riobamba, Ecuador, Bolívar Vinicio Echeverría Andrade fue un agudo filósofo, un crítico elegante y un traductor riguroso (de la lengua alemana y francesa). Desde muy joven sintió una fuerte pulsión filosófica, la cual fue despertada por el libro de Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*. Esto lo motivó a inscribirse en la carrera de filosofía en la Universidad Central de Ecuador en 1959. Dos años más tarde, su espíritu inquieto y aventurero lo llevó a Alemania, sin saber aún alemán, primero a Freiburg y luego a Berlín, donde se estaba construyendo un muro. Allí se puso a estudiar de forma obsesiva la lengua alemana y después se inscribió a la carrera de filosofía en la Universidad Libre de Berlín (FU); se incorporó a la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos de Alemania Occidental (AELA); se vinculó con el Grupo Acción Subversiva, donde militaban Rudi Dutschke y Berd Rabhel, dos de las figuras más visibles del movimiento estudiantil anti-autoritario; en el que Echeverría también participó. Después de la represión de este movimiento por parte del estado autoritario alemán y puesto que, extrañamente, no pudo renovar su beca, Echeverría se mudó a México.

La Ciudad de México en aquellos años se había convertido en una especie de santuario para los exiliados latinoamericanos que huían de los golpes de Estado y de las dictaduras militares, los refugiados de la Segunda Guerra Mundial y los exiliados de la Guerra Civil Española (Hernández N. 2011). Al mismo tiempo, se experimentaba una profunda transformación de la cultura política, emprendida por los jóvenes estudiantes en aquella década, que tendría su momento más álgido en la protesta estudiantil

de ese mismo año, que se había volcado a calles y plazas de la ciudad para denunciar la represión gubernamental y el autoritarismo de Estado, a las que Echeverría asistió guiado por su amigo Carlos Pereyra, joven filósofo de izquierda, hasta el fatídico desenlace en la Plaza de las Tres Culturas el 2 de octubre, donde arteramente todas las fuerzas del estado (policía, paramilitares y ejército bajo las órdenes de la presidencia) reprimieron, desaparecieron y asesinaron a un número aún indeterminado de jóvenes.

Después de un breve viaje a Berlín, con el objetivo de establecer vínculos solidarios entre el movimiento estudiantil berlinés y el mexicano, Echeverría volvió a México a principios de 1969, continuó con sus estudios en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y, más tarde, inició sus estudios en economía en esta misma universidad; mientras se ganaba la vida como traductor, resencionista y docente. Además, participó en grupos de intelectuales en la creación de revistas culturales y políticas, entre las que destaca *Cuadernos políticos* (1974-1990), a decir de Carlos Illades, la revista independiente marxista e independiente más importante en aquellos años (2018).

Como filósofo, sus investigaciones partieron del estudio atento de las obras de Martin Heidegger y Jean Paul Sartre, a partir de las que se planteó una de las cuestiones fundamentales de la filosofía: ¿qué es la libertad humana? O en términos negativos: ¿cuál es el fundamento de la enajenación humana? Cuestión fundamental que llevó al joven Marx a acometer su labor crítica. Por su parte, Echeverría emprendió una relectura sistemática de la obra Marx y señaló incisivamente el carácter crítico de la misma, es decir, no se trataba de una obra que se había propuesto mejorar, corregir o perfeccionar la filosofía o la ciencia modernas sino de destruirlas sistemáticamente. En este sentido, retomó algunas de las tesis centrales de los teóricos del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt y de Walter Benjamin, tal como la cuestión central acerca de la dialéctica de la Ilustración. Asimismo, sus indagaciones filosóficas se extendieron al ámbito de la teoría de la cultura desde donde conformó toda una crítica del concepto de cultura en el discurso moderno; en diálogo con Severo Sarduy,

José Lezama Lima o Carlos Rinsón, Echeverría abordó la sugerente interpretación del barroco latinoamericano, no tanto en términos artísticos como sociales. En el último periodo de su vida, conformó un discurso crítico del racismo, al que determinó bajo el sintagma de *blanquitud*, contraparte de su crítica de la ideología del mestizaje del nacionalismo latinoamericano y propuso la resemantización del concepto de mestizaje, pensando bajo el neologismo de codigofagia, es decir, no en términos armónicos sino conflictivos, belicosos, como un drama humano transhistórico en el que aún nos hayamos inmersos.

En este sentido, la filosofía es fundamentalmente crítica para Echeverría, como para los pensadores que lo influyeron e inspiraron su obra. En efecto, en una entrevista realizada en 1989 para la revista quiteña *Palabra suelta*, afirmaba enfáticamente que la filosofía es el discurso crítico fundamental pues a diferencia de los discursos de sabiduría —que se originaron en Oriente mucho tiempo antes— que decían poseer el saber, en cambio la filosofía —cuyo origen está en Grecia— definió la esencia de su quehacer en la ausencia del saber; en otras palabras, el sabio era quien poseía el saber, el filósofo deseaba saber. Desde esta perspectiva, este gesto o actitud del filósofo puso en cuestión el código bajo el cual se daba cuenta del lugar que ocupa el ser humano en el mundo y bajo el cual se organiza la vida social en su conjunto. Por tanto, la filosofía es fundamentalmente crítica, es decir, puesta en crisis del saber establecido y apertura de un nuevo horizonte de expectativa.

En el correo antes citado, Echeverría agregaba: «¿Ha podido trabajar en lo del *new look* de mi página? En el próximo semestre, que lo daré en licenciatura, pienso abordar el tema *Modernidad: anonimía e identidad*». No dijo algo más al respecto, aunque la noción de *anonimia* me pareció una nueva temática de investigación que, hasta donde conozco, ya no pudo desarrollar. En cambio la cuestión de la modernidad fue probablemente una de las preguntas centrales de su discurso crítico, pues a lo largo de su obra se planteó de manera recurrente la pregunta ¿cuál es el fundamento de la modernidad? Y a partir de ésta, otras preguntas igual de centrales: ¿es el capitalismo algo inherente a la modernidad?

Y ¿cuál es la especificidad de la modernidad en América Latina?

Para responder a tales cuestiones, Echeverría consideró que la obra de Karl Marx es clave, pues, a su juicio, este pensador habría inaugurado el discurso crítico de la modernidad y, con ello, había renovado radicalmente el carácter crítico del discurso filosófico. Esta afirmación es mucho más que una consigna política, se trata de una conclusión teórica a la que Echeverría arribó a partir de su experiencia vital, de su formación filosófica y política, particularmente en los años sesenta en Berlín, cuando la AELA y el grupo de *Acción Subversiva* conformaron el Círculo de Trabajo Latinoamericano-Berlinés, en el que se discutía, entre otras cosas, *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, las tesis sobre la revolución del Che Guevara y la estética marxista de Adolfo Sánchez Vázquez, *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, las tesis sobre la utopía de Hebert Marcuse y sobre todo *El capital* de Marx, obra sustancial en las futuras indagaciones teóricas de Echeverría.

En 1972, una vez instalado en México, Echeverría se sumó al seminario de *El capital*, dirigido por Pedro López, en la Escuela de Economía de la UNAM. Dos años después, ésta se convertiría en la Facultad de Economía, donde se abrió un curso sobre *El capital* y se invitó a Echeverría para que lo diera. En este espacio, no sólo expuso su lectura de dicha obra, sino que ésta le sirvió de laboratorio de trabajo para la publicación de sus primeros textos en los que abordaba la especificidad del discurso de Marx. En contraposición al dogmatismo prevaleciente en el marxismo de aquellos años en México, y buena parte de América Latina, Echeverría reivindicaba el carácter fundamentalmente crítico de la obra de Marx, particularmente de *El capital*, cuyo subtítulo no dejaba lugar a dudas, se trata no de un tratado de economía más sino de una *crítica* de la economía política.

De acuerdo con la fina lectura de Echeverría, Marx había analizado destructivamente el discurso económico-político, emprendido un incisivo análisis de la sociedad capitalista, de su génesis histórica y de sus tendencias venideras y había puesto de manifiesto la contradicción fundamental del capitalismo. Tal contradicción

consiste en que para desplegar su desarrollismo y productivismo desenfrenados, el capitalismo moderno tiene que, por una parte, enajenar y sacrificar incesantemente a la fuerza de trabajo, no únicamente el trabajo asalariado de los proletarios, podríamos agregar, sino igualmente el trabajo no remunerado de las mujeres. Por otra parte, que al servirse de la naturaleza, el capitalismo la destruye incesantemente, pues debido al antropocentrismo exacerbado de la Modernidad en cuanto tal, la naturaleza aparece en ella como mero medio para los fines humanos (Kant o Hegel). Además, con la realización capitalista de la misma Modernidad, el *telos* de la reproducción social, es decir, la producción y reproducción de la vida social misma, queda completamente desviado y subordinado (subsumido) al *telos* de la acumulación de valor, al capital (Echeverría 1986).

El incisivo trabajo crítico-filológico de la obra de Marx es uno de los fundamentos centrales del discurso crítico de Bolívar Echeverría, no obstante, él se muestra consciente de que la tendencia reificante del capitalismo continúa y se diversifica, por tanto consideró necesario comprender las *nuevas* condiciones del capitalismo contemporáneo y para llevar a cabo esta urgente tarea crítica acudió a los saberes que tanto las humanidades como las ciencias sociales nos proporcionan para la comprensión de la realidad concreta y su necesaria transformación revolucionaria. Se trata, sin embargo, no del mito revolución, que surgió con la modernidad y se afianzó con la Revolución francesa, sino de la idea de revolución a la que hay que someter a un examen crítico, histórico y político para liberarla y actualizarla de acuerdo a los nuevos tiempos en los que vivimos. Una idea de revolución que surja de la práctica cotidiana de las comunidades activas, que luchan contra la enajenación que impone la forma capitalista de la modernidad, que conforman nuevas prácticas de lo político, que si bien no son aún una alternativa al capitalismo actual nos permiten imaginar, mediante su *praxis*, que éste no es el mejor de los mundos posibles, sino que otro mundo es posible.

El 1 de abril de 2010, le había escrito a Echeverría para informarle de algunos arreglos y ajustes que habíamos planificado para su página

web —dedicada a difundir sus últimas investigaciones y anunciar el contenido de sus cursos— y comentarle sobre los avances de mi investigación doctoral, dedicada al concepto de crítica de Walter Benjamin. Le comenté también algunas de mis impresiones de la última lectura que había realizado: *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad* de Erdmut Wizisla, quien documenta la amistad de estos dos autores —no exenta de conflictos y malos entendidos, aunque siempre fraterna y políticamente afin— y la influencia mutua que ejercieron uno sobre el otro.

En su respuesta del 9 de abril, Bolívar se mostró interesado por el libro de Wizisla —quien además era y sigue siendo el director del Archivo Walter Benjamin— y me pidió que adquiriera un ejemplar para él, junto con las películas: *Kuhle Kampe oder wem gehört die Welt?* (1932), que podría traducirse como *Kuhle Kampe o ¿a quién pertenece el mundo?*, dirigida por Slatan Dudow y escrita por el dramaturgo Bertolt Brecht y Ernst Ottwalt; y *Nachrichten aus der ideologischen Antike* (*Noticias desde la antigüedad ideológica*) de Alexander Kluge, un poderoso ensayo cinematográfico en el que el cineasta, director y escritor alemán retomó el proyecto inconcluso de Sergei Eisenstein de filmar *El capital* de Marx.

Echeverría no dedica a Kluge o Brecht algún ensayo, hasta donde conozco, en cambio traduce algunos poemas y textos del dramaturgo alemán que publicó en la revista *Pucuna*¹ del grupo de vanguardia quiteño llamado Tzántzicos, quienes tomaron su nombre de los hacedores de tzantzas es decir el arte de reducir cabezas que practicaba la comunidad guerrera Shuar de la Amazonia ecuatoriana. Con este nombre querían significar que la crítica cultural que emprendieron con sus recitales públicos y *happenings* tenía como finalidad la reducción de los dogmas y la creación de una nueva cultura; crítica y creación que expresaron en los nueve números de la revista, publicados entre 1962 y 1968, en los que Echeverría contribuyó con algunas traducciones y reflexiones escritas.

Para *Pucuna*, Echeverría traduce cuatro textos de Brecht. El primero fue publicado en *Pucuna* núm. 5, - Agosto de 1964, titulado *General*, un incisivo poema antibélico, en el que Brecht advierte a los señores de la guerra que pueden

instrumentalizar al ser humano, pues ciertamente éste puede ser utilizado para matar, «pero tiene una falla: puede ponerse a pensar».

Un segundo texto fue publicado en *Pucuna* núm. 6, abril de 1965, titulado *Juanita, la pirata*; se trata de la conocida canción *Seeräuber, Jenny*,² escrita por Brecht y musicalizada por Kurt Weil para la célebre *La ópera de los tres centavos* (*Drei Groschenoper*); en ella, se narra la historia de Juanita, una mujer que es explotada y maltratada por sus patrones hasta que decide vengarse de ellos y junto con una comunidad de piratas destruye la ciudad con un barco de ocho velas y cincuenta cañones; en la estrofa final Echeverría traduce:

*Y han de desembarcar cien hombres
y entrarán en las sombras del mediodía.
Y de cada puerta irán sacando uno,
lo pondrán en cadenas y lo traerán ante mí.
Y preguntarán: «¿cuál de éstos hay que matar?»
y ese medio día habrá silencio en el puerto,
pues se preguntarán cuál es el que va a morir.
Y entonces me oirán decir: «¡Todos!»*

En el número 7 de *Pucuna*, marzo de 1967, Echeverría publica otros dos textos más de Brecht, seleccionados del libro *Me ti o libro de las variaciones (mutaciones)*: *Acerca de la pintura* e *Interrogatorio de un hombre bueno*.

En el primero, Brecht plantea una cuestión que inquietó a artistas e intelectuales de su tiempo. A través del diálogo entre Me-ti y un joven pintor, cuyo padre se encuentra en una lamentable situación de explotación y opresión, Brecht pregunta cómo debe el artista responder a esto y apoyar la causa de los desheredados, siendo él mismo parte de ese sector social desfavorecido. Cito un pasaje de la traducción de Echeverría:

Los barqueros están en una situación terrible, se quiere ayudarlos o se dice querer ayudarlos, tú conoces la situación, tú puedes dibujar ¡y dibujas girasoles! ¿Es para

disculparte?». —«No dibujo girasoles, yo dibujo líneas y manchas y los sentimientos que en ocasiones tengo».

A la luz de la experiencia histórica y la represión que sufrieron artistas y escritores en los llamados países socialistas, (URSS, China e incluso Cuba, etc.), la respuesta que ofrece el dramaturgo alemán puede resultar problemática; la cuestión planteada en cambio sigue siendo enormemente actual: ¿cuál es la función social del arte y la producción cultural en nuestro propio presente?

En el segundo, Brecht despliega su más profunda ironía en la forma de un poema llamado «Interrogatorio de un hombre bueno», en el que, por una parte, cuestiona los juicios públicos del estalinismo en nombre de la revolución; por otra, denuncia cómo es que la fe en el progreso y la razón condujo a Alemania a la Primera Guerra Mundial y más tarde al exterminio racionalmente planificado. Cito dos pasajes del poema traducido por Echeverría:

*Acércate: oímos
que tú eres un hombre bueno.
No te vendes, pero el rayo
que golpea en la casa
tampoco se vende. [...]*

*Así es que oye: sabemos
que eres enemigo nuestro. Por eso vamos a
ponerte ahora ante el paredón. Mas, considerando
tus méritos
y buenas cualidades,
será un buen paredón y te dispararemos con
buenas balas de buenos fusiles y te enterraremos con
una buena pala en buena tierra.*

Otras traducciones de la obra de Brecht que realizó Echeverría aparecieron en *Estética y marxismo*,³ se trata de la importante compilación realizada por Adolfo Sánchez Vázquez —de quien Echeverría fue asistente en sus cursos— y publicada en dos tomos por Ediciones Era en 1970, editorial de la izquierda en lengua española, fundada por Neus Espresate, Vicente Rojo y José Azorín en 1960.⁴

La contribución de Echeverría a estos dos volúmenes consiste en la traslación al español de seis textos de Brecht. En *El goce artístico*, Echeverría traduce un breve fragmentario de Brecht en el que éste escribe sobre el goce que el arte y su producción técnica producen a la vida, el orden subjetivo que proporciona a los fenómenos y el fortalecimiento de la voluntad de vivir.

En *El formalismo de las formas*, se refiere críticamente al formalismo que tiende a separar la forma del contenido de la obra de arte, cuando la obra es una unidad inseparable. La lucha contra el formalismo radica no sólo en la lucha contra la falsificación de la realidad, plantea el autor, sino en que, como traduce Echeverría: «En el arte no hay incompatibilidad entre el saber y la fantasía. [...] Se necesita arte para hacer humanamente practicable lo que es políticamente justo».

En *La efectividad de las antiguas obras de arte*, a partir de un famoso pasaje de un texto de Marx, en el que discurre sobre el influjo que las obras de arte antiguo ejercen sobre el *hombre moderno*, el autor de *La ópera de los tres centavos* afirma que «la humanidad cultiva con placer el recuerdo de sus luchas y triunfos y se conmueve acordándose de sus esfuerzos siempre renovados, de sus inventos y descubrimientos. Pues las grandes obras de arte nacen en estas épocas de lucha».

En *Sobre el modo realista de escribir*, Brecht plantea que aún y cuando el campo del arte se distingue de otros campos de la praxis humana, no deja de ser por ello algo indeterminado, oscuro y enigmático. Además, reflexiona sobre la nueva función social del escritor cuando éste escribe de manera realista, a saber «cuando lo hace dejándose influir conscientemente por la realidad e influyendo conscientemente sobre ella».

En *Novedades formales y refuncionalización artística*, cuestiona la imposición ideológica de los grandes aparatos culturales; para señalar críticamente que los intelectuales se mantienen en la ilusoria pretensión de que el aparato cultural sirve para hacer ostensible el valor de su trabajo y, sin determinar en nada a su obra, proporciona mayor influencia pública. La crítica central que se plantea radica en que los medios de producción cultural no pertenecen a los productores y

que, por ende, tanto el trabajo como el arte son convertidos en una mercancía más.

En *Del realismo burgués al realismo socialista*, Brecht discurre sobre el carácter revolucionario que debe tener el comportamiento realista en la literatura en el contexto del fascismo, pues el arte realista combate las concepciones falsas de la realidad, privilegia lo sensorial y lo terrenal, acentúa el proceso del devenir y se sitúa históricamente. De este modo, la literatura realista representa las contradicciones sociales, la base material de las ideas y el poder de las ideas y asimismo trata la realidad desde el punto de vista de la población trabajadora.

Estas traducciones de algunos fragmentos, poemas y ensayos de Brecht pueden parecer trabajos ocasionales y menores en la producción escrita de Echeverría, pues las condiciones precarias en las que llegó a México lo habrían obligado a ejercer el noble oficio del traductor para ganarse el sustento. Esto es verdad no obstante es igualmente cierto que, este filósofo latinoamericano hizo frecuentemente de la necesidad una virtud, es decir, no hay que olvidar que la política de las traducciones de una revista, de un proyecto editorial o de un traductor puede expresar, como sugiere Beatriz Sarlo, la manera en que se desea intervenir en el espacio público como propuesta de renovación o actualización de la tradición cultural. Aún más, la labor traductiva de Echeverría se encuentra estrechamente vinculada a su labor crítica.

Como apunté antes, Echeverría se mostró particularmente interesado en el libro de Wizisla, pues éste da cuenta, entre otras cosas, de las discusiones entre Brecht y Benjamin, que movieron a este último a escribir dos ensayos fundamentales para las estéticas de la emancipación: *El autor como productor* (1934) y *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica* (1936), ambos textos traducidos por Echeverría. El primero publicado, por vez primera en castellano, en *La cultura en México*, suplemento de la revista *Siempre!* En 1972; el segundo seleccionado y traducido para una edición crítica a cuatro manos con Andrés Echeverría Weikert, con una presentación de Bolívar Echeverría titulada *Arte y utopía* y publicado por editorial Itaca en 2005.

La traducción de *El autor como productor* fue recuperada muchos años más tarde, revisada y corregida por Echeverría y se volvió a publicar por editorial Itaca en 2004, con una sustanciosa presentación del mismo Echeverría. En ella señala certeramente que, Benjamin emite en su ensayo un poderoso llamado a artistas y literatos de su tiempo, para que cultiven «el carácter revolucionario de la producción artística», un carácter que está garantizado por la *alta calidad* de la obra, misma que se vincula íntimamente con los problemas técnicos de su oficio, con el devenir de la sociedad de su tiempo y el desarrollo de la *tecnología*. Por tanto, si la obra de arte no es endógenamente revolucionaria, en su misma producción y difusión, resulta no sólo inofensiva, sino incluso reaccionaria (Echeverría, 2004).

Por otra parte, en *Arte y utopía*, Echeverría agrega que, las reflexiones de Benjamin sobre la reproducción técnica de la obra de arte le dan todo un vuelco utópico a su discurso, pues en ellas la técnica aparece como algo ambivalente. En efecto, por un lado, está la técnica destinada al proceso de trabajo en la sociedad capitalista, que continúa la estrategia de supervivencia de las sociedades arcaicas, las cuales habían respondido a la *hostilidad* de la naturaleza mediante su sometimiento y conquista; por otro, está la técnica cuyo principio ya no es la agresión apropiativa de la naturaleza, sino el *telos lúdico* de la creación de formas en y con la naturaleza. Una técnica que habría sido esbozada en la nueva producción artística (vanguardias artísticas, cine y fotografía), que requiere para su realización de la acción de un sujeto democrático y racional capaz de ocupar el lugar del sujeto automático e irracional de la sociedad capitalista. En este sentido: «El nuevo arte sería el que se adelanta a poner en acción a ese sujeto, el que le enseña a dar sus primeros pasos». Así, la función social y política del arte no sería en modo alguno una función propagandística, sino una experiencia ejemplar liberadora y, en ese sentido, revolucionaria (Echeverría, 2003).

Si además tenemos en cuenta que las tesis de Benjamin de los textos comentados estaban dirigidas a artistas y escritores que en aquellos años nefastos, de fascismo y nacionalismos exacerbados, buscaban cómo incidir en una coyuntura

determinada: la de la revolución y la contrarrevolución, entonces tales tesis parecen haber perdido toda actualidad, pues no sólo la coyuntura actual es otra sino que a los artistas y escritores de nuestro tiempo parece tenerles sin cuidado algún compromiso revolucionario. No obstante, Echeverría considera que las ideas de Benjamin no se agotan en la figura concreta del discurso público de su tiempo, ni en la coyuntura que le era propia, y si bien es cierto que la izquierda ya no tiene la presencia que tuvo en aquellos años en el escenario de la política y a los artistas e intelectuales de nuestro tiempo poco importa una posible militancia revolucionaria, no obstante, la actitud crítica de la izquierda y el proyecto estético-político de las vanguardias artísticas siguen siendo necesarios en estos tiempos oscuros en los que nos encontramos.

Además, la labor traductiva y la crítica de Echeverría estuvieron estrechamente vinculadas con su reflexión filosófica y teórica, como es posible constatar en uno de sus últimos ensayos titulado *¿Qué es la modernidad?*, en el que retoma la cuestión abierta por Brecht y Benjamin en torno a la problemática relación arte, técnica y sociedad.

Siguiendo a los estudiosos de la técnica medieval, particularmente a Lewis Mumford, Echeverría considera que es posible ubicar el origen de la modernidad en el siglo X de nuestra era, cuando acontece toda una revolución tecnológica, a la que Mumford llama la *fase neotécnica*, que Benjamin nombra *segunda técnica* o *técnica lúdica*. Se trata de una revolución pues el trabajo humano empezó a dejar de depender de la conformación fortuita de instrumentos que imitan a la naturaleza y comenzó a radicar en la capacidad humana de inventar instrumentos totalmente novedosos y sus respectivas técnicas de producción. Este recentramiento tecnológico abrió la posibilidad de que el ser humano construyese su vida civilizada sobre una base completamente nueva de interacción entre lo humano y la naturaleza. Así, con la nueva técnica lúdica la interacción humana con la naturaleza dejaría de basarse en el oscuro deseo humano de conocer para dominar, abriendo la posibilidad de una relación de apertura y reciprocidad de la sociedad consigo misma y de la sociedad con

la naturaleza. Por supuesto, Echeverría nunca obvió que con el triunfo de la forma capitalista de la modernidad, la nueva técnica o técnica lúdica fuese subsumida al modo de producción capitalista, que su *telos* fuese desviado y refuncionalizado completamente en favor de una mayor explotación del trabajo humano y de la naturaleza (Echeverría, 2009).

No obstante, advirtió insistentemente Echeverría, no debemos olvidar que el capitalismo es como un parásito enorme que vive de la fuerza creativa de la sociedad, fuerza de la que se alimenta, pero a la que no puede subyugar completamente, pues se privaría del organismo social que lo mantiene. Esta fuerza creativa, que se expresa constantemente tanto en el arte como en la vida cultural de la sociedad, además se resiste frecuentemente a ser sometida por la tendencia uniformizante del capital, que al resistirse produce grietas que amenazan constantemente la estabilidad de este sistema invivable para la gran mayoría de los seres humanos del planeta.

Consideración final

Ya no hubo tiempo de darle sus encargos a Bolívar Echeverría y de responder a su último correo; la muerte inexorable se adelantó en el camino, no obstante, este sencillo y discreto filósofo latinoamericano dejó un rico legado traductivo, crítico y filosófico que bien puede incentivar a las nuevas generaciones a continuar con la ardua labor del pensar, inconformarse con la realidad existente y contribuir a transformar esta ignominiosa situación crítica en la que nos encontramos a nivel global.

En este sentido, la filosofía crítica de Echeverría no se conformó nunca con lo dado y puso de manifiesto que la técnica es un fenómeno ambivalente como Brecht y Benjamin dejaron entre ver a través de la producción artística, Mumford por su parte lo hizo en la historia de la tecnología. Así, Echeverría mostró que no todo está perdido sino que el potencial emancipatorio de la técnica está aún latente, por tanto, la utopía (comunista, socialista o anarquista) de una sociedad basada en una interacción diferente del ser

humano consigo mismo y de éste con la naturaleza no sólo es deseable sino posible.

Notas

- * Este texto fue elaborado por el autor en el marco de la Estancia Posdoctoral de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco para desarrollar el proyecto «Modernidad e interculturalidad. Un diálogo entre filosofía y ciencias sociales», bajo la supervisión de la Dra. Nicté Fabiola Escarzaga.
- 1. *Revista Pucuna Tzántzicos: Edición Facsimilar (1962-1968)*, Quito, Consejo Nacional de Cultura, 2010. Agradezco profundamente a Luis Corral haberme hecho llegar esta edición de la revista.
- 2. Echeverría traduce codigofágicamente, pues en vez de «Jenny» escribe «Juanita» y utiliza una serie de ecuatorianismos, sugiere Luis Corral en un correo electrónico, como «patroncitos» o «anda hijita», latinoamericanizando a Brecht.
- 3. Adolfo Sánchez Vázquez (presentación y selección de textos), *Estética y Marxismo*, I y II, México, Ediciones Era, 1970.
- 4. Entre los autores traducidos están Mijael Lifschits, Galvano della Volpe, Ernst Fischer, Henri Lefebvre, Georg Lukács, Lucien Goldman, Louis Althusser, Antonio Gramsci, David Alfaro Siqueiros, José Carlos Mariátegui, Roberto Fernández Retamar y, por supuesto, Bertolt Brecht.

Referencias bibliográficas

- Illades, Carlos. 2018. *El marxismo en México*. México: Taurus.
- Hernández Navarro, Luis. 2011. «Bolívar Echeverría: apuntes de una generación». *El cotidiano*, no. 165: 115-120.
- Echeverría, Bolívar. 2003. «Arte y utopía». En Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducido por Andres E. Weikert. México: Itaca.
- _____. 1986. *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- _____. 2004. «Presentación». En Walter Benjamin, *El autor como productor*. México: Itaca.

- _____. 2009. «¿Qué es la modernidad?». En *Cuadernos del seminario. Modernidad Versiones y Dimensiones*. México: UNAM.
- Sigüenza, Javier (2023), «Filosofía y codigofagia. Bolívar Echeverría (1941-2010)». En Luna Jiménez Andrés, Javier Sigüenza y Ángeles Smart, *Blanquitud, cuerpo, devastación. Estudios sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones/UNAM.
- Revista Pucuna Tzántzicos. Edición facsimilar 1962-1968*. 2010. Quito: Consejo Nacional de Cultura.

Javier Sigüenza (javsiguenza@googlemail.com) es investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y miembro del *Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones* de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es el encargado del Archivo Bolívar Echeverría.

Recibido: 8 de agosto, 2025.
Aceptado: 12 de agosto, 2025.

Bolívar Echeverría

Discurso en la Ceremonia de Reconocimiento al Mérito Universitario

Nota del equipo editorial: Este discurso fue leído en la Ceremonia de Reconocimiento al Mérito Universitario que le fue otorgado a Bolívar Echeverría en la Universidad Nacional Autónoma de México. Esta versión del texto fue fechada por el autor el 15 de junio de 2009 y apareció en la web *Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura* (www.bolivare.unam.mx) bajo una licencia Creative Commons 2.5. Reproducimos este discurso, con el permiso del Archivo Bolívar Echeverría

Señor Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Señores miembros del Presidium, Compañeros y Compañeras Universitarios, Señoras y Señores:

Me ha tocado el honor de tomar la palabra en la presente ceremonia en nombre de los profesores e investigadores a los que en esta ocasión nuestra Universidad ha decidido reconocer como profesores e investigadores eméritos.

Quisiera aprovechar los minutos de que dispongo para arriesgar ante ustedes una reflexión sobre el destino de los estudios universitarios en los tiempos que vivimos actualmente.

Soy de la opinión, compartida con muchos otros colegas, de que los tiempos actuales no son los mejores para ese tipo peculiar de producción y enseñanza del saber que es el saber universitario. El universitario es un tipo de trabajo intelectual que pertenece a lo mejor que trajo consigo la civilización moderna, y no tanto por

su innegable aporte al progreso de la vida civilizada moderna, sino sobre todo por el hecho de que va siempre acompañado, de manera esencial, por un momento autocrítico. Es un saber, el universitario, que al mismo tiempo que contribuye a la modernidad es un crítico implacable de ella.

En la historia de la América latina, y no sólo en ella sino en general, la UNAM ha sido uno de los lugares más destacados del cultivo de este tipo de estudios, y ahora, en estos tiempos difíciles para dicho cultivo, es a escala mundial uno de los pocos centros en los que la vocación crítica del saber universitario sigue siendo puesta en práctica, y no como una insistencia infundada en un remanente obsoleto del pasado, sino como una reafirmación de algo que es condición indispensable del saber humano, y que debe seguir siéndolo si éste quiere ser en el futuro un saber verdaderamente creativo y comprometido con la sociedad que lo hace posible.

Hablo de *tiempos difíciles* para el cultivo del saber específicamente universitario, y me refiero con ello al período histórico que vivimos, en el que culmina un largo proceso, más que bicentenario. Me refiero al proceso de deterioro del impulso utópico que inspiró a los estados liberales latinoamericanos en su apareamiento, y que en su versión radical poseía un indudable sentido socialista; un proceso en el que ese impulso ha venido debilitándose paso a paso hasta llegar incluso a desaparecer.



La utopía liberal que inspiró a la Revolución Francesa se remontaba por encima de una tendencia que aparece espontáneamente en la modernidad capitalista y que lleva a concebir al estado y la vida política que gira en torno a él como una mera superestructura de la sociedad civil y la agitación de sus negocios. Era una utopía que veía en el estado y la política el lugar y la actividad en donde los asuntos colectivos o la *cosa pública* se manifiestan de manera autónoma, como detentadores de un derecho propio y superior, poniendo en evidencia sus inevitables diferencias e incluso contraposiciones respecto de los asuntos particulares o la «cosa privada». De acuerdo a la utopía liberal, los valores que corresponden al horizonte de vida abierto e ilimitado de la comunidad de ciudadanos, de la república, deben subordinar a los valores que son propios del horizonte restringido de sólo una parte o un estrato de esa comunidad.

La utopía liberal tuvo su realización en términos histórico-concretos en la figura de los estados nacionales oligárquicos —unos de ellos gigantescos y prepotentes, otros precarios y sometidos—; paradójicamente ha sido una realización que a lo largo de doscientos años ha ahogado dentro de sí misma la fuerza de esa utopía. El *liberalismo económico* de la sociedad civil capitalista que alcanzó su culminación en el *neoliberalismo* del último cuarto de siglo, ha carcomido desde adentro al liberalismo político y su utopía. Los valores republicanos han sido pospuestos en beneficio de los valores de la sociedad civil o sociedad de los negocios privados. Enterrados ya por los estados nacionales, que los recuerdan periódicamente sólo como referentes ya muertos de epitafios grabados sobre fríos y bellos mármoles neoclásicos, valores republicanos como el amor a la patria, la solidaridad social, el cuidado del cuerpo propio y de la tierra común, el cultivo de la lengua y sus usos, la búsqueda del saber, la cultura de los usos y costumbres colectivos, han debido ceder su lugar prioritario a otro tipo de valores. Los que tienen preeminencia ahora son los valores consagrados por la competencia mercantil capitalista, cortados a la medida del individuo que se pseudo-singulariza a través de la ambición privada, como son, por ejemplo, el éxito empresarial,

el autodomínio personal y la autosatisfacción narcisista.

Concebida y practicada como mera superestructura de esta sociedad civil o *burguesa*, la actividad política tiende a reducir el conjunto de la política republicana a sólo una de sus componentes, la política económica. Para esta actividad política emanada de su infraestructura económica burguesa, de la sociedad como sociedad civil, la política económica estaría en capacidad de traducir a los términos de la calidad puramente económica todas las situaciones conflictivas de un orden cualitativo no económico que puedan presentarse en la vida social; situaciones problemáticas de tipo ecológico y de tipo identitario o cultural, sobre todo. Para la política llevada a cabo reduccionistamente como política económica, la *mano invisible* del mercado es la encargada de resolver asuntos directamente públicos como éstos, de cumplir lo que en la utopía liberal le correspondería hacer a la sociedad como sociedad política, es decir, al estado.

La utopía liberal, encauzada en la construcción de los primeros estados o repúblicas nacionales, incluía entre las actividades a realizar por esos estados, la de cultivar el saber; saber que era definido en términos laicos, ajenos a toda «verdad revelada», como una apropiación cognoscitiva de la naturaleza dentro del proyecto de vida de una sociedad nacional particular. Se trataba —según la imaginó y diseñó Wilhelm von Humboldt— de una apropiación cognoscitiva que debía concebirse como un todo internamente conflictivo, inestable, dialéctico, y por ello mismo, creativo, entre las humanidades y las ciencias matematizadas o *duras* (como se las llama ahora). En ese plan utópico, el diálogo polémico, el cuestionamiento de las unas por las otras era esencial para la buena marcha de esa apropiación cognoscitiva y para el progreso autocrítico de la república nacional.

Es sólo en la perspectiva del predominio de la política económica sobre la política republicana —un predominio que se impondrá más adelante— que aquello que caracteriza esencialmente al saber universitario, esto es, la unidad dialéctica entre las ciencias y las humanidades, parece carecer de sentido y en la que éstas últimas y su vocación crítica se presentan como estorbosas y

prescindibles para la *verdadera ciencia* que sería la ciencia matematizadora.

La imagen que se tiene generalmente del cultivo de las humanidades como una entrega lujosa al estudio erudito de discursos bellos y profundos formulados en la Antigüedad o en las Épocas de oro lo mismo del pasado que contemporáneas; de un estudio que se desentendería del mundo real y se perdería en el paraíso artificial de la palabra, es una imagen, si no del todo falsa, sí completamente equivocada en su ángulo de aproximación descriptiva. Yerra porque ignora los secretos vasos comunicantes que conectan de ida y vuelta y fructifican recíprocamente, por debajo del plano pragmático del saber, a las ciencias y las humanidades. Porque desconoce que el trabajo de las humanidades, su uso del código lingüístico -del que la ciencia, pese a toda su abstracción, no pueden prescindir en su trabajo-, promueve en dicho código transformaciones que lo afectan decisivamente. El saber de las humanidades podrá no ser *duro*, pero es sin duda penetrante.

El menosprecio -que en casos llega al desprecio- de las humanidades como un lujo no sustentable; la ceguera ante la importancia que tiene ese diálogo secreto entre ellas y las ciencias matematizadas, se explica a partir de un hecho más abarcante: el abandono de los valores republicanos que la sociedad civil capitalista promueve junto con la sustitución de ellos por valores puramente económicos. En efecto, en el plano pragmático, que es el único altamente evaluado según la escala de valores de esa sociedad civil, las humanidades muestran un pobre desempeño; su cultivo, más que un aporte al progreso del saber, parece a sus ojos una rémora del mismo.

Un ejemplo muy ilustrativo de este menosprecio nos ha ofrecido en estos días, más aun que el intento de eliminación del estudio de la filosofía -que es el núcleo de todas las humanidades- de los planes de estudio nacionales del bachillerato, el hecho de que se condesienda, después de todo, a confiarle a la filosofía -aunque subdividida en distintas disciplinas- un apartado de menor importancia dentro del programa de estudios, y no un apartado para ella sola, sino compartido con *otras ciencias sociales*.

Y es que lo que la sociedad civil capitalista mira en las ciencias *duras* no es en verdad otra cosa que un instrumento de la técnica refuncionalizada por el capital; instrumento que resulta más efectivo mientras más depurado está, mientras menos obstáculos de origen humanista tiene que vencer. Como puede verse, en este trato mercantificador de las ciencias *duras* hay un menosprecio implícito de ellas que no es menor que el que recae sobre el saber humanista, el otro componente del saber universitario; aunque sea un menosprecio que se encuentra bien disfrazado bajo los desbordados elogios que esta sociedad civil hace de ellas de labios afuera.

Son malos tiempos, decía, para el muy especial tipo de saber que es el saber universitario, el saber que correspondería a una modernidad liberada de su hipoteca capitalista, como es la modernidad que se suponía posible en la utopía liberal radical. Lo mismo en Norteamérica que en Europa y el resto del mundo occidentalizado, la consigna parece ser la de eliminar esa *complicidad*, en sí mismo conflictiva, que reúne *peligrosamente* a las ciencias y las humanidades en el trabajo por un lado constructivo y por otro cuestionador de la modernidad establecida, que es el trabajo de producción de conocimiento característico de la universidad moderna. Si embargo, también en estos tiempos, muchos son los focos de resistencia que se mantienen y que aparecen en contra de esta tendencia predominante. En la América latina parece haber un consenso en el mundo académico, que señala a la Universidad de México como el más notorio y más coherente de todos esos polos; como el lugar en donde la esencia de la universidad no sólo se resguarda, sino que se renueva y fortalece.

Por esta razón, en nombre de los colegas con quienes comparto este día la distinción de ser nombrados profesores e investigadores eméritos, y en el mío propio, con agradecimiento y orgullo pregunto, sabiendo bien la respuesta: ¿Puede haber honor mayor para una persona pensante en nuestro país que el de ser nombrada profesora o investigador emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México?

Muchas gracias.

Bolívar Echeverría Andrade (1941-2010)

fue un importante traductor, filósofo y teórico crítico ecuatoriano-mexicano. Entre sus principales obras se encuentran *El discurso crítico de Marx* (1986), *La modernidad de lo barroco* (1998), *Definición de la cultura* (2001) y *Modernidad y blanquitud* (2010).

Recibido: 8 de agosto, 2025.

Aceptado: 12 de agosto, 2025.

IV. RECENSIÓN

Emmanuel Chaput

***Marxian Totality:
Inverting Hegel to Expound Worldly Matters.***
Kaveh Boveiri (Brill, Leiden, 2024. 204 páginas.)

Puede considerarse que *Marxian Totality* de Kaveh Boveiri expande y –en cierta medida– mejora la explicación de la noción de totalidad de Karel Kosík en la *Dialéctica de lo concreto* (1963). El primer capítulo retoma la clasificación que hace Kosík de las concepciones básicas de la totalidad, fundadas, o bien en 1) una «concepción atomista-racionalista, desde Descartes hasta Wittgenstein»; en 2) una «concepción *organicista y organicista-dinámica* [...] (Schelling, Spahn)»; o en 3) una «concepción *dialéctica* (Heráclito, Hegel, Marx)» (4; Kosík 1976: 24). El autor pasa a criticar, en el primer capítulo, tanto la concepción *atomista-racionalista* como la *organicista-dinámica* antes de pasar a la concepción dialéctica de la totalidad de Hegel en el capítulo dos. El autor sostiene, mediante un análisis de la noción de totalidad tal como aparece en la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, que «su explicación, desde el capítulo sobre el Ser hasta el capítulo sobre la Idea Absoluta, no supera la cerrazón de la totalidad de su sistema y no deja espacio para el sujeto humano o para la transformación futura y consciente de la realidad social» (2).

Sin embargo, la demostración no es del todo convincente. La elección de limitar la explicación de Hegel a la *Lógica* sólo para descartarla por insuficiente desde un punto de vista marxista es más bien desconcertante, ya que la *Lógica* no pertenece al ámbito de la *Realphilosophie*, al que obviamente pertenece el propio concepto

de totalidad de Marx. Además, las evidencias proporcionadas contra la apertura del sistema de Hegel –o contra la crítica de su cerrazón– son insuficientes. La cita (25) de la afirmación de Hegel según la cual la *Lógica* es «*la exposición de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*» (Hegel 2010: 29) bien podría interpretarse, contrariamente a lo que sostiene el autor, como una expresión de la apertura del sistema más que de su clausura, ya que para ir más allá del puro formalismo de la *Lógica*, de Dios *antes* de la creación, el sistema debe abrirse a la radical externalidad de la naturaleza y de la historia, de la *ex-istencia*. Una afirmación similar podría hacerse sobre el segundo ejemplo del autor, que se refiere a la crítica de Hegel al *Parménides* de Platón y al espacio que éste deja para la otredad. La crítica de Hegel no es que no deba existir otredad fuera de la totalidad del Concepto, sino más bien que el tratamiento de Platón es insuficientemente dialéctico en este caso. La falta de elementos contextuales y demostraciones conducen así al autor a juicios perentorios, aunque apresurados, sobre el sistema de Hegel y el concepto de totalidad. Esto no significa que el autor esté equivocado en su explicación de las diferencias que Marx introduce en la noción –o, para hablar como el autor, en la *metacategoría* (26-27, 166)– de totalidad en comparación con Hegel. Pero parece que esas diferencias podrían haberse destacado de una manera más calificada



para abordar la novedad del enfoque de Marx sobre la totalidad.

En el capítulo tres, Boveiri analiza la concepción que Lukács hace de la totalidad marxista antes de formular una serie de críticas. Si bien «es indudable que Georg Lukács fue el primer pensador marxista que subrayó no sólo la importancia de la totalidad concreta en contraposición a la totalidad abstracta y formal, sino también su importancia revolucionaria [...] la tarea de proporcionar una explicación extensa y profunda de esta concepción le correspondió al filósofo checo Karel Kosík» (41). Este tema es el objeto del capítulo cuatro, donde el autor ofrece una lectura atenta de la concepción de totalidad de Kosík: «Al igual que Marx, Kosík ve la contradicción como el concepto central de la dialéctica [...] Además, la totalidad y la contradicción se consideran concomitantes, por lo que priorizar una sobre la otra las priva de su carácter dialéctico» (41-42). Particularmente interesante es la discusión que el autor hace (50-52) de los términos *Gegenstand* (*předmět* en checo) —que traduce como ‘objeto’— y *Objekt*, que se relaciona con la distinción de Kosík entre praxis social y realidad estática o distinciones filosóficas ahistóricas en términos de sujeto y objeto.

No obstante, el autor considera que la explicación de Kosík sobre la totalidad es omisa en dos aspectos, y es en este aspecto donde afirma que aporta su propia contribución al «desarrollo de una concepción genuinamente marxiana de la totalidad» (75). La primera omisión es que Kosík no ofrece una explicación genealógica o histórica de la noción de totalidad tal como aparece en Marx. Boveiri compensa esta carencia en el capítulo cinco, el más largo del libro, en el que presenta una visión general de la noción en los primeros escritos de Marx y luego en los *Grundrisse* y *El Capital*. La segunda laguna es que, si bien Kosík hace la distinción entre el «método de investigación» o «modo de investigación» (*Forschungsweise*) y el método o «modo» de exposición (*Darstellungsweise*), no refiere adecuadamente a la propia explicación de Marx de esta distinción. Esto lo hace Boveiri en el último capítulo, que, como propone el autor, «es la contribución [del libro] a los estudios marxianos contemporáneos» (123).

Antes de examinar la naturaleza de esta contribución, conviene señalar que el enfoque de Boveiri sobre la totalidad es interesante como alternativa a las concepciones un tanto unilaterales de la crítica de Marx al capitalismo, que se centran o bien en la distribución únicamente o bien en la «sobredeterminación» de la producción únicamente (103), sin considerar precisamente la interrelación sistemática entre ambas. Y frente al rechazo de Althusser de la noción —considerada demasiado hegeliana— que rara vez se utiliza en los tres volúmenes de *El Capital*, el autor argumenta de manera bastante convincente que «esto no implica, sin embargo, que no se trate este tema. ¡Todo lo contrario! De la misma manera, la palabra ‘biología’ podría no aparecer en un libro sobre biología, pero ciertamente aparecería en un libro que explicara qué es la biología» (122-123). Los *Grundrisse*, que intentan captar su objeto, el capitalismo, como una totalidad, ciertamente hacen un mayor uso del término en sí. Pero *El Capital*, al intentar exponer esta totalidad, no necesita entablar largas discusiones sobre qué es la totalidad y cómo el capitalismo *es* una totalidad; simplemente la *expone* como tal.

En cuanto a lo que el autor considera su contribución más significativa a los estudios marxistas en el capítulo seis, lo que propone es concebir, frente a la idea de una ruptura entre los *Grundrisse* y *El Capital*, ambas obras como momentos de una teoría unificada y consistente de la totalidad capitalista, siempre que entendamos los *Grundrisse* como una instancia del método de investigación de Marx, y *El Capital* como la manifestación de su método de exposición. Aunque distintos entre sí, buscan captar el mismo objeto desde enfoques complementarios. Es así como, al regresar a Marx, Boveiri busca completar lo que consideró el enfoque más consistente de la totalidad en un enfoque marxista hasta el momento, a saber, el de Karel Kosík.

Sin embargo, esta proximidad con Kosík a veces presenta ciertos problemas de terminología. La clasificación de la totalidad que hace Kosík distingue entre las concepciones organicistas y las dialécticas al afirmar —en lugar de demostrar— que un enfoque organicista favorece el todo sobre las partes, mientras que

una totalidad dialéctica articula ambas sin dar precedencia ni al todo ni a las partes. El autor intenta sostener tal distinción presentando una interpretación bastante oblicua e infundada de Schelling. Peor aún, utiliza repetidamente una terminología organicista para caracterizar la esencia de una concepción específicamente dialéctica de la totalidad hasta un punto en que el término «orgánico» parece sinónimo de dialéctico a veces (6, 8, 22-23, 54, 69, 71-72, 101-04, 113, 128, 140), mientras que, en otras ocasiones, ambos términos se oponen como concepciones concurrentes de la totalidad (11-16, 100 n. 104).

Es como si, prisionero de la terminología de Kosík, el autor no pudiera simplemente afirmar que la concepción dialéctica de la totalidad es simplemente una forma más robusta de la totalidad orgánica, pero que, en contraparte, no pudiera prescindir de la imagería organicista para justificar su concepción dialéctica de la totalidad. Así pues, si bien la crítica del autor a la concepción *atomista-racionalista* parece mejor fundamentada e incluso va más allá que la de Kosík en su crítica a Wittgenstein (6), su crítica a Schelling y el dudoso intento de fusionar su pensamiento con el teórico fascista Othmar Spahn parecen injustificados. Se puede argumentar que el fundamento para una crítica legítima de la noción de totalidad de Schelling se encuentra en otra parte y que en este punto Kosík cae en las malas interpretaciones que eran comunes en su época, cuando Schelling era considerado simplemente o bien como un término intermedio que conducía al sistema de Hegel, o bien como la figura reaccionaria hacia la que se dirigía la crítica de los jóvenes hegelianos. Y, lamentablemente, el autor hace poco por corregir este error o por justificar la legitimidad de la posición de Kosík en ese punto.

En cualquier caso, *Marxian Totality* constituye una interesante contribución al tema de la totalidad marxiana y una valiosa discusión sobre el pensamiento de Kosík. Otro punto fuerte del libro es que aborda el debate no sólo con la literatura inglesa y alemana sobre el tema, sino también con la francesa, lo que proporciona una explicación completa del tema.

Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx & Philosophy Review of Books*. URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21881_marxian-totality-inverting-hegel-to-expound-worldly-matters-by-kaveh-boveiri-reviewed-by-emmanuel-chaput/

La traducción inicial fue hecha mediante la aplicación Google Translate, y luego revisada y corregida por George García Quesada.

Referencias

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *The Science of Logic*. (G. di Giovanni, trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kosík, Karel. 1976. *Dialectic of the Concrete*. (K. Kovanda & J. Schmidt, trans.). Dordrecht: D. Reidel.

Emmanuel Chaput (echaput3@jh.edu) es investigador postdoctoral en Filosofía en la Universidad Johns-Hopkins, Estados Unidos. Su trabajo versa sobre la teoría política de Hegel.

Recibido: 15 de julio, 2025.
Aprobado: 17 de julio, 2025.

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 17^a 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 (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 *itálica*; 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>

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 setiembre 2025.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXIV

Número 170 / Setiembre - Diciembre 2025

Motivo de portada: Diana Barquero Pérez. Aparición (registro de foto-performance en plantación de piña, fotografía impresa en papel fotográfico, 12mils - 230 g/m2, sin montura, 20 x 30 pulgadas, 2024.).....07-09

I. Artículos:

1. *Oriol Batalla*. "Inmersión: Una introducción a las humanidades azules"13-30
2. *Federico Frontán Núñez*. "Nihilismo y tragedia absoluta en la edad postsecular. Contribuciones desde la teología de la liberación"31-42
3. *Luis Pablo López-Ríos*. "Si Lacan, entonces Althusser: de la afinidad evidente a la homología teórica"43-55
4. *Jorge Eduardo Suárez Gómez*. "Historia, memoria y política mesiánica en Walter Benjamin: una experiencia particular del pasado"57-65
5. *Mauricio Vargas Abarca*. "Determinismo en la filosofía de David Hume: Una perspectiva desde el naturalismo"67-78
6. *David Esteban Zuluaga Mesa*. "Aproximación a los dispositivos semióticos. Una lectura desde semiótica de la Cultura de Lotman" 79-85

II. Reseña biográfica:

1. *Yuliana Hidalgo Aguilera*. "Catálogo bibliográfico: Constantino Láscaris-Comneno Micolaw (Zaragoza, 1923-San José, 1979)" 89-128

III. Crónica:

1. *Javier Sigüenza*. "Bolívar Echeverría. Filosofía y utopía (A quince años de su muerte)"131-139
2. *Bolívar Echeverría*. "Discurso en la Ceremonia de Reconocimiento al Mérito Universitario" .. 141-144

IV. Recensión:

1. *Emmanuel Chaput*. "Marxian Totality: Inverting Hegel to Expound Worldly Matters. Kaveh Boveiri (Brill, Leiden, 2024. 204 páginas.)"147-149

Requisitos para la presentación de manuscritos.....151-153