

ISSN (En línea): 0719-790X



Resonancias
Revista de Filosofía

N° 15 / Julio 2023



Resonancias

Revista de Filosofía

RESONANCIAS. REVISTA DE FILOSOFÍA N° 15 • AÑO 2023 • ISSN: 0719-790X

DIRECTOR: Felipe Álvarez Osorio, Universidad de Chile, Chile.

EDITOR EJECUTIVO: Javier Castillo Vallez, Universidad de Chile, Chile.

ASISTENTE EDITORIAL: Nicolás Rojas Cortés, Universidad de Chile, Chile.

SECRETARIO DE REDACCIÓN: Hugo Alarcón Acuña, Universidad de Chile, Chile.

EDICIÓN: Patricia Ayala

DISEÑO: Rosana Espino

Sumario

EDITORIAL

- Felipe Álvarez / Javier Castillo
Nicolás Rojas / Hugo Alarcón Editorial. Nuevo equipo editorial y las proyecciones de *Resonancias*.
Revista de Filosofía 7-11

ARTÍCULOS

- Luis Eduardo Hernández G. Pensar en obra, la escritura filosófica de Miguel Morey Farré 15-35
- Agustina Andrada. La muerte en la era biopolítica desde la perspectiva de Michel Foucault 37-47
- Eliab Reyes Urzúa Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano 49-66
- Paolo Gajardo Matar la muerte: reflexiones sobre el transhumanismo y la técnica en perspectiva heideggeriana 67-88
- Feyie Ferrán El rol pedagógico en el segundo sistema trascendental de J. G. Fichte en Jena 89-100
- Natalia Bravo Giménez Espontaneidad, diferencia y novedad: tres filósofos para pensar la noción de “acontecimiento” en Foucault 101-117

RESEÑAS

- Vicente Garrido Guerrero Guillaume Martin. *La sociedad del pelotón: Filosofía del individuo dentro del grupo*. Trad. Marcos Pereda Herrera. Bilbao. Libros de Ruta Ediciones, 2022. 121-124

Nicolás Flores Campos	Flavia Costa. <i>Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida.</i> Buenos Aires: Taurus, 2021.	125-128
Nicolás Alarcón	Cristián Saborido. <i>Filosofía de la Medicina.</i> Madrid, España: Tecnos, 2020.	129-133
Oscar Morales B.	Adam Przeworski. <i>Las crisis de la democracia ¿adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización?</i> Trad. Elena Odriozola. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2022.	135-138

Nuevo equipo editorial y las proyecciones de *Resonancias. Revista de Filosofía*

FELIPE ÁLVAREZ

Universidad de Chile, Santiago, Chile
f.alvarezosorio@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7153-2851>

JAVIER CASTILLO

Universidad de Chile, Santiago, Chile
javier.e.castillo.v@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4893-5425>

NICOLÁS ROJAS

Universidad de Chile, Santiago, Chile
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>

HUGO ALARCÓN

Universidad de Chile, Santiago, Chile
hugo.alarcon.a@ug.uchile.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1870-6477>

Resonancias. Revista de Filosofía ha logrado, en sus 8 años de trayectoria, grandes hitos: se han publicado 14 números con artículos de diversa índole en el ámbito de la filosofía como, a su vez, se ha podido indizar en DOAJ, REBID, LATINDEX (directorio), MIRABEL, EZB, MIAR y ERIH-Plus. Esto solo ha sido posible gracias al cariño y esfuerzo que han puesto ello los distintos miembros que fueron parte históricamente del equipo editorial de la revista, a los cuales agradecemos profundamente las labores realizadas hasta el número anterior.

Como se podrá entrever, el reconocimiento dado supone que un cambio de roles: en efecto, desde este número contamos con un nuevo equipo dispuesto a tomar las riendas de la revista en pos de alcanzar más y mejores estándares de indización y aumentar, con ello, el prestigio nacional e internacional de *Resonancias*. En ese sentido, nuestro esfuerzo se concentrará en cumplir con los criterios de indización requeridos por LATINDEX 2.0 (catalogo) y SciELO en el corto plazo

como, a su vez, en lograr cumplir con los criterios requeridos por SCOPUS y WOS en el largo plazo. Por lo tanto, esperamos contribuir a la difusión filosófica especializada llevando a nuestros lectores artículos y reseñas de calidad en el ámbito de la filosofía.

Lo anterior se suma a una serie de esfuerzos que hemos realizado este semestre como equipo: en primer lugar, hemos logrado una convocatoria exitosa de modo que nuestro número 15, como se comentará posteriormente, se ha visto enriquecido por artículos variados y reseñas de textos filosóficamente relevantes para la comunidad de habla hispana; en segundo lugar, hemos logrado que la revista se recopile en LatinREV, Philpapers y Google Académico, lo cual supone mayor difusión para nuestros autores y sus artículos; finalmente, nos hemos mantenido activos en RRSS difundiendo nuestra convocatoria y atendiendo las dudas que puedan tener los autores interesados en publicar en nuestra revista. Esto último será un trabajo permanente, buscando con ello atraer nuevos autores y/o lectores que quieran estar al tanto de las novedades de *Resonancias*.

Sumado a lo dicho, no debemos pasar por alto que la revista se encuentra al amparo del programa de Doctorado en Filosofía, mención Filosofía, de la Universidad de Chile, cuyo coordinador académico, Francisco Abalo, ha demostrado interés y aprecio por este proyecto. En diversas conversaciones, se ha buscado que *Resonancias* no sea una revista que solamente se dedique a publicar textos, sino que también sirva como apoyo para enriquecer la experiencia doctoral del alumnado de nuestro programa de estudios, por lo que estamos trabajando en la planificación de actividades de extensión relacionadas con nuestra labor editorial y que esperamos puedan servir tanto para los doctorandos de la Universidad de Chile como para el resto de la comunidad estudiantil. Entre ellas, estamos preparando unas jornadas de discusión acerca de investigaciones doctorales en filosofía, las cuales esperamos puedan ser llevadas a cabo el segundo semestre de este año.

Antes de proceder a describir brevemente en qué consisten los trabajos publicados en este número, no quisiéramos pasar por alto los agradecimientos correspondientes a nuestros autores, que han depositado su confianza en nosotros para evaluar sus trabajos; y a los nuevos miembros del consejo editorial, los cuales nos han provisto de revisores que, *ad honorem*, dedicaron su tiempo para revisar atentamente los trabajos recibidos. Como se sabrá, la comunidad académica se sostiene mayoritariamente sobre estos esfuerzos que se realizan desinteresadamente, por ello, lo mínimo que podemos hacer es destacar la dedicación de las personas involucradas en estos procesos. Sin ellos este número no sería posible.

Dicho lo anterior, comencemos a señalar en qué consisten los trabajos incluidos en este número: en primer lugar, el trabajo de Hernández se dedica a exponer el modo en que se ha configurado la escritura filosófica de Miguel Morey a través

de sus obras. De acuerdo con el autor, y siguiendo claves conceptuales de la filosofía de Walter Benjamin, Friedrich Nietzsche y María Zambrano, la escritura misma es un ejercicio formativo en el que se manifiesta la experiencia del pensar, el cual a la vez se aprecia en el transcurso de la obra filosófica del mismo Morey.

En segundo lugar, la investigación de Andrada está dedicada a la aclaración conceptual detrás de formulación biopolítica del “dejar morir” en la obra de Foucault. En este contexto, el artículo busca comprender la —aparente— contradicción que revista el ejercicio del poder que, al mismo tiempo que busca extender la vida, también tiene como objeto a la población. Por esto, el escrito se dedica a ilustrar la lógica del funcionamiento del dispositivo del “dejar morir” para “hacer vivir”, ofreciendo un análisis tanatológico del ejercicio del poder.

En tercer lugar, este número incluye el artículo interesante de Reyes, que examina la legitimidad de la afirmación de Schopenhauer según la cual su filosofía es heredera directa del idealismo trascendental de Kant. El enfoque del artículo se centra en la noción de “cosa en sí” en Schopenhauer y la compara con el uso de esta noción en Kant, utilizando evidencia textual y las interpretaciones más comunes entre los académicos, especialmente la de Henry Allison. A raíz de lo anterior, se argumenta que la interpretación de Schopenhauer no sólo es ilegítima, sino que también puede considerarse “pre-crítica” o “a-crítica”.

En cuarto lugar, el artículo de Gajardo pone en tensión el rol de la humana a la luz del avance del transhumanismo y la importancia que esta le da Heidegger respecto de nuestro modo de habitar el mundo en la era técnica. De acuerdo con el autor, el supuesto ideal de erradicar la muerte por medio del transhumanismo nos conduciría, siguiendo las claves conceptuales heideggerianas, más bien a una distopía en la que se perdería aquello que nos hace seres humanos (la condición de imperfectos, el vínculo entre la mortalidad y el sentido que da al disfrute de la propia existencia y lo absurda que sería nuestra vida sin ese horizonte de sentido que es la muerte). En este sentido, el transhumanismo suscitara una lejanía insalvable de los mortales con su propia esencia, pues erradicaría, de tener, éxito, aquello que nos hace ser nosotros mismo: ser mortales que piensan, de alguno u otro modo, su propia mortalidad. En nuestro quinto artículo, se examina el rol pedagógico de la “exhortación” en el segundo sistema trascendental de Fichte, específicamente en los §§ 1-4 de su obra *Grundlage des Naturrechts*. Se destaca que esta noción se utiliza en el contexto de una relación basada en el reconocimiento recíproco, y se enfatiza la importancia de la educación para lograr un verdadero entendimiento entre los seres racionales y la constitución de individuos como miembros de una comunidad de seres libres.

Finalmente, Bravo cierra nuestra sección de artículos con un manuscrito que versa sobre el concepto de “acontecimiento” en el pensamiento de Michel Foucault, iluminando sus sentidos desde tres influencias claves para este autor:

Nietzsche, Heidegger y Kant. Un argumento nuclear del esfuerzo de este artículo es evidenciar que sin la noción de acontecimiento no es posible comprender los proyectos filosóficos del pensador Frances. En este sentido, para acercarse al proyecto de una ontología del presente, es necesario también el acercamiento a las diferencias influencias metodológicas del autor.

Además de los artículos mencionados, nos alegra incluir en este número variadas reseñas sobre obras que merecen un espacio de discusión en nuestro contexto. En este sentido, nuestra sección de reseñas abre con un manuscrito de Vicente Garrido Guerrero sobre el texto *La sociedad del pelotón: Filosofía del individuo dentro del grupo* (2022) del ciclista profesional francés y máster en filosofía Guillaume Martin. Siguiendo a Garrido, la obra de Martin es una manera de visualizar el deporte como un medio para ilustrar las problemáticas en las que está inserta la sociedad contemporánea, las ideologías que cimentan nuestras relaciones sociales, como también el egoísmo en tanto que factor descriptivo del animal humano que vive de forma gregaria. Como equipo editorial nos alegra el incluir reflexiones de un orden que no sea exclusivamente académico o historicista, de manera que esta reseña refleja nuestra apertura a la reflexión actualizada.

La siguiente reseña, dedicada al libro *Tecnoceno* de Flavia Costa (2021), explora e impacto de la tecnificación en nuestro habitar contemporáneo. Según Nicolás Flores Campos, la obra de Costa ofrece una visión crítica y reflexiva sobre los desafíos de la era digital, desafíos de alta complejidad que aceleraron su estructuración debido a la pandemia de Covid-19, planteando así la necesidad de imaginar alternativas para enfrentar y resistir a los nuevos escenarios de vigilancia tecnológica.

Luego nos encontramos con un manuscrito de Nicolás Alarcón Zambrano sobre el libro *Filosofía de la medicina* (2021) de Cristian Saborido, el cual se desempeña como profesor titular del departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia de la UNED. Como señala Alarcón, el texto de Saborido explora las diversas formas en que ha sido entendida la distinción entre salud y enfermedad en la filosofía de la medicina apelando, principalmente, al modo de entender esos conceptos por el constructivismo y el naturalismo bioestadístico. Como se cuenta en la reseña, Saborido defenderá el pluralismo integrador como una forma de conciliar el debate entre las propuestas mencionadas anteriormente con el fin de entender la salud y la enfermedad a partir de los supuestos de la medicina basada en la evidencia como, a su vez, considerando de manera holística el contexto socioeconómico en el que se desenvuelven los pacientes, evitando con ello el reduccionismo causal y otorgando tratamientos más completos a estos últimos.

Finalmente, tenemos el manuscrito de Óscar Morales acerca del libro *Las crisis de la democracia ¿Adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la*

polarización? del profesor de ciencia política Adam Przeworski. Según Morales, una de las virtudes de este texto consiste en la visión panorámica que ofrece acerca del fenómeno de la crisis de la democracia tomando en consideración la amplitud del espectro político que no queda restringido al contexto estadounidense. De este modo, el libro de Przeworski constituye una valiosa fuente de estudio para quien pretenda abordar cómo conceptos como ‘democracia’ y ‘crisis’ suponen tener en miras la fragilidad y la inestabilidad profundas de todo sistema democrático.

Habiendo señalado lo anterior, quisiéramos manifestar nuevamente nuestro aprecio por los autores que confiaron en nosotros para su publicación y por conjunto de profesionales que ha trabajado en este proyecto. Esperamos, a su vez, que este número sea del agrado de nuestros lectores y que motive a futuros autores a enviar sus contribuciones a nuestra revista.

The logo consists of a square frame containing the letters 'V' and 'A'. The 'V' is black and the 'A' is red, both rendered in a bold, sans-serif font.

ARTÍCULOS

Pensar en obra, la escritura filosófica de Miguel Morey Farré

Thinking in work, the philosophical writing of Miguel Morey Farré

LUIS EDUARDO HERNÁNDEZ GUTIÉRREZ

Universidad de Barcelona, Barcelona, España

lehg1971@gmail.com

Fecha de recepción: 21/03/2023

Fecha de aceptación: 13/06/2023

Resumen

El objetivo de este ensayo es exponer la experiencia del pensar en obra, propia de una escritura filosófica que asume la singularidad de la configuración literaria en su más originario significado, como palabra memorable que testifica dicha experiencia, asumiéndola como problema del conocimiento. Intentaremos exponer este gesto que unifica diversas construcciones filosóficas que se han caracterizado por ofrecer un tramo de pensamiento en medio de la acción escritural, como punto de vista posible, como vía de acceso al recorrido de un problema. Asumiendo que los límites entre filosofía y literatura se difuminan en una prosa que se deja guiar por la experiencia formativa —*Bildung*— nos inmiscuimos en la actualización de Miguel Morey desde el uso singular de la caja de herramientas de Nietzsche, junto a la compañía poética y filosófica de María Zambrano y Walter Benjamin.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Hernández Gutiérrez, L. (2023). Pensar en obra, la escritura filosófica de Miguel Morey Farré. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 15-35. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70101

En MLA: Hernández Gutiérrez, L. "Pensar en obra, la escritura filosófica de Miguel Morey Farré". *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 15-35, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70101

Palabras clave: experiencia del pensar, imagen, escritura, legibilidad, configuración

Keywords: Thinking experience, image, writing, readability, configuration

Abstract

The objective of this essay is to expose the experience of thinking in work, typical of a philosophical writing that assumes the singularity of the literary configuration in its most original meaning, as a memorable word that testifies to this experience, assuming it as a problem of knowledge. We will try to expose this gesture that unifies various philosophical constructions that have been characterized by offering a section of thought in the midst of scriptural action, as a possible point of view, as a way of accessing the path of a problem. Assuming that the boundaries between philosophy and literature are blurred in a prose that is guided by the formative experience —*Bildung*—, we meddled in Miguel Morey's update from the singular use of the toolbox of Nietzsche, together with the poetic and philosophical company of María Zambrano and Walter Benjamin.

A modo de introducción

El presente artículo responde a problemas que no han sido tratados en investigaciones anteriores, y que desde entonces se nos aparecen imprescindibles, sobre todo en la legibilidad de una vertiente interpretativa singular que vuelve sobre el curso originario de la filosofía. Como revisión de algunas formas escriturales de Miguel Morey Farré nos apoyamos en los últimos libros de ensayos. Utilizamos *Pequeñas doctrinas de la soledad* (2015) como guía de callejeo para un paseante que quiere recorrer este espacio figurativo, y que ve en este mapa de casi cinco décadas una práctica filosófica que puede ser imitada y expuesta a la vez. Nos acercaremos también a sus *Vidas de Nietzsche* (2018), agudizando la vista en la estrategia del mirar en diagonal del catalán para asumir como fundamento sus coordenadas de interpretación del aforismo 341 de *La ciencia jovial*, rescatando también la traducción de José Jara (1999). Se asume el contenido y la forma del mismo como clave de lectura para volver sobre el ejercicio escritural, filosófico y literario, propuesto para poder determinar la formulación de una experiencia del pensar que quiere exponer y configurar el presente, asumiendo el carácter representacional de nuestro conocer, en nombre del viejo accionar de Diógenes visto por Foucault (2014) y desplegado por Morey. Todo esto para hacer legible un instante de apertura cognoscitivo —*Despertar*— que podría configurar una política de la experiencia que permitiese acceder a un pensar otro. Para esto tendremos en el horizonte algunas figuras del esquema epistemocrítico de Walter Benjamin, especialmente la dialéctica del *Ursprung*, aplicada tanto a una idea determinada como a una forma u obra histórica. Nos fijamos también en sus últimas revisiones sobre la experiencia del pensar de María Zambrano, en el despliegue de una escritura filosófica como expresión de un pensar poético. Volvemos, una y otra vez, sobre el ejercicio escritural de esta prosa que traza un recorrido singular que quiere evitar el metalenguaje y que va desde el relato al discurso

filosófico, sobre todo en la tetralogía de *Camino de Santiago*, *El Orden de los acontecimientos*. *Sobre el saber narrativo* (1988), *Deseo de ser piel roja* (1999) y *Hotel Finisterre* (2011). Atendiendo al conocimiento experimental del sujeto mismo que conoce, propio de la literatura, se asumen la experiencia poética y profética de Nietzsche, más el ejercicio benjaminiano por superarlas en una escritura medial y pura, cercana a la actualización de una doctrina que pone en tensión algunas categorías para la figuración dialéctica de un tiempo histórico olvidado.

Experiencia y prosa del pensar

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indecible pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez— ¡y tú con él, polvillo de polvo!”.

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en el que le responderías: “¡Eres un dios y nunca escuché nada más divino!”? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?”, ¡recaería sobre tu acción como el mayor centro de gravedad! O ¿cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello? (Nietzsche 1999 200).

Una de las características que unifican la diversidad temática de los ensayos e investigaciones de Miguel Morey es la cursividad del discurso, ese hilo que trama variantes discursivas en una misma práctica filosófica, a saber, el pensar en obra, que se juega fundamentalmente *en* la escritura y que permite la participación libre de la figuración literaria, a partir de imágenes que pretenden hacer legible nuestro presente, asumiéndolo como el pasar de las cosas que (nos) pasan (2015 439). A partir de aquí, el desafío no solo es contemplar el ejercicio de esta prosa del pensar, sino también interpretar los gestos filosóficos de una forma de escritura figurativa que se juega en los límites de lo impensado. De ahí que las escrituras filosóficas de Friedrich Nietzsche, María Zambrano y Walter Benjamin, también poéticas y literarias, se desplieguen en el esfuerzo de hacer legible una experiencia singular de pensar y de conocer, que va de reglón a reglón, y que se configura también desde el esquema moderno de lectura, donde soledad y silencio superan el ruido industrial. Esta práctica cita la fuerza del despliegue

imaginal del monje, copiando y traduciendo los códices, pero también figura al mago leyendo constelaciones de huesos antes de la escritura. No será solo Nietzsche quien reivindique la soledad del pensador, criticando a la vez la censura de su poder formativo en la educación de las nuevas generaciones (2018 17). De forma semejante, María Zambrano la postula como salvaguarda de la escritura, de la musicalidad de su pensamiento; salvación en la sed figurativa de la escritura, como soledad sedienta (2015 316). Asume a los seres humanos como los únicos que se acompañan en la soledad de la escritura, cuyo esfuerzo puede ser recompensado en la revelación de una verdad existencial, cuya posibilidad de desvelación quedará en manos de la legibilidad de las generaciones venideras. De igual forma, Benjamin nos avisa de algunas obras como configuradas con materiales fotosensibles que solo serían reveladas por técnicas de un futuro próximo; aunque este investigador le vuelve la espalda al futuro y como oráculo del pretérito se zambulle en esa materia maltrecha, para escarbar en la memoria desechada de los desvalidos. Así, la singular legibilidad de su *Jetztzeit* que expondría ese otro despertar, dependerá de una genuina experiencia de rememoración, por cierto, involuntaria y colectiva, en medio de categorías políticas e historiografías que estarán regadas por otras mesiánicas y filosóficas, enfundadas en un método dialéctico *sui generis* que interrumpía la continuidad historicista. En cambio, el despertar de Nietzsche en Surlei se figura como inmanencia absoluta, pues se vuelve pensable y se hace vivible a la vez (2018 280). Para Giorgio Colli, este instante, absolutamente dionisiaco, es superior a la misma interpretación de su *Geburt*, cuyo mayor error fue asumir un carácter colectivo y antiindividualista; lo que será superado en su madurez, sobre todo en el primer libro del *Zaratus-tra* (2020 57,61). En el aforismo 341 de *La ciencia jovial* se despliega la figura del *Eterno Retorno* de la vida, en cuanto experiencia de un instante singular de iluminación profana, donde el cuerpo y todo lo que representa, las vísceras diría Zambrano, recupera su centro de gravedad [*Schweregewicht*], para actualizarse en un pensamiento en obra, propio de una escritura figurativa, cuya forma expresiva configuraría una prosa de carácter genuino. Estas imágenes escenifican la vivencia ascética de Nietzsche acontecida en el lago Silvaplana, Sils-Maria. Exponen la relación esencial e inmediata de un pensar profundo y un sentimiento elevado, justo en el instante de su percepción, donde el presente como instante se figura en cuanto experiencia de un brusco despertar (2018 263). Aquí, pensamiento y vida se confunden en un instante de éxtasis que debe ser configurado para una legibilidad futura, suponiendo la instancia afirmativa del interlocutor y la asimilación de todos sus errores y saberes. Para José Jara este aforismo es el primer desarrollo explícito y publicado de su doctrina del eterno retorno (1999 288). Para Morey este instante de apertura reúne el haz y el envés del animal de conocimiento, el que es figurado por Klossowski como salto de intensidad que se presenta como un brusco despertar (2015 167).

Y si Walter Benjamin se toma al pie de la letra, como dice Morey, el desafío de Dionisos, el dios filósofo, de adentrarse en los espacios de la poesía y de la religión (2021 208). Sabemos que quiso acuñar una doctrina [*Lehre*] elemental que terminará tornándose materialista e histórica (2007c 478). También en su obra hay un despertar de la fantasmagoría moderna y decimonónica; estará en la experiencia de la *Eingedenken*, remembranza o pensar remembrante, que también brinca [*Sprung*] en un instante determinado, después de la muerte y el olvido; será el giro dialéctico y copernicano de su materialismo histórico doctrinario (2007c 394, 478).¹ En cambio, en Nietzsche da pie a una actualización singular de la experiencia del pensar helénico, esa preocupación de sí que junto a la doctrina jovial y dionisiaca de la vida postula el gobierno de un pensar superior, más allá de toda moralidad cristiana y de toda valoración trascendente del actuar humano. Miguel Morey presenta este aforismo como formulación filosófica perfecta, asumiendo la escenificación de su carácter formativo; no es casual que nos fijemos en su montaje (2018 261), pues al igual que Foucault con las *Meninas* de Velázquez, asume la evidencia de esta obra que presenta una típica representación clásica. Se expone la apercepción de la estructura que la sujeta para que aparezca la representación misma (2002 25). En este caso, el gesto no solo recae en la relevancia de su contenido doctrinario, sino también en la formulación de la filosofía del estilo de Nietzsche, cuya fuerza formativa se juega única y exclusivamente en el instante de su legibilidad. Lo cual no deja de ser singular, pues su potencia recae en el instante donde la experiencia de pensar y sentir del interlocutor debe asumir como suya la verdad de la exposición del fragmento. La fuerza figurativa de esta pieza se juega en la acción que abre la pregunta, este cuestionamiento gatilla un instante de decisión, de apertura a la experiencia del *Eterno Retorno*, la experiencia de pensar en el instante de la pura afirmación de la vida, la experiencia de la decisión y sus consecuencias eternas. Así, solo en la experiencia de pensar sobre la toma de conciencia, en la misma elección, hace que vida y pensamiento se confundan. Resalta aquí la labor práctica de este saber filosófico que, al parecer, en la caricatura escolar le separa de la mayéutica socrática. Formalmente, en este aforismo no se afirma ni se niega nada, solo se cuenta algo; principalmente se fundamenta en tres principios formales que no agencian ni sujetan directamente. Se caracteriza por la inexistencia de cierre discursivo, por la suspensión del poder del juicio y por una afirmación no positiva. Resalta también la figuración narrativa a partir del uso del condicional. La expresión *¿y... si?* no solo abre una discursividad imaginal que permite explayarse en constantes disyunciones, sino también apunta a una diversidad perceptiva que cita un perspectivismo que quiere eliminar absolutamente la mirada cenital

¹ Para esta categoría nos quedamos con la traducción de Oyarzún, en la nota 40 para su versión de *Sobre el concepto de historia* en *La dialéctica en suspenso* (1995 66). En *Una vida crítica* de Eiland y Jennins se sostiene que está en juego una memoria ontológica similar a la idea bergsoniana de una memoria como sobrevivencia de imágenes pasadas. La memoria como elemento y no simplemente como facultad (2020 508).

para abocarse a un barrido transvalorador de todo valor. Se está operando directamente sobre el sentir de nuestra experiencia, fuera de toda verdad discursiva que pudiera ser expuesta positivamente. “Y luego, mediante el señuelo del estilo se nos exige cumplimentar un *¿entonces?* que, siendo este una verdad, no puede ser sino la del lector, la de cada cual: la de *uno mismo*” (2015 166). “Una verdad que debe poner al descubierto el modo como, instante a instante y ante el pasar de lo que (nos) pasa, nos inventamos ese *uno mismo*, y contando con qué” (2018 264). En cambio, para Benjamin el eterno retorno de Nietzsche participa de una *Urgeschichte* del siglo XIX, como fantasmagoría de la felicidad y no de la modernidad. Estas antinomias las considera complementarias e imborrables, frente a las cuales habrá que anteponer un concepto dialéctico del tiempo histórico (2013 218, 222).

El esfuerzo por distanciarse de la simplicidad informativa, periodística y escolar sobre la filosofía, también recae en el mero trasvasije de metalenguajes de los especialistas. Entonces, ¿cómo hacer legible estas prosas del pensar sin caer en estos trampantojos discursivos? En este contexto, el carácter formativo de una obra no solo está en su misma fuerza cognoscitiva sino en el ejercicio mismo de su expresión escritural, en medio de conceptos e imágenes filosóficas, pero también poéticas y literarias, pues se asume una visión singular que quiere configurar un mundo otro a partir de unas pocas ideas. En su *Decálogo provisional*, Morey nos propone un juego, un experimento del pensar que imagina el arco filosófico entre Kant y Nietzsche. Figura un pequeño esquema o tablero de diez tiradas que nos muestran cómo se configuran esas pocas islas de verdad, como visiones de mundo y constelaciones que permiten guiarnos en el vasto mar del conocimiento. Esas ideas que se (nos) aparecen, configuran sentidos y estructuran problemas; también acontecen como preguntas filosóficas que exponen formas de medir y entender eso otro que se nos aparece como mundo circundante. No sabemos si se inventan o se descubren, nos dice; el caso es que entre el salto que conduce de la ocurrencia a la enunciación de una idea se gesta un mundo, una isla posible, nueva tierra de la verdad para estos naufragos exhaustos (2015 407-412). Este salto del pensar concuerda con el brinco benjaminiano de una original forma de hacer legible una idea o forma histórica —*Ursprung*—. Desde una figuración escritural se interrumpe el mito de la continuidad historicista para detenerse por un instante en la tensión de los extremos históricos. Desde aquí, estas experiencias de pensamiento vuelven una vez más sobre la diversidad expresiva de la escritura y de la experiencia de conocer que se juega definitivamente *en* el lenguaje. Benjamin lo sostenía ya en 1919:

La conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriórico y seguro, la conciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a las matemáticas, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, no en números ni en fórmulas” (2007b 172).

De igual forma, en las primeras líneas de su prólogo epistemocrítico [*Erkenntniskritische*] de su *Trauerspiel*, conducente a lo que sería su singular teoría cognoscitiva [*Erkenntnistheoretisches*], se reafirma de entrada la fuerza figurativa de una escritura filosófica cuya quintaesencia es exposición [*Darstellung*] de ideas [*Idee*]. Su método, el rodeo, típico del ensayo que experimenta (2007a 224/1978 9). El ejercicio de contemplar los detalles del objeto de investigación desde diversas perspectivas se conecta con la acción escritural y prosaica de volver sobre el problema según sus diversos sentidos. Se pone en valor el fragmento de pensamiento [*Denkbruchstücken*] y el trabajo microscópico frente a la concepción fundamental, pues el contenido de verdad solo se podrá captar con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo. Con el tiempo, Benjamin experimentará con diversas formas aforísticas hasta llegar a la imagen dialéctica [*dialektisches Bild*], entre ellas las nombradas por Adorno como *Denkbilder* —imágenes pensantes—, cuyo concepto podría ser un hápax en su obra.² De tal forma, la figura de mosaico y la forma expositiva del tratado no solo están en correspondencia con esta prosa del pensar, sino que se presentan como matriz figurativa a seguir en la estructura de su investigación sobre el *Trauerspiel*. Es en este contexto que la escritura filosófica, en cuanto forma acabada, será presentada como doctrina, lo cual no dependerá del mero pensar sino de una codificación histórica genuina, cuyo despliegue será considerado como ciencia del *Ursprung* (*Ibid.* 223, 244). El tratamiento ontológico de esta categoría histórica asume una dialéctica singular que tiene muy poco que ver con el concepto de origen, más bien se despliega como un proceso que se fija en lo que va surgiendo al pasar y al devenir. La traducimos como brinco originario y genuino de un pensar que se expone y expresa en la figuración de una determinada idea. Se presenta como conexión virtual e histórica —semejante, pero no idéntica a la anamnesis platónica— entre esas ideas y su despliegue *Ur-fenomenico* (*Id.* 243). Por ejemplo, en el *Fragmento teológico-político* la idea de felicidad se configura en una tensión dialéctica entre lo eterno, lo caduco y lo inmortal. Permite la relación con lo teológico, siendo uno de los elementos doctrinarios esenciales de la filosofía de la historia benjaminiana, a la vez que inaugura una concepción mística de ella, la cual se resuelve en una imagen escritural: la doble intensidad profana como fuerza contraria permitiría el cumplimiento del reino mesiánico. En la felicidad todo lo mundano se dirige a su ocaso y solo en ella lo puede encontrar; lo efímero en ella repite el eterno movimiento de su decaer. Benjamin se fijará en la eterna caducidad de la naturaleza, a nivel espacial y temporal. Este eterno hundimiento de lo caduco es asimilado como ritmo de la naturaleza mesiánica (1995

² Theodor Adorno entiende el concepto de *Denkbild* como fundamental y lo generaliza para todos los fragmentos de *Calle de dirección única* y para aquellos apuntes que dejó en esta iniciativa. Sin embargo, solo es usado una vez por Benjamin, en el fragmento que lleva su nombre: *Denkbilder* (2010 379/1991 428). Confróntese: *Obra completa 11. Notas sobre literatura*. Adorno (2013 661). También en: *Una vida crítica*, en el capítulo V: *académico nómada* se hace referencia al origen del concepto; recoge un uso anterior por parte del poeta Stefan George (2020 247).

182). Este ritmo será el ‘punto’ de conexión con la figura de la inmortalidad teológica (Jarque 1990 56). Ya en *Programa para una filosofía verdadera* se propone la creación imprescindible de un concepto primordial de conocimiento [*Stammbe-griff der Erkenntnis*] en cuanto doctrina [*Lehre*] como solución de acceso a la totalidad concreta de la experiencia (2007b 175). Apoyándonos en Foucault creemos que esta idea de doctrina corresponde a la visión antigua de ella; la define como reactualización de un núcleo de pensamiento olvidado y desconocido, con el objetivo de hacer de él un punto de partida y principio de autoridad de un pensamiento que se da en una relación, a la vez variable y compleja de identidad y alteridad con el pensamiento inicial (2014 197). Para Benjamin el concepto principal de su materialismo histórico es actualización (2007c 463), de la misma forma que su concepto de despertar, el cual acciona la experiencia de remembranza involuntaria, pura actualización imaginal: *Jetztsein*, el ser-ahora como concreción superior del pasado olvidado. El modo en que, como actualidad superior, se expresa, es lo que produce la imagen por la que y en la que se lo entiende. La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica de hacerlos presentes sería la prueba de la verdad y de toda acción contemporánea. En este contexto, el acercarse a lo que ha sido debía hacerse de modo político, usando las mismas categorías (*Ibid.* 397).

A partir de aquí, la referencia al carácter medial de la dialéctica se pronostica como una relación otra, fuera de la sintética, donde todo se juega en la tensión y pliegue de los extremos. Tempranamente se aparece en su metafísica del lenguaje, sobre todo en la posibilidad del darse dos conceptos opuestos en un tercero (2007b 170). En carta al editor de *Juden*, se despliega en germen la parada dialéctica; se presenta en la configuración de una escritura eficaz, superior a la poética y profética —Nietzsche—, cuya forma será mágica [*magisch*] por su carácter de in-media-tez: “un-mittel-bar”. Se asume que todo efecto saludable y no devastador de la escritura radica en su misterio [*Geheimnis*] (*Briefe* I 125-128). Muestra la importancia del pliegue del carácter medial de la escritura, asumiendo la inmediatez de su comunicabilidad, pero negando su carácter de “mero” medio [*bloss*], más bien lo considera un medio puro [*reine*] y no un fin en sí mismo. Este escurridizo espacio será el ámbito mismo del pensar que se despliega en la figuración benjaminiana, en la medialidad inmediata de la expresión de los extremos, entre lo decible y lo indecible, entre lo silenciado y lo inefable, como propio de la experiencia en el lenguaje. Se experimenta una mediatez sin fin como experiencia del darse y el pasar en la escritura, más allá de la mera comunicabilidad e instrumentalidad. Esta intervención figurativa del concepto de in-media-tez expondría la fuerza de la tensión imaginal, en cuanto legibilidad de los límites de una escritura filosófica que ficciona, interviene y subvierte dichos extremos para presentar una o más imágenes que contendrían la tensión absoluta de los sentidos, como una suerte de umbral que aparece en los extremos que casi exceden sus límites. Se introduce una relación figurativa en la dialéctica de los extremos

que asumen el vuelco de los límites en la misma experimentación y juego de sus expresiones, cuya ambigüedad no genera contradicción, pero sí oposición. Expone una tensión no dicotómica que se experimenta en la liminarización de los extremos; entre la negación y la posibilidad se apuesta por una medialidad inmediata que tensará también las formas de *Medium* y *Mittel* (García 2015). Para el berlinés, la configuración imaginal de la escritura se debe aplicar a la codificación histórica de una filosofía que quiere ser doctrina, pues pretendía hacer justicia a lo conocido y, por consiguiente, destruir la representación temporal de la historia universal por ser vacía, homogénea y continua (2007c 462). Para esto se propone construir constelaciones a partir de determinadas obras y formas históricas —filosóficas, artísticas y técnicas—, fijándose mayormente en las interrupciones y cesuras del pensar, siguiendo la recomendación de Engels de salir fuera del pensar burgués (478). Sus figuraciones en bucle y brincos [*Sprung*] dialécticos pretenden configurar los retrocesos y reversos históricos en el contexto de un conocimiento póstumo, impreso y acopiado en los fondos de bibliotecas. Por ello se construye la histórica de los desvalidos, sus caídas y pogromos, su eterno sufrimiento, en contraposición al historicismo —*Historismus*— del vencedor. Por esta razón recurre a la representación judía y mesiánica de la histórica, pues así configura una relación dialéctica otra entre pretérito y presente, entre lo que ha sido [*Gewesene*] olvidado y el tiempo ahora [*Jetztzeit*] que lo hace legible (1996 104). Este instante se configura como despertar de una generación, como actualización superior de un pasado olvidado, como ser-ahora [*Jetztsein*], como ahora de cognoscibilidad (2007c 397/1996 GS. V-I 495). De tal forma, la imagen que brinca en esta parada dialéctica se configura como fenómeno originario [*Urpheänomen*] de esta teoría de conocimiento, materialista e histórica (476). A partir de la acción política de la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta, en este instante, brinca una imagen de legibilidad. Así acontece la remembranza de la tradición de los desvalidos, el sujeto histórico benjaminiano. De esta forma se hace justicia a lo conocido, en el mismo instante de actualización superior, como instante del despertar generacional (1995 93). Entonces, este esquema teórico y doctrinario se fundamenta en la identidad de la conexión entre categorías profanas y teológicas. La relación entre historiografía y política será idéntica a la que se da entre remembranza [*Eingedenken*] y redención [*Erlösung*]. Así se configura un concepto de presente como tiempo-ahora [*Jetztzeit*], reúne el vuelco dialéctico del pretérito en un instante determinado (1991 GS I-3 1248).³

³ La traducción es nuestra; este párrafo aparece en el fragmento final de Ms 442 dentro de los materiales o paralipómenas que configuran *Sobre el concepto de historia*. Existe una versión muy acertada de Luis García en su artículo “Una política de las imágenes” donde cita la versión de Mate de 2009 de los mismos materiales. (García 2015, pp. 130-131). Dag T. Andersson comparte una versión semejante: “El rol destructivo-salvador que representan tanto la historiografía como la política es fundado a través del concepto de presente como ‘tiempo-ahora’ y debe verse en la relación teológica de rememoración y redención. (*Conceptos de Walter Benjamin*, Opitz y Wizisla, 2014, pp. 410-411).

Experimento filosófico. Del relato al discurso

El riesgo de un recuerdo que olvida no es relevante para los efectos de este ensayo, pues se solventa en la eterna caducidad de la materia y de la memoria histórica, al ser esta última considerada no un instrumento sino medio de conocimiento que se da *en* el lenguaje, en cuanto expresión que deja huella en sus formas y obras históricas (Benjamin 2010 350). En este contexto, la escritura de Miguel Morey pone en práctica la experimentación de un pensar en obra, a la vez que presenta las configuraciones prosaicas de estos filósofos, especialmente la correspondencia en un mismo gesto singular y genuino, a saber, la presentación de una experiencia de ascesis filosófica, donde los ejercicios de uno sobre sí mismo se configuran en una legibilidad que se fijará en la forma de conocer de una experiencia de pensar que se figura *en* la escritura. Si todos estos ejercen una escritura profética, pues su gesto de legibilidad apunta a las generaciones venideras es importante mostrar los instantes de un despertar cognoscitivo que también podría configurar una memoria —ontológica— singular, capaz de jugarse en un mismo instante mayor. Tenemos en cuenta que la experiencia del despertar benjaminiano es absolutamente política y no se juega solo en la soledad lectora del individuo moderno sino en la acción de los oprimidos, su chance revolucionaria. La que estaría en correspondencia con la cita de Trotski sobre la innervación del cuerpo social en su fuerza para configurar un espacio imaginal revolucionario [*Bildraum*] que permitiese la superación de la realidad, como en la publicación del *Manifiesto comunista* (2007b 316). Será el investigador, materialista histórico, quien configure esta constelación del despertar de la fantasmagoría decimonónica. Desde aquí, nuestra atención recae en la forma de exposición de sus configuraciones escriturales, asumiendo que la expresión de su obra se mueve entre ideas, conceptos e imágenes, y que responde también a la figuración propia de la literatura. Para Morey esta palabra memorable se caracteriza por ser testificación de instantes sublimes que el autor capta y expone a partir de imágenes de fascinación, engastándolas en una escritura ‘noble’ (1999 12). Se detiene en la fuerza expresiva de estas escrituras filosóficas que hacen uso no solo de tropos literarios, sino también de imágenes consteladas por recuerdos, sueños y vivencias, sintetizando diversas formas hasta acceder a una experiencia singular, donde pensar y sentir se identificarían. Asume como suya esta forma de figurar del pensamiento, pues transgreden los límites de la tradición al compartir un esfuerzo intelectual y metafísico de acceder al *afuera* (2015 167). Al citar al Nietzsche de Colli, muestra que, en general, la poesía y la filosofía consisten en evocar y vincular, en cierto modo y en cierta forma, imágenes, sentimientos y conceptos. Sin embargo, cuando lo que se manifiesta no es una expresión sino una inmediatez vital, fuera de representación y conciencia, entonces intervienen formas expresivas análogas a las presentadas en *Así habló Zaratustra* (2018 309). El prólogo de esta obra es un magnífico ejemplo de prosa de pensamiento,

pues se construye mediante escenas y figuras, sobre un soporte narrativo; su finalidad será comunicar una visión o contemplación [*epopteia*], la que estaría en correspondencia con las tragedias arcaicas (284). Giorgio Colli también afirma que lo dionisiaco se juega en el impulso de superar todo lo que es humano, como interioridad del gran individuo. Es interioridad pura, sentimiento y voluntad desnudos de imágenes: es estar en el convencimiento de que en la propia alma está el secreto del mundo (2020 108). Vuelve su mirada a los orígenes de la sabiduría arcaica para exponer su unidad tensiva en lo apolíneo y en lo dionisiaco, más allá de la interpretación primera de Nietzsche (2022 15-41). En un contexto semejante, se nos aparece María Zambrano, sobre todo en su etapa más iluminada, desde *Claros del bosque* en adelante, cuando se despliega definitivamente la forma guía y método hacia la unificación de ser, pensar y sentir. Desde la autofagia del yo —exilio logrado— se promueve un no lugar que permite instantes de iluminación medial más allá de las máscaras históricas y religiosas (2018 OC IV 56). Entre *Los sueños y el tiempo* y *El sueño creador*, la malagueña se introduce en esa multiplicidad temporal que venía sintiendo y figurando muchas décadas atrás. Entre la vida y la muerte se nos presenta la diversidad formal del sueño con sus respectivos despertares, incluyéndose a la vigilia en su configuración mística e histórica, sobre todo cuando los ‘delirios’ penetran en los infiernos de la memoria. En esta fenomenología de la realidad, sueño y vigilia comparecen en una actualización de la sabiduría órfica, cuya expresión poética ensancharía a la razón discursiva, desde la figuración atemporal en la *psique* hasta su inmersión en el despertar de la ‘persona humana’, sobre todo en el sueño creador, donde se comparte la posibilidad de la utopía colectiva. De tal forma, su propuesta final pasa por un despertar singular como nacimiento de una vida nueva, la que unifica el descender en la escala de sueños y delirios con la respectiva ascensión de la persona, en su trascendencia hacia una iluminación como la del alba (OC III 2022). Para Morey, María Zambrano nos presenta una prosa de pensamiento que muestra en curso las condiciones de su génesis, como formando parte de su proceso mismo, acompañándolo con esa música, invitándonos a participar en su juego, proponiéndonos sartas de protocolos de experiencia para el pensamiento. Es en este espacio imaginal donde se reconoce el mismo gesto escritural en Benjamin, pues ambos construyen edificios donde lo que se ve desde sus ventanas no se ha visto en ningún lugar (2021 35). Si sus figuraciones son absolutamente genuinas y singulares, y sus prosas del pensar se caracterizan por amalgamarse en estas experiencias de ascesis, de ejercicio de uno sobre sí mismo. ¿Qué acontece en la experiencia escritural que se funda en la palabra memorable, qué significa asir y fijar en imágenes un instante de fascinación? ¿Estamos hablando del mismo acontecimiento? ¿Será que testificar la fascinación de un instante como el de Kafka en *Deseo de ser pile roja* tiene algo que ver con el despertar cognoscitivo y ontológico de Nietzsche en Surlei? ¿Así también con el instante de legibilidad del *Jetztsein* de Benjamin? La revelación en la escritura filosófica de la que nos habla María Zambrano va más allá de todo ego imaginal del autor. ¿En el caso

de la cita de Kafka qué sucede, es melancolía de algo desconocido que nunca se tuvo? ¿Qué acontece en ese micro relato si no la experiencia europea de pensar lo desconocido y que ya fue destruido?

Si uno pudiera ser un piel roja [*Indianer*], siempre alerta, y sobre un caballo que cabalgara veloz, a través del viento, constantemente estremecido sobre la tierra temblorosa, hasta quedar sin espuelas, porque no hacen falta espuelas, hasta perder las riendas, porque no hacen falta riendas, y que en cuanto viera ante sí el campo como una pradera rasa, hubieran desaparecido las crines y la cabeza del caballo” (Morey 1999 9).⁴

La misma presencia del caballo y los estribos que van desapareciendo en cámara lenta, en retroceso hacia el pretérito, se cae y desvanece en el mismo nombrar la alteridad como *Indianer*. La experiencia de pensar esa alteridad en su posible libertad expone lo que hoy conocemos como subalterno, la mirada etnocéntrica de ese origen perdido, como este experimento que se escribe en español, en castellano y chileno, y no en quechua, ni en aymara ni tampoco en atacameño. Sin embargo, aquí está el gesto de la experiencia del pensar en esta cita de Kafka, que no solo quiere aprehender la diferencia sino mostrar los contrastes extremos, aunque dudase en dejarlos para otros, para otras lecturas con nuevas sensibilidades, nuevas experiencias del conocer que en algún momento podrían configurar otras imágenes. Entonces, se nos aparece nuevamente María Zambrano y el otro gesto configurativo de su escritura filosófica, la desvelación en la lectura, la otra configuración, esta misma que hacemos desde la imagen de fascinación de Kafka que, por cierto, no es ni romántica ni melancólica sino despiadada, pues asume lo que hubo: genocidio, aunque no lo dice, pero lo expresa figurativamente en ese espacio de lo indecible que domina la imagen escritural; la escenificación de un tiempo perdido y que está presente en la borradura de la técnica y la fuerza equina foránea del mismo animal, para dejar solo en la pradera, al *Indianer*, al piel roja en el recuerdo del personaje de Morey, en el cine de su infancia con su abuelo superviviente de esa guerra civil, que aún nos pena en los pinares de España (17). En este contexto, el despertar benjaminiano no solo se juega en la expresión escritural del autor —investigador— sino también en la visión de un interlocutor hastiado: la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. En cambio, con la memoria literaria el problema no está en hacer la diferencia entre una fascinación individual y otra social, sino en cómo dar uso a esa testificación, figurativa e imaginal, para acceder a un instante de apertura cognoscitiva superior, sobre todo como despertar generacional. ¿Qué acción

⁴ *Deseo de ser piel roja* fue galardonada con el XXII Premio Anagrama de Ensayo el 24 de marzo de 1994. La cita es de Franz Kafka, el título original es: *Wunsch, Indianer zu werden*.

deviene a partir del instante de legibilidad de una prosa del pensar que supera el espacio filosófico del metalenguaje? ¿Cómo asumir una experiencia narrativa en medio de la vivencia total y su estetización fascista? ¿Hay una experiencia genuina en la narración literaria *en* la catástrofe?

Con Benjamin se hace patente la destrucción de una experiencia sensible de conocer, cuyos extremos productivos y expresivos —manufactura artesanal y narración oral— pierden su dominio en medio de la producción mecánica de la mercancía y de la reproducción técnica de la imagen. Así, novela e información ocupan el espacio de esa experiencia narrativa. De forma semejante, la fotografía y el cine despojan al arte de su carácter cultural, abriendo la puerta a lo político y a sus extremos contrapuestos: estetización política de la realidad y arte político. La unidad de esta experiencia —repetición, singularidad y testimonio— desaparece definitivamente, se hace patente en el silencio de los veteranos supervivientes de la gran guerra (2007b 217). Si Baudelaire figura poéticamente la vivencia de este *Shock* como autoalienación del altocapitalismo, para así transformarla en la experiencia moderna, ¿qué acontece con la experiencia y el conocimiento después de Auschwitz? La figuración narrativa que se presenta en la trilogía de Primo Levi (2008), sobre todo en *Si esto es un hombre*, podría estar en correspondencia con la palabra memorable de las figuraciones literarias a las que se refiere Miguel Morey (1999 13). Ese instante de fascinación del autor que aprehende en imágenes estaría cerca del esfuerzo de Levi por exponer la barbarie genocida y no olvidar la catástrofe. Si tenemos presente su configuración literaria y filosófica, en cuanto política de la experiencia del pensar, debemos preguntarnos por el despliegue de esta, sus instantes y despertares, asumiendo al presente como el pasar de las cosas que (nos) pasan. Su recorrido irá desde esta experiencia del pensar hacia el discurso y no viceversa. Una vez que se haya colmado en esta experiencia, la asume como experimento discursivo y literario, como una suerte de Zaratustra contemporáneo. Para esto adoptará la postura de Barthes al ficcionar el discurso desde uno y más personajes —autómatas—, así se ignora la voluntad de sujeción del sujeto que habla. En la década de los ochenta, inicia este ejercicio en el ámbito extraescolar del ensayo, con objeto de poner a prueba mediante la escritura dominios problemáticos de la discursivización de nuestra experiencia sobre los que no cabía metalenguaje. Si el ensayo diseña cierto tipo de experimento complejo en el que se trata de pensar un problema en el espacio de lo que solo puede ser escrito, estas obras se configuran como un ejercicio de aprendizaje y de la enseñanza de ese aprendizaje, en el sentido más clásico del término ensayo (2015 438). En 1987 da a publicar *Camino de Santiago* y *El orden de los acontecimientos*. Este último abre el discurso con la cita de Barthes: “Tout ceci doit être considéré comme dit par un personnage de roman — ou plutôt par plusieurs”; la que es llevada escrupulosamente en serio, pues el problema primero de estos experimentos ha sido construir el lugar de la voz que enuncia el discurso, pero también diseñar la posición del interlocutor capaz de seguir reflexivamente el hilo de

las palabras. El punto principal de su trabajo depende de una comprensión de la tarea filosófica como aquella que se da por objeto el esclarecimiento del presente, con una distancia específica, la que atiende no a la pregunta por la verdad de lo que son las cosas, sino a la cuestión del sentido y el valor de los acontecimientos, el pasar de las cosas que (nos) pasan.⁵ En *Camino de Santiago* se presenta la experiencia de pensar como monólogo interior en clave de esperpento. El problema es el *Cogito*, en una suerte de experimentación del oírse hablar, del hablarse uno mismo en la tensión de una conciencia veraz y otra falaz. La figura usada es la de un ‘alma bella’ que se mueve entre el idealismo de izquierdas de los sesenta y setenta: sus luchas, amores y represiones, y una posmodernidad en la que se subraya la imposibilidad de sentir, salvo su constante soliloquio, y que lo atribuye a una pérdida de la inocencia figurada en un ‘nosotros’ que ya no existe. Así, el problema radical es el desaliento en medio de ese constante recuerdo melancólico de una juventud combatiente que se hace cargo de una temporalidad histórica cruzada por acontecimientos que serán considerados icónicos, como Vietnam, mayo del sesenta y ocho, la resistencia a la dictadura franquista, sus apremios y violencias; todo esto más la vergüenza de una tradición de los vencidos. En *Deseo de ser piel roja*, su primera edición es del año 1994, la voz que habla es del neurótico freudiano, el hombre normal que se muestra en el acto de escribir su novela familiar. Aquí el vocativo puesto en obra es el del hombre que escribe y escribe, y esta es la específica discursivización de la experiencia que se trata de interrogar. Su *tempo* no es el *cogito* que muestra sus impotencias en un viaje corto de avión sino la necesidad de ser en lo que se ha escrito, *mihi ipsi scripti*, igualmente agónica, tras un esfuerzo por dominar un *tempo* largo de angustias. El problema es la fascinación ante el momento caligráfico en la experiencia de lo real. En *Hotel*

⁵ La articulación de varias voces que enuncian la pregunta ¿qué (nos) pasa? está a la altura del interés por un interlocutor que inquiriere y critica. Esta obra se presenta en medio de un relato que se configura en el devenir poético y narrativo del origen primigenio del saber poético, validando la incursión e interrupción discursiva de una singular mirada, de la lucidez, y que arranca con el asombro del filósofo, amigo y aprendiz de ese saber olvidado, pero que permanece en la escritura. Así aparecen siempre mirando hacia atrás, donde poetas y profetas cantan y cuentan la génesis del universo. En medio del delirio agonístico, las profecías se secularizan en la táctica y estrategia para la administración y defensa de las ciudades. El cuidado de sí y de los otros domina sobre el conocimiento de sí; los relatos míticos secularizados en la alegoría platónica de la Caverna y su correspondiente república ideal se reflejan y refractan en el mismo espejo originario. Se cita el despertar de Heráclito, en ese sueño arcaico, para seguir soñando; no solo expone la representación de nuestro conocer, sino también esa otra lucidez que Giorgio Colli y María Zambrano figuran en una relación de identidad, donde sentir y pensar se confunden. Ese otro despertar de los sueños y vigiliadas, desde los sueños creadores como el arte poético que cruza al viejo Nietzsche en el Zaratustra, y que conecta estas prosas que van más allá. Así se nos aparecen estas figuras de la experiencia del pensar en obra, en este orden deleuziano de los acontecimientos. Se vuelve una y otra vez sobre unas pocas ideas, más bien problemas, donde el sentido y valor de las cosas que pasan se actualizan desde un presente que se pliega siempre hacia ese espacio primigenio. Entonces, el mito moderno del naufrago en esas islas desiertas no solo representa la experiencia y conocimiento del orden colonialista de Defoe, sino también la mirada subalterna que revisita Tournier en el respeto a la alteridad inmediata, en ese otro ‘Viernes’ y en esa otra naturaleza perdida. El gobierno de sí y de los otros, en esas otras islas desiertas, donde ‘el señor de las moscas’ desea dominar los hechos; acción y violencia en contra del sueño de la norma en la conciencia empírica que también domina. Finalmente, el paroxismo de los hechos y de la pregunta por cómo funcionan, transparenta la fe en el progreso cientificista; el sentido común gobierna desde la manipulación semiótica y figurativa de la imagen. Otros miedos, otras guerras (Morey 1988).

Finisterre (2011), catalogado como cuento griego, el discurso se mueve en la experiencia de la representación de alguien que solo puede imaginar a partir del hilo de sus palabras. Es el vértigo de saber que solo se existe en la experiencia de pensar en el lenguaje, una vez que se tiene la certeza de que el cuerpo y sus sentidos no funcionan, por ende, el mundo circundante desaparece, quedando solo las imágenes de recuerdos y sueños, y dentro de estos, también de lo que se ha leído. A partir de un supuesto acontecimiento catastrófico final, donde no hay testimonio, la hipótesis salvadora que se baraja recae en la testificación de la escritura, en este caso filosófica como la del animal de conocimiento: Diógenes de Sinope, representante de un saber a contrapelo de las tradiciones y verdades únicas, más cercano a la transparencia constructiva de esas valoraciones, sobre todo su carácter dialógico que se expresa como figurativo y escritural. Qué queda sino esa voz interna que recuerda al perro Diógenes, al personaje que se ha leído, que se imagina y representa, que configura una historia del pasado y del futuro, que no percibe pero que sabe porque lo nota, porque aún puede contarse una historia a partir también de imaginar y soñar. Miguel Morey cierra esta trilogía con esta cita griega a Diógenes, a su maestro Antístenes, en la certeza de que lo más propio de la existencia es el uso de las representaciones de la imaginación de cada cual, eso es lo que cuenta. Completa así la experiencia del pensamiento *en* el lenguaje, en esta experimentación discursiva donde narrar, escribir y leer componen y configuran un determinado presente en la figuración de un recordar que olvida y que debe imaginar un conocer que no es sino póstumo.

Se ha hecho hincapié en la prosa del pensar como ‘gesto’ común de una configuración filosófica determinada, donde conceptos, ideas y tropos literarios se dan la mano, con la finalidad de poder lograr una certera representación de la experiencia de conocer. Esta se despliega como pensar en obra, donde la acción se realiza en medio de una escritura que se esfuerza por romper los límites de una formación disciplinar que, definitivamente, se juega en la legibilidad de un presente despierto; toda vez que la formación pasaría principalmente por una interlocución silenciosa y solitaria, evitando a toda costa la caricatura informativa y el trasvasije de metalenguajes. Así, el gesto que ve Morey en las obras de Benjamin, Nietzsche y Zambrano se nos aparece en la medialidad del lenguaje filosófico; es decir, en la misma tensión de los extremos que les circundan. Uno en especial les posiciona de forma contrapuesta, a saber, la religión, pero que a la larga se puede solventar no en el rescate de una experiencia religiosa sino en una ascética, la que podría configurarse en una formación basada en la preocupación de sí y de sus efectos a nivel social y político, no solo en el gobierno de uno mismo sino también en el cuidado de los otros (Foucault 2014). Bien conocida es la crítica de Nietzsche a la moralidad cristiana y su ‘hiperventilación’ valorativa y trascendental, sobre todo la negación del cuerpo como centro de gravedad y todo lo que conlleva. Sin embargo, hay una apuesta clara de ocupar ese espacio por una experiencia filosófica que no solo recae en la acuñación de nuevas monedas

o valores de cambio para una moral transvalorativa, sino también en el ejercicio de una formación genuina de las nuevas generaciones, basada y fundada en un singular despertar cognoscitivo, donde experiencia y vivencia se asemejan singularmente. Esta experiencia de pensamiento se identifica con la vivencia de un instante sublime de lucidez en función de un sí absoluto a la vida; lo cual quedará expuesto, como hemos dicho, en la figura del Eterno Retorno (1999 200). En este contexto, Benjamin vislumbraba también la importancia de asumir y recoger el conocimiento de la religión dentro de un espectro mayor, toda vez que este debía crear un concepto de conocimiento que estuviese acorde al concepto de una experiencia de la cual el conocimiento fuese doctrina (2007b 172). Se asume la unidad virtual entre religión y filosofía porque se quiere superar el sesgo kantiano, pues solo así se podría acceder a la totalidad de la experiencia y por ende de la existencia (174). Desde esta instancia, el despliegue de la prosa filosófica de María Zambrano se conecta con una experiencia singular de conocer que en determinadas ocasiones parece unificar ciertas vivencias —místicas, poéticas e históricas— en la misma acción escritural, para transformarlas en una experiencia mayor del pensar que se conecta con el origen del saber arcaico, en medio de una acción creadora que pone en correspondencia las diferencias a partir de una constelación imaginal mayor. Esta suerte de apostolado de una doctrina de la soledad, no solo en el pensar sino en el sentir como soledad sedienta de escritura, se irá configurando desde una acción puramente jovial que vive el conflicto político y atisba la guerra, aunque su melancolía casi burguesa le devuelve la certidumbre histórica de los derrotados, supervivientes y exiliados de siempre. Con el tiempo en contra, ya pasada la vivencia del *Shock*, la búsqueda de una experiencia singular, décadas después, la encontrará en su escritura filosófica con *Delirio y destino* (2011). La fuerza expresiva de esta obra se juega en una configuración conceptual e imaginal que asume, también, una experiencia espiritual del conocer que validamos como ascesis junto al empeño por defender la pertinencia filosófica del sueño, a la vez que el diálogo continuo con la experiencia poética y musical de la formación de uno mismo en dirección a un nosotros, donde se asume también al delirio como transporte de dicho pensar (Morey 2021 37). Este ‘ensanchamiento’ poético de la razón se desplegará en medio del silencio creativo y solitario de su acción escritural, donde la revelación en la imaginación se experimenta en el obrar mismo de la creación. Así, se suma a su fuerza expositiva la posibilidad de un desvelar que se hace legible en el interlocutor, que también en plena soledad se deja llevar por las iluminaciones fenomenales, en tanto sueños, recuerdos y sentimientos que confluyen en ese apercebimiento de la afección, que cruza su cuerpo hasta alcanzar las *entrañas* de su ser, en la misma legibilidad de sus figuraciones poéticas y filosóficas (*Ibid.* 208). En esta obra también se aprecia la fuerza de un saber que asume la catástrofe de la guerra civil y la derrota, pero que seguirá expandiéndose no solo en un exilio material e histórico sino ante una cercanía ontológica originaria del saber que desea abrir y airear el espacio filosófico para experimentar una doctrina de la soledad, que permitiese

atisbar instantes de lucidez para hacerlos aparecer figurativamente en las lecturas de las generaciones venideras. “Heráclito llamaba a despertar a los hombres de su tiempo; a despertar viéndonos en nuestro sueño, a despertar sin dejar de soñarnos. Despertar, sin dejar de soñarnos sería un sueño lúcido” (2011 75). El poder de la imaginación en María Zambrano radica en la fuerza figurativa de un pensar que se despliega en el papel en blanco, propio de una prosa que introduce no solo conceptos filosóficos sino figuras poéticas que vuelven al origen, y que citan el arcaico cuidado de sí y de los otros, en medio de vivencias consteladas por la unidad de ser, dando forma a esa totalidad de experiencias que se juegan única y exclusivamente en la acción escritural, dejándose llevar por ese sueño lúcido, por la experiencia de proyectar la singularidad de ciertas imágenes de pensamiento que, una junto a otra, suman hasta formar una constelación que confiesa el mismo recorrido ascético en esta aventura cognoscitiva; asumiendo también esos delirios que se revelan en cada trazo, como ejercicio de sí en el pensamiento, hasta la aparición de una alteridad que roza lo impensado.

Si Benjamin actualiza una forma de recordar desde el olvido y la muerte, en la experiencia de la *Eingedenken*, citando la anámnesis platónica de las formas puras y su despliegue monadológico, es verosímil sostener que configura también una forma de leer y escribir que no deja de estar en una dialéctica singular, no solo por complejizar lo cotidiano y simplificar lo complejo, sino también por fijarse en la absoluta tensión histórica entre pasado y presente. Lo figura como vuelco del pretérito en un ahora que lo hace legible en una imagen constelada que lo actualiza: *Jetztsein* (ser-ahora). Es en este contexto que María Zambrano nos vuelve a sorprender, cuando nos canta:

[...] “que el pasado para pasar del todo, para desprenderse y dejar al que lo padece en libertad, necesita de dos condiciones que parecen contrarias: hacerse visible en todos sus pasos, aún en los más ocultos, revelar sus últimos entresijos y ocultaciones, revelarse por entero y al ser por entero, aparecer como uno, ser uno; solo así pasa dejando libre al que lo padece. Hacer visible para luego revelar *en la escritura*” (Morey 2021 252).

¿No se acerca esto al *Jetztsein* benjaminiano? En *Crónica de Berlín*, el berlinés niega que los recuerdos de su infancia configuren una autobiografía al uso, en relación al decurso continuo de la vida. Más bien se trata de un espacio de lo discontinuo; aunque aquí aparecen meses y años, lo hacen en la forma que poseen en el instante de la remembranza (2017 647). Entonces, ¿el instante de legibilidad que se nos aparece en la escritura de la malagueña se asemeja a la experiencia de la remembranza? Y luego, una singular correspondencia: “La vida no nos permite ser uno. La muerte nos lo exige”. Morey nos dice que en *Delirio y Destino* se procede a dar por muerto el pasado que se describe, extrayendo de

él todo cuanto puede propiciar un renacimiento (2021 252). Esta reminiscencia, en principio, voluntaria acontece en el umbral de una doctrina de la soledad, pero soledad sedienta en la revelación de la escritura, en el ejercicio escritural de pensar y sentir a partir de las entrañas poéticas de la razón, desde el principio, en cuanto comienzo delirante. “Delirar es despertar y encontrarse la vida, toda la vida, que no cabe en la conciencia despierta. Delirar es encontrarse con el futuro todo en un instante indivisible”. “Delira también el pasado, cuando tiene que pasar todo él también en un instante” (*ibid.* 165). Aquí se testifica desde una experiencia poética casi profética que destruye la dicotomía de recuerdo y olvido, para plantarse en el umbral de sueño y vigilia que anuncia un despertar ascético muy cercano a una memoria ontológica que se configura en la práctica escritural que quiere pensar el sentir, sentir el pensar. En este contexto, la desvelación del misterio le acontece al interlocutor que lo hace legible, pues se deja llevar por el ritmo ‘musical’ de esas imágenes y figuras que testifican desde un pensar otro. La dialéctica de la Zambrano se apropia de la vieja sabiduría, se figura en el *oxímoron*, donde el *logos* aún unifica la tensión del arco y la lira del oscuro Heráclito, expresando la fuerza de la vida y de la muerte en la misma acción escritural del saber filosófico. Para Giorgio Colli, el mismo símbolo para la guerra y la belleza, el cuerno de chivo cita al dios Apolo, tensando *bíos* y *biós* en armonía de contrarios, en referencia primigenia a la intuición unificadora del sabio (2022 41). Para la malagueña el sueño creador colectivo y su despertar lo vive con la Segunda República española, luego el golpe de Estado de Franco, la guerra civil y la dictadura; más de ciento quince mil republicanos sin identificar en fosas comunes; exilio y derrota. Para ella, la armonía deviene después de bajar a los infiernos de la razón, a las entrañas del alma como dice, para despertar sublimada en el trascender de la vida vivida, en eso claros y vacíos del pensar, donde ser y sentir rememoran la tragedia pero ansiando una libertad mayor, la del alba; humilde y serena. Así y todo, estas experiencias cognoscitivas periféricas no solo metafísicas y teológicas sino también esotéricas y oníricas, se actualizan en una figuración mayor, cuya acción no solo se desenvuelve en una prosa del pensar, sino también en la fragmentación de sus imágenes como constelaciones históricas de algunas pocas ideas o arcaicas palabras sagradas. Si la eficacia de la escritura filosófica se juega en la liminarización de los extremos, pues se quiere resolver el misterio desde una perspectiva medial para acceder a una experiencia genuina y singular, lo logra en la actualización de la experiencia de una remembranza involuntaria que desvela en el instante de legibilidad, imaginando el tiempo histórico de los desvalidos. Es en este contexto, que esta escritura filosófica, reconociéndose en las figuraciones poéticas y literarias, como experiencia del pensar que busca la alteridad, se sacia en la testificación de la materia histórica decadente, en sus reversos y pliegues.

A modo de conclusión

Miguel Morey, en su artículo *Preludio. María Zambrano: uso y mención*, nos dice que Deleuze recomendaba a sus alumnos entrar directamente en el discurso de cada pensador sin miramientos ni prejuicios, con una suerte de fe absoluta en su lectura —creérselo— y dejarse llevar por el hilo de sus palabras (2021 38). Es lo que hemos hecho aquí, penetrar en las figuraciones de estas prosas para acceder a sus experiencias de pensamiento y poder captar las diversas ‘mesetas’ filosóficas de una misma acción escritural: pensar en obra, cuya meta podría interpretarse como una donación de formas de exposición para unas pocas ideas, cuya configuración se fundamenta en la posibilidad formativa del interlocutor, solo en el instante de su cognoscibilidad, como una suerte de despertar mayéutico que acontece en medio de la figuración imaginal de la lectura. Si la ruta recorrida entre la isla de la verdad de Kant y el vuelo filosófico de Nietzsche, es configurada a partir de una mirada en diagonal de lo que estas obras han generado, se acepta el desafío de extraviarse en estas *polis* del pensamiento. Teniendo muy claro que lo más propio de nuestro sentir y pensar son nuestras percepciones y sensaciones, las cuales representan figurativamente desde instantes ordinarios para transformarlos en privilegiados, eliminando toda mirada cenital para volver a reunirnos en la escritura, asumiendo la dominación de la imagen digital y la estetización política de la realidad. Desde aquí, la experiencia del pensar el presente configura el gesto común de estas presencias de espíritu: Nietzsche, Benjamin y Zambrano, en cuanto genuinas y singulares formas de ver y narrar en medio de la creación figurativa de una prosa del pensar, que se juega en la exposición de unas pocas ideas y que han configurado nuevos acontecimientos. Asumimos no ya la vieja sujeción del sujeto, sino la tensión entre verdad y ficción de un discurso sobre el valor y sentido de las cosas que nos pasan, que podría configurar una genuina experiencia de conocer, sabiendo que el pensamiento siempre es un trance que vale la pena pensar. Si las figuraciones expresivas se quedan en silencio, lo inexpresivo brinca en el comentario y en la interpretación del investigador, su esfuerzo e interés se da en la experiencia que se gana en la misma acción escritural, donde el movimiento del pensar se interrumpe en una determinada imagen de legibilidad. El pasar de las cosas que (nos) pasan, que nos presenta Miguel Morey, como figuración de una política de la experiencia del pensar se consolida en la escritura, sobre todo en el ensayo filosófico, si todavía se le identifica como ascesis, como ejercicio de sí en el pensamiento. Y si aprender a extraviarse en el discurso filosófico, en medio de la catástrofe, en los constantes *Shock* de nuestra experiencia, también es fecundo porque va más allá de toda oposición dialéctica y de toda fantasmagoría del relato de los hechos. Si esto conduce a una serie abierta de posibilidades que el saber narrativo ha engastado en sus figuraciones más memorables. Y en medio de la travesía como aquella gran aventura de niño, en una tarde de novillos, de pella y cimarra, acercarse a esos pocos cristales

preciosos, imágenes poéticas, iluminadas con la luz del alba, cuya fuerza configurativa se acerca a nuevas formas de sentir e imaginar la vida; hacia nuevas posibilidades de ver, de hablar y pensar. Si extraer del delirio permite la creación de una salud, la invención de un pueblo y de una posibilidad de vida digna, esta figuración escritural como fuerza expresiva y plástica se dirige hacia un despertar mayor. Si en determinados momentos, efímeros, pero eternos en su decaer y hundimiento, como celebración y revuelta, se cristalizan ciertos jeroglíficos, esas palabras memorables que solo pueden mostrar algunos instantes privilegiados. Solo, tal vez por ello, en el tránsito que lleva de la ocurrencia a la enunciación de una idea, siempre se aprende algo nuevo.



Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Obra completa, 11. Notas sobre literatura*. (3a reimp.). Madrid: Akal Ediciones, 2013.
- Benjamin, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1978.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften, Briefe I*. Frankfurt am Main. SuhrkampVerlag, 1978.
- Benjamin, Walter. *GS, Band. I-II-IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *GS, Band. V-1. Das Passagen-Werk* (4a ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Benjamin, Walter. *Obras, libro I/1, El origen del 'Trauerspiel' alemán*. Madrid: Abada Editores, 2007a.
- Benjamin, Walter. *Obras, libro II/1, Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Experiencia y pobreza*. Madrid: Abada Editores, 2007b.
- Benjamin, Walter. *Obras, libro I/2, Sobre el concepto de Historia*. Madrid: Abada Editores, 2008.
- Benjamin, Walter. *Obras, libro II/2, Franz Kafka: "construyendo la muralla china"*. Madrid: Abada Editores, 2009.
- Benjamin, Walter. *Obras, libro IV/1, Imágenes que piensan* (1ª ed.). Madrid: Abada Editores, 2010.
- Benjamin, Walter. *Obras, libro V/1, Obra de los pasajes* (1ª ed.). Madrid: Abada Editores, 2013.
- Benjamin, Walter. *Obras VI. Escritos autobiográficos. Crónica de Berlín*. Madrid: Abada Editores, 2017.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid. Ediciones Akal, 2007c.
- La Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre Historia. Apuntes sobre el concepto de historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Lom/Arcis, 1995.
- Colli, Giorgio. *Apolíneo y Dionisíaco*. (1ª ed.). Madrid: Sexto Piso, 2020.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. (3ª reimp.). Barcelona: Tusquets Editores, 2022.
- Eiland Howard/Jennings Michael. *Walter Benjamin. Una vida crítica*. Traducción de Elizabeth Collingwood-Selby. Madrid: Tres Puntos Ediciones, 2020.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Madrid. Akal Ediciones, 2014.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (1º ed. 2ª reimp.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- García, Luis I. "Medialidad Pura. Lenguaje y política en W. Benjamin". *Recial*. vol.6, n.º 8. 2015. [<https://doi.org/10.53971/2718.658x.v6.n8.12964>].
- García, Luis I. "Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo". *Escritura e imagen*. vol. 11. pp.113-133. 2015. [https://doi.org/10.5209/rev_ESIM.2015.v11.50968]

- Jarque, Vicente. *Imagen y Metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. (1ª. ed.). Barcelona: El Aleph Editores, 2008.
- Morey, Miguel. *Monólogos de la bella durmiente. Sobre María Zambrano*. Madrid: Alianza Editorial, 2021.
- Morey, Miguel. *Vidas de Nietzsche* (1ª ed.). Madrid. Alianza Editorial, 2018.
- Morey, Miguel. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. (2ª ed.). Madrid: Sexto Piso, 2015.
- Morey, Miguel. *Camino de Santiago. Hotel Finisterre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011.
- Morey, Miguel. *Deseo de ser piel roja*. (2ª. ed.). Barcelona: Anagrama, 1999.
- Morey, Miguel. *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*. Barcelona: Península, 1988. [<https://pdfcoffee.com/morey-miguel-el-orden-de-los-acontecimientoslibro-completo-pdf-free.html>]
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. (3ª. ed.). Traducción, introducción, notas e índice onomástico de José Jara García. Caracas: Monte Ávila Editores, 1999.
- Opitz Michael/Wizisla Erdmut (ed). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2014.
- Zambrano, María. *Delirio y destino*. Madrid: Horas y HORAS, la editorial, 2011.
- Zambrano, María. *Obras Completas. III. Los sueños y el tiempo. El sueño creador*. (Ed. Rev.). Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2022.
- Zambrano, María. *OC. IV-1, Claros del Bosque*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018.



La muerte en la era biopolítica desde la perspectiva de Michel Foucault

Death in the biopolitical era from the perspective of Michel Foucault

AGUSTINA ANDRADA¹

Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

andradaagustina@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4635-988X>

Fecha de recepción: 13/05/2023

Fecha de Aceptación: 14/06/2023

Resumen

En este trabajo se explora la segunda parte de la fórmula foucaultea para describir a la biopolítica, esto es, el “dejar morir” biopolítico. A través del análisis de los diferentes abordajes de Michel Foucault, realizados en el período comprendido entre 1976 y 1979, se buscará entender cómo esta forma de ejercicio del poder, a pesar de estar centrada en la maximización de la vida, posee un accionar tanático, una vinculación con la muerte en términos poblacionales. Por esto mismo, el objetivo de este escrito será mostrar que la biopolítica para maximizar la vida precisa intervenir y gestionar e incidir sobre la muerte.

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Profesora Universitaria en Filosofía por la Universidad de San Andrés (UDESA). Becaria doctoral CONICET, estudiante del doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín. Jefa de trabajos prácticos en la cátedra de “seminario” para la carrera de Lic. y Prof. en Filosofía de la UNSAM. Profesora adjunta en la asignatura “Filosofía de la Educación” de la Escuela de Humanidades de UNSAM. Se aboca al estudio de los análisis foucaulteaños sobre el saber médico y su vigencia para pensar las problemáticas sanitarias actuales.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Andrada, A. (2023). La muerte en la era biopolítica desde la perspectiva de Michel Foucault. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 37-47. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70655

En MLA: Andrada, A. “La muerte en la era biopolítica desde la perspectiva de Michel Foucault”. *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 37-47, DOI 10.5354/0719-790X.2023.706551

Palabras clave: vida, muerte, biopolítica, poder, Foucault

Keywords: life, death, power, biopolitics, Foucault

Abstract

This paper explores the second part of the Foucaultean formula to describe biopolitics, that is, the biopolitical “letting die”. Through the analysis of the different approaches of Michel Foucault, carried out in the period between 1976 and 1979, we will seek to understand how this form of exercise of power, despite being focused on the maximization of life, has a thanatic action, a relationship with death in population terms. For this reason, the objective of this paper will be to show that biopolitics, in order to maximize life, needs to intervene and manage death in global terms.

Introducción

Este artículo parte de los análisis de Michel Foucault acerca del dispositivo biopolítico. Más específicamente, son las lecturas del último capítulo de *La voluntad de saber* y de la clase dictada por el autor el 17 de marzo de 1976 en el Collège de France, las que dan origen a este trabajo. En estos dos escritos foucaulteanos se introduce la noción de biopolítica para explicar esta nueva forma de ejercicio del poder que había aparecido en la segunda mitad del siglo XVIII, diferente al poder soberano, centrada en la gestión de la población, de la vida en términos globales. En ambos trabajos, para describir la operatividad biopolítica el filósofo francés introduce la frase “hacer vivir y deja morir” (cf. Foucault 2008 128), estableciendo un contrapunto con el dispositivo soberano que, a su juicio, se ejercía “haciendo morir o dejando vivir” (cf. Foucault 2014 218).

Ahora bien, el punto que nos interesa indagar en este escrito radica en desentrañar las implicancias de esta segunda parte de la fórmula foucaultea, es decir, el “dejar morir”. Sucede que al presentarse como un poder capaz de “hacer vivir” o, en otras palabras, como un poder centrado en administrar la vida, podría resultar una contradicción que este ejerciera una acción mortífera. De hecho, hasta el propio Foucault se cuestiona en sus clases del 76’:

... ¿Cómo puede matar un poder como ése, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficits? [...] ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder? (Foucault 2014 230)

De allí que, para comprender la lógica del funcionamiento del dispositivo será necesario responder a estos cuestionamientos y, de esa forma, establecer una

unión entre los dos polos que componen a la fórmula biopolítica postulada por nuestro autor. Será necesario, entonces, mostrar los diversos modos en que este poder se vincula con la muerte de la población y cuáles son los efectos que estas intervenciones poseen al nivel de la vida.

1

Desde nuestra perspectiva de análisis, en los diferentes abordajes que Foucault realiza para describir el accionar de la biopolítica es posible encontrar una respuesta al problema de investigación que aquí nos ocupa. Es decir, tanto en los cursos en el Collège de France durante el período de 1976 hasta 1979 como en el último capítulo de *La voluntad de saber*, el autor logra mostrar que para maximizar la vida, para distribuirla en un dominio de valor y de utilidad, el biopoder precisa vincularse y gestionar las formas tanáticas de la población. En estos trabajos, y como veremos a lo largo del artículo, Foucault da cuenta que para “hacer vivir” es preciso establecer cuál es la forma de vida adecuada para el pleno desarrollo de la población y, de ese modo, suprimir aquello que perturbe su crecimiento (cf. Foucault 2014 230). La acción tanática de lo político se esconde en el intento por fortalecer la vida. Es por esta razón que Foucault ni bien presenta a la biopolítica como ejerciéndose positivamente sobre la vida, añade el señalamiento de que nunca las guerras fueron tan violentas como ahora. En palabras del autor:

Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente por la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales (Foucault 2008 129).

Con esto vemos cómo la biopolítica mata en nombre de la protección de la vida, a punto tal que ella es la condición de posibilidad de todos los genocidios ocurridos a lo largo del siglo XX. A partir de ahora, las guerras no se hacen para defender al soberano sino, específicamente, para defender la sociedad.

Es por ello que Foucault presenta al racismo como el mecanismo fundamental de esta nueva tecnología de poder. Este aparece como el modo de legitimación del “dejar morir” en la medida en que permite introducir un corte entre aquello que debe vivir y aquello que debe morir. La noción de raza fragmenta el campo de lo biológico introduce un quiebre en el continuum biológico de la especie humana. Esta fragmentación le permitirá al poder establecer jerarquías al interior

de la población, ya que los individuos que la integran serán pensados como biológicamente dispares. Dentro de esa masa global que constituye a la población, se distinguirán aquellas vidas consideradas como valiosas para el correcto desempeño de la sociedad, de las que constituyen un peligro para la misma. De allí que el autor sostenga que una de las principales funciones del racismo consiste en establecer una relación positiva del tipo “cuanto más dejes morir, más por eso mismo vivirás” (Foucault 2014 230). Con ello el biopoder logra justificar la eliminación de la raza considerada como una amenaza bajo el pretexto de conservar y optimizar la propia.

Por consiguiente, se trata de un racismo biologicista ya que las guerras instauradas desde el siglo XVIII son motivadas por razones biológicas. De suerte que, el racismo se vuelve lo “...que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización [...] es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros” (*Id.* 231). No obstante, más allá de tener que recurrir a la excusa de la potenciación de la vida para someter a muerte a una parte de la población, en lo concreto esto nos muestra que la biopolítica posee un aspecto homicida. El “dejar morir”, lejos de representar un distanciamiento del poder con la muerte, representa un manejo de las tácticas de poder sobre la misma en función de objetivos de gobierno.

Para dimensionar esta forma de dar muerte propia de la sociedad de normalización, Foucault recurre en *Defender la sociedad* al acontecimiento histórico del nazismo. Este llevó a sus límites los principios del racismo como fragmentación biológica. La “solución final” aparece como correlato de un biopoder generalizado que en su afán por mejorar la vida de la especie la volvió susceptible de ser extinguida. No obstante, nuestro autor no circunscribe sus análisis sobre la función tanática del biopoder al suceso del nazismo. Este le sirve como ejemplificación para mostrar la lógica del poder como ejercicio de “hacer vivir” y “dejar morir”, debido a que su manifestación exacerbada muestra con claridad la especificidad de su accionar. La biopolítica debe entenderse como condición de posibilidad del nazismo y también de otras formas de gobierno que difieren en su accionar, pero que igualmente ejercen un poder sobre la muerte. Por ello, no podemos adscribir a la teoría de Giorgio Agamben (1998) que toma a los campos de concentración como los lugares por excelencia del biopoder. Si bien Foucault comprende la fuerza tanática de los regímenes totalitarios, sería insuficiente focalizar el “dejar morir” en este acontecimiento. Por lo tanto, no es posible acotar nuestros análisis sobre la operatividad mortífera del poder al acontecimiento del nazismo, porque ello nos impediría ver el modo en que intervienen las tácticas actuales respecto al “dejar morir”. De ser así, nuestros análisis perderían actualidad y especificidad porque no podrían dar cuenta del ejercicio permanente del dispositivo sobre la muerte. De este modo, corremos el riesgo de pensar que la biopolítica mata como producto de una excepcionalidad. Advertir que las demás formas de gobierno

ejercen una labor sobre la muerte, nos permite explicitar para “hacer vivir” el biopoder necesita “dejar morir”; la dinámica del poder está constituida por esta dualidad en su accionar.

A su vez, pensar esta mutua imbricación entre una política sobre la vida y una política sobre la muerte nos permite impugnar aquellas interpretaciones que piensan a la muerte como una limitación al biopoder. Como si el poder viera en la muerte el límite a la maximización de la vida. Tal es la lectura elaborada por Adorno (2010) cuando postula al suicidio como un fenómeno aneconómico que le impide al poder acceder a la vida para potenciarla. Como explica en su artículo:

Es precisamente por esto que el suicidio representa un escándalo o, mejor aún, el escándalo políticamente absoluto para las sociedades contemporáneas. Si la sociedad es cruzada por relaciones infinitas de poder, [...] ¿qué mejor resistencia puede encontrar la biopolítica que aquella que le sustrae su objeto? (Adorno 2010 447)

Para este autor, el suicidio se vuelve una resistencia viable a los embates del biopoder al quitarle a este su campo de acción. Cuestión que es posible de ser refutada desde los propios análisis realizados por Foucault en *La voluntad de saber*. Aquí el filósofo francés muestra cómo los estudios sociológicos, a partir del siglo XIX, logran cuantificar los fenómenos del suicidio. Lo cual significa que estos actos individuales son englobados dentro de los cálculos estadísticos que convierten a los accidentes en constantes dentro de los procesos poblacionales. El suicidio, lejos de ser una resistencia, es una variable posible de ser regulada por las prácticas de normalización biopolítica.

No obstante, es importante reconocer que dicha hipótesis de lectura se halla anclada en ciertas expresiones formuladas por Foucault tanto en *Historia de la sexualidad I* como en el curso del 76'. En ambos casos el autor da cuenta de una creciente descalificación de la muerte, marcada por la caída en desuso de los rituales mortuorios. Esta modificación en la ritualización de la muerte, según lo allí planteado, responde a las transformaciones dadas en las tecnologías de poder. Y si bien en un inicio aventura una posible justificación, señalando que se trata de un abandono de los fenómenos mórbidos por parte del poder, luego introduce dos elementos que indican lo contrario: las tasas de morbilidad/mortalidad y el ejemplo de la muerte de Franco. Desde el primer aspecto, dichas tasas constituyen la superficie de amarre de las tácticas de poder sobre los procesos de mortalidad de la población. Ellas representan el control normalizador del poder sobre la muerte. Las estadísticas marcan cómo, cuándo y por qué ocurre la muerte en determinadas poblaciones durante un tiempo establecido. De ese modo, la biopolítica va a extraer su saber y definir su campo de intervención de su poder en la morbilidad. Esto exhibe evidentemente que el poder no abandona la muerte,

sino que se apropia de ella regulándola, cuantificándola y, por consiguiente, reduciéndola a los límites que considera correctos para el normal desempeño de la vida de la población. A su vez, mediante el ejemplo de la muerte del dictador español, Foucault manifiesta que su muerte fue postergada debido a determinados intereses políticos respecto a su sucesión en el mandato. Con esto, el autor pretendía mostrar cómo la biopolítica logra “...hacer vivir al individuo aún más allá de su muerte” (Foucault 2014 225), como si el poder tuviera ahora la potestad de elegir el momento políticamente oportuno para dar muerte a los individuos. Por consiguiente, consideramos que ceñirse exclusivamente a las afirmaciones foucaulteanas que piensan a la muerte como limitación al biopoder, hace perder de vista que el “dejar morir” es una práctica de poder con efectos directos en la población.

2

Ahora bien, hasta el momento hemos comprendido que el dejar morir debe ser considerado como una práctica de poder al servicio de la promoción de la vida. Para ello hemos recurrido al caso de racismo como ejemplo de una forma de gobierno biopolítico que se excusa en la vida para suprimir a una parte de la población. No obstante, es importante aclarar que estas no son las únicas prácticas que el dispositivo posee para promover la muerte en términos globales. Por esto mismo, es necesario trabajar en esta última parte de nuestro artículo las formas vigentes en que el poder se vincula con la muerte. Es decir, resta indagar aquí las formas en que los gobiernos liberales y neoliberales exponen a la muerte a una parte de la población.

Como sujetos contemporáneos afectados por estas formas de gobierno, podemos intuir que estas gubernamentalidades ejercen su poder tanático con relación a criterios estrictamente economicistas. Frente a una desaparición paulatina del Estado que da lugar a una economía plenamente abierta al mundo, la población toma la forma de la empresa hasta en su textura más fina. La economía es pensada por los neoliberales como un juego en el cual “...la sociedad entera está atravesada por ese juego económico y la función central del Estado consiste en definir sus reglas y garantizar su correcta aplicación” (Foucault 2004 240). Si comprendemos al sistema económico neoliberal como un juego, cabe preguntarse entonces: ¿Poseen todos los participantes las mismas condiciones para ingresar en dicho juego económico? ¿En función de qué criterios son creadas sus reglas? ¿Tiene este juego un final? Y si es así, ¿quiénes ganan? ¿Quiénes pierden? ¿A qué condena son sometidos aquellos que son derrotados? Foucault, sostiene en *Defender la sociedad* que el “dejar morir” no significa necesariamente un

“...asesinato directo, sino también todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault 2014 231). Desde nuestra lectura, el juego social guiado por los criterios de mercado conduce a una parte de la sociedad a su expulsión y, por lo tanto, a un asesinato indirecto. Aquellos que pierdan o no cumplan con las exigencias para entrar en el juego de la economía serán expulsados hacia afuera del espacio social.

Al respecto, en la clase del 7 de marzo de 1979, Foucault se encarga de mostrar que la instauración de esta política económica implica la renuncia al objetivo del pleno empleo. El sistema neoliberal ya no mide la eficacia de sus prácticas en términos de redistribución de las riquezas o achicamiento de las desigualdades. Ahora las finalidades de gobierno no estarán centradas en eliminar la pobreza sino sus efectos, en la medida en que interrumpen la dinámica de juego impuesta por el mercado. Como expone nuestro autor:

La política se situaba-anteriormente- siempre en el abanico de la pobreza relativa, en la redistribución de los ingresos entre sí, en el juego de la diferencia entre los más ricos y los más pobres. Ahora, por el contrario, tenemos una política que va a definir [...] cierto umbral absoluto para la sociedad, que dividirá a los pobres y los no pobres, los asistidos y los no asistidos” (Foucault 2004 246).

Este renunciamiento a la finalidad del pleno empleo refleja que el propósito de gobierno ya no es la inclusión sino adquirir la lógica de competitividad propia del mercado. De este modo, se produce una separación entre la expansión económica y la inclusión social. La situación laboral de los individuos deja de ser una incumbencia política y, por lo tanto, pasa a ser responsabilidad exclusiva de cada sujeto entendido como empresario de sí mismo. Por lo tanto, su inserción en el espacio laboral dependerá de sus capacidades para adaptarse a las exigencias del mercado. De lo contrario, será expulsado del espacio del juego económico por su incapacidad para gestionar los elementos que componen a su capital humano (cf. Foucault 2004 240). El “dejar morir” aparece aquí como el resultado del renunciamiento del gobierno a las políticas de inserción social. Así como también, el hecho de que los sujetos se piensen a sí mismos como empresas, conduce necesariamente a un individualismo y una competencia voraz que concibe a los demás integrantes de la población como adversarios económicos. Desde lo expuesto por Foucault en torno al neoliberalismo en *El nacimiento de la biopolítica*, podemos pensar que el aspecto tanático del poder se halla encubierto en los imperativos económicos que obligan a los sujetos a estar continuamente en situación de mercado.

A su vez, es importante repensar el concepto de capital humano intentado captar cómo opera en su conformación el “hacer vivir” y el “dejar morir” biopolítico. Como explica Foucault, en el liberalismo y neoliberalismo, el trabajador se vuelve un sujeto económico activo en la medida en que piensa sus acciones laborales en términos de aumento de su capital-idoneidad. El trabajador concibe a su idoneidad como una “máquina” productora de ingresos. En consecuencia, si pretende aumentar el flujo de sus ganancias deberá invertir en el aumento de su capacidad productiva. Sin embargo, el filósofo francés observa que:

...esa máquina tiene su vida útil, su periodo de utilidad, su obsolescencia, su envejecimiento. De modo que es preciso considerar que la máquina constituida por la idoneidad del trabajador [...] será remunerada durante un período mediante una serie de salarios que comenzarán relativamente bajos cuando la máquina empiece a utilizarse, luego aumentarán y terminarán por bajar con la obsolescencia de la máquina misma o el envejecimiento del trabajador... (*Id.* 263)

En relación con estos señalamientos del autor es necesario cuestionarse: ¿Qué sucede con aquellos trabajadores que no logran ampliar su capacidad productiva? ¿Todos los sujetos cuentan con las mismas posibilidades de ampliar su capital-idoneidad? ¿Cómo invertir en la constitución del capital humano si no se poseen los rudimentos económicos para lograrlo? ¿Qué es lo que determina su obsolescencia y qué pasa cuando la vida útil de esa máquina se consume? ¿No es esta concepción sobre el trabajo un modo de justificar las desigualdades del sistema laboral?

Como decíamos al comienzo del artículo, la biopolítica se encarga de organizar lo viviente bajo un dominio de valor y utilidad. Ahora bien, luego de analizar estas afirmaciones foucaulteanas podemos inferir que dicha utilidad se rige aquí por las imposiciones del mercado. El trabajador posee una vida útil en términos productivos que deberá regular en pos de ampliar su propio capital. La problemática se instaura aquí cuando esta vida útil comienza a consumirse, sea por envejecimiento, sea por un “error” en la gestión de dichos ingresos, por modificaciones en el ámbito de producción, por una imposibilidad física o psíquica para responder a los imperativos económicos, etc. En definitiva, esta concepción del sujeto laboral instaura un quiebre en la población al dividirla de acuerdo con los diferentes capitales humanos, que variarán según la conformación de sus elementos y el período en el que se encuentre su vida productiva. Aquellos sujetos que no puedan ampliar su capital humano en función de los requerimientos económicos del momento no solo serán expulsados del sistema laboral, sino que se le adjudicará la total responsabilidad de dicha situación.

Desde la problemática que aquí nos compete, nos interesa resaltar la cuestión de la inversión en la formación del capital humano como una herramienta de ejercicio del poder. En este sentido, Foucault remarca el problema instaurado, principalmente en los países del Tercer Mundo, respecto a la insuficiencia de inversión en capital humano. El “dejar morir” en las prácticas liberales y neoliberales de gobierno se encuentra encubierto en las elecciones políticas de inversión o desinversión social. El “hacer vivir” aparece aquí como el resultado de procedimientos de gobierno que eligen a qué sector de la población financiar y cuáles arrojar a la muerte.

Al respecto resulta pertinente traer a cuento el artículo de Didier Fassin (2010) “Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder”. En este trabajo dicho autor reflexiona en torno a cómo el “hacer vivir” implica, necesariamente, la toma de decisiones gubernamentales sobre quién debe vivir qué tipo de vida y durante cuánto tiempo. Para fundamentarlo se detiene a analizar la diferencia en la expectativa de vida entre trabajadores no calificados y funcionarios administrativos en Francia, dando cuenta de una disparidad de once años en el promedio de vida de los primeros por sobre los segundos (Fassin 44). En efecto, la calidad y el tiempo de vida son la contracara de un poder que decide sobre quiénes deben vivir y a quiénes es preciso conducir a la muerte. En rigor de verdad, las intervenciones de políticas sociales, de salud, de educación y vivienda tienen efectos concretos sobre el promedio de vida de la población. Por esto mismo, Fassin sostiene: “Las disparidades en las tasas de mortalidad no son sólo un dato estadístico: implican diferencias en los valores asignados a las vidas” (Fassin 37). Siguiendo estos análisis y los abordajes foucaulteanos, podemos inferir que las estadísticas sobre mortalidad son un reflejo de la operatividad del poder porque expresan el valor que se le da a la vida según el espacio que ocupan en el entorno social. En este contexto, es interesante aludir también a los análisis de Canguilhem en *Lo normal y lo patológico* sobre el promedio de vida de los seres vivos. Aquí, el naturalista francés, define a la muerte como:

...un fenómeno social, estimando que la edad en que ésta se produce es el resultado de las condiciones de trabajo e higiene, de la atención a la fatiga y a las enfermedades, en resumen: tanto de las condiciones sociales como de las fisiológicas. Todo sucede como si una sociedad tuviese “la mortalidad que le conviene”, puesto que la cantidad de muertos y su distribución en las diferentes edades expresan la importancia que una sociedad da o no a la prolongación de la vida. (Canguilhem 2009 12)

Con esta cita comprendemos que la muerte, en términos globales, es consecuencia del modo en que las prácticas de gobierno se vinculan con los diferentes factores que componen a la vida de la población. Los índices de morbilidad evidencian la simultaneidad del biopoder como una política de la vida y de la muerte.

Las estadísticas indican cuándo, cómo y por qué muere la población en un lugar y en un momento dado, de acuerdo a la gestión del poder sobre la vida en cuestión. En efecto, si nos detenemos a analizar la variación entre los promedios de vida, no solamente a nivel mundial sino al interior de nuestro propio espacio social, notaremos cómo el dejar morir sigue operando subrepticamente en las formas liberales y neoliberales de gobierno.

Conclusión

A lo largo de estos análisis hemos conseguido esclarecer el modo en que la biopolítica se vincula con la muerte de la población. Entendimos que el “dejar morir” no representa ni una limitación ni una excepción del poder respecto a la muerte, sino un mecanismo necesario para la potenciación de la vida. El biopoder precisa “dejar morir” para “hacer vivir”, la lógica del accionar del dispositivo está compuesta por la simultaneidad dada entre ambas prácticas. Según la dinámica de esta tecnología de poder, para maximizar a la población es inevitable apelar a la eliminación de aquellas formas de vida que representen un obstáculo a su ejercicio potenciador.

A partir del siglo XVIII, todos los elementos que componen a la vida en términos globales son distribuidos según criterios de utilidad, y son justamente esas distribuciones las que producen diferencias en las valoraciones al interior de la vida de la población. Sea mediante el recurso de purificación de la raza, sea a partir de la lucha política, o por justificaciones economicistas, lo cierto es que la biopolítica utiliza a la muerte como herramienta de ejercicio del poder. De manera que ella no pretende eliminarla sino ajustarla a los parámetros necesarios para concretar sus finalidades de gobierno. Los índices de mortalidad normales de una sociedad reflejan la forma en que el poder se vincula con la muerte. Es decir, los números aportados por las estadísticas en relación a la muerte marcan cómo el poder gestiona los fenómenos mórbidos, circunscribiéndolos a sus objetivos de poder. La vida y la muerte son entendidas como elementos capaces de ser permeados para modificar a los procesos dados al interior de la población. Así, el “dejar morir” es una práctica meditada y calculada de gobierno en función de la necesidad de administrar la vida.



Bibliografía

- Adorno, Francesco. "Poder sobre la vida, política de la muerte: sobre las formas de resistencia al biopoder en Foucault". *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*, ed. Lemm Vanessa. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- Canguilhem, Georges. "Norma y promedio". *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI, 2009.
- Foucault, Michel. "Clase del 17 de marzo de 1976". *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014.
- Foucault, Michel. "Derecho de muerte y poder sobre la vida". *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.
- Fassin, Didier. "Otra política de la vida es posible: crítica antropológica al biopoder". *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*, ed. Lemm Vanessa. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.



Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano

Some Problems in the Schopenhauerian Interpretation of the Thing-in-itself Against Kantian Idealism

ELIAB REYES URZÚA

Universidad de Chile, Santiago, Chile

eliab.reyes.u@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9667-1936>

Fecha de recepción: 27/04/2023

Fecha de aceptación: 15/06/2023

Resumen

Este artículo se propone dilucidar algunos aciertos y errores respecto a la concepción de la cosa en sí schopenhaueriana, a través de un análisis desde su filosofía hacia algunas lecturas del idealismo trascendental de Kant. Con esto se espera sostener la hipótesis según la cual Schopenhauer parece interpretar la cosa en sí bajo un punto de vista idealista dogmático “pre-kantiano” o “a-crítico” equiparable a un realismo trascendental, lo que trae consecuencias importantes tanto para su afirmación de ser el único heredero del idealismo trascendental de Kant, así como para su metafísica de la voluntad de vivir y sistema ético pesimista.

Abstract

This article aims to elucidate some hits and misses about Schopenhauer's conception of the thing-in-itself through an analysis from his philosophy to some lectures of Kant's transcendental idealism. With this it is expected to hold the hypothesis in

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Reyes Urzua, E. (2023). Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 49-66. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70496

En MLA: Reyes Urzúa, E. “Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano”. *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 49-66, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70496

Palabras clave: cosa en sí, representación, idealismo trascendental, voluntad de vivir, pesimismo

Keywords: thing-in-itself, representation, transcendental idealism, will-to-live, pessimism

which Schopenhauer seems to construe the thing-in-itself under the point of view of a “pre-kantian” or “a-critical” dogmatic idealism comparable to an transcendental realism, which brings important consequences both to his claim about being the sole heir of Kant’s transcendental idealism, as well as for his metaphysics of the will-to-live and pessimistic ethical system.

Introducción: la cosa en sí como concepto problemático en la discusión kantiana y su recepción tardía en la filosofía de Schopenhauer

Cuando Kant emprende la *Crítica de la razón pura* (*KrV*)¹ como proyecto crítico que da inicio al idealismo alemán, uno de los conceptos más discutidos en su recepción inmediata fue aquella postulación de la cosa en sí [*Ding an sich*]. Autores como Jacobi (1787), Maimon (1790) y Schulze (1792), entre otros, vieron desde el inicio de la publicación de la obra las dificultades que suponía este asunto en el sistema del idealismo trascendental. Se suponía que una de las conclusiones de la *KrV*, en su carácter propedéutico para una posible metafísica futura, es que la cosa en sí podía ser pensada pero no intuida ni mucho menos conocida de manera positiva, de tal manera que permanecía como una incógnita, una “X” la cual no podía ser desechada ni tampoco comprobada, sino solo ser considerada como un concepto limitativo [*Grenzbegriff*]. Jacobi resumiría esta crítica respecto a la postulación de la cosa en sí en el idealismo trascendental con su ya famoso aforismo: “sin la presuposición [de la cosa en sí] era incapaz de entrar en el sistema [de Kant], pero con ella fui incapaz de quedarme en él”² (1787 223). Son tantas las críticas de este período y el posterior que muchos de los seguidores y contribuidores al idealismo trascendental de Kant se fueron desenmarcando de la cosa en sí, considerándola como una mera abstracción impensable —Fichte, Schelling— o irrelevante dentro de la teoría del conocimiento positivo del idealismo absoluto —Hegel—³. Sin embargo, luego de tres décadas de discusión al respecto, Schopenhauer, una *rara avis* dentro del idealismo, se introduce a la escena afirmando dentro de su sistema la posibilidad de alcanzar un conocimiento, al menos, aproximado de la cosa en sí, equiparándola a la voluntad de vivir [*Wille zum Leben*].

¹ Se cita *KrV* y la letra A o B más el número de página en arábigo, de acuerdo a si se trata de la primera (1781) o segunda (1787) edición de la obra hecha por Kant. La obra de Kant corresponderá a la edición canónica de la Academia de las Ciencias de Berlín (Ak.): *Kant’s gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlín: 1902 y ss.

² La traducción es mía.

³ Para referencias a estas posiciones y justificación de esta aparente simplificación, cfr. Eisler (1910 236-240).

La afirmación schopenhaueriana mencionada sería un motivo filosófico suficiente para suscitar cierto escepticismo al lector, además de una controversia frente a los autores mencionados⁴, especialmente con el propio Kant. La problemática no reside solamente en postular esta hipótesis de la *cognoscibilidad* de la cosa en sí postulándola como “voluntad de vivir”, sino en los argumentos que intentan justificar esta posición. Esto se torna aún más complejo cuando la hipótesis schopenhaueriana, hasta ahora enmarcada dentro de su sistema epistemológico, tiene consecuencias éticas importantes o, más bien, fundamentales para el desarrollo de su sistema ético.

Schopenhauer afirmará, siguiendo su controversial espíritu pesimista, que el mundo, al ser una manifestación de cierta voluntad de vivir irracional, el mejor camino que debe seguirse para romper el velo de Maya o la ilusión de esta voluntad de vivir es la redención, o sea, el de la extinción, del no ser voluntario del ser vivo. Esta idea se basa directamente en el argumento pesimista que afirma la preferencia de la *no existencia* frente a la *existencia*, en tanto el mundo sería esencialmente un perenne sufrimiento, lo cual se hace evidente al lector en el libro cuarto de su obra principal publicada en 1819, titulada *El mundo como voluntad y representación [Die Welt als Wille und Vorstellung]*⁵, específicamente los §§ 62 y 63 (WWV I 394-422). Schopenhauer, al pretender otorgarle validez filosófica según su teoría del conocimiento a esta noción de la voluntad de vivir como la cosa en sí, no lo postula como una mera creencia doctrinal, sino como una consecuencia filosófica imprescindible de su obra magna, un asunto poco tratado desde sus implicaciones con el idealismo kantiano en la literatura actual especializada de lengua hispana.

Este artículo se internará en el análisis de algunos problemas que conlleva la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí como voluntad de vivir. La hipótesis que se intentará sostener es la inviabilidad de tal interpretación entre en las discusiones más canónicas del idealismo kantiano, por lo que se reitera la posición de *rara avis* del propio Schopenhauer y se cuestiona la afirmación de que su filosofía sea la heredera directa del idealismo trascendental de Kant. La razón principal para argumentar críticamente frente a esta concepción de la cosa en sí como voluntad se basa en el creciente desconocimiento que parece haber en las discusiones actuales schopenhauerianas respecto de la cosa en sí dentro del idealismo de Kant, la cual parece considerarse no desde un punto de

⁴ Controversia que en realidad no sucedió, se le otorgó poca importancia a la obra schopenhaueriana a principios del s. XIX, en el tiempo cuando recién estaba siendo publicada. Esta visión, a saber, la irrelevancia de su obra en el período directamente inmediato a su publicación, ha sido cuestionada de manera importante y con datos precisos por Del Estal (2018 126-157).

⁵ Se cita WWV más el volumen en número romano, edición que corresponde al segundo volumen de la edición canónica: Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke in sechs Bände*, hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus Verlag, 1919. (SW).

vista crítico o dentro del marco de una crítica al conocimiento, tal como Kant la postuló (Allison 2004), sino empírico, dando paso con esto a la recepción a-crítica de la afirmación schopenhaueriana respecto a considerarse él y su filosofía como único y directo heredero de la filosofía kantiana al inicio de *WWVI* (XII).

Para lograr el objetivo de la presente investigación, el método histórico-regresivo pareciera ser el que mejor se adapta, dado que comienza desde los argumentos schopenhauerianos y va hacia la discusión de la cosa en sí en la bibliografía kantiana especializada. Esto, además, parece contribuir a la claridad de la hipótesis que aquí se afirma respecto al distanciamiento no completamente explícito que hace Schopenhauer del idealismo kantiano, pues otorga una perspectiva histórica privilegiada al respecto. La postura que se intentará dar del idealismo trascendental está directamente influenciada por la lectura de Allison (*op. cit.*), en tanto que pareciera ser, al menos desde la hipótesis que se intenta defender en este escrito, la posición que mejor defiende la noción de cosa en sí en Kant, haciendo una lectura explícitamente diferenciadora de la epistémica que postula la cognoscibilidad de la cosa en sí como un objeto real o subyacente a la existencia fenoménica. Ciertamente, esta no es la única lectura posible del idealismo trascendental ni de la cosa en sí, pero parece ser la que mejor contrasta con la posibilidad de una cosa en sí como voluntad de vivir postulada en la filosofía de Schopenhauer⁶.

La cosa en sí schopenhaueriana. Método y vocabulario kantiano en su concepción metafísico-mística de la voluntad de vivir

“El mundo es mi representación”⁷ (*WWVI* 1), con esta tesis —o, mejor dicho, con esta certeza— es con la cual comienza *WWVI* y es probablemente la más

⁶ Una discusión más actualizada de la cosa en sí kantiana significaría aquí un despropósito, en tanto el punto que este artículo quiere dejar en claro es la diferencia entre la interpretación schopenhaueriana y kantiana del asunto. Aunque las lecturas contemporáneas dan cuenta de puntos de vista críticos a la lectura de Allison, mencionarlas significaría que este escrito tendría un objetivo distinto al descrito y una hipótesis distinta a la que se intenta sostener. Un artículo específico de la cosa en sí kantiana, ciertamente tiene que hacerse cargo de aquellas aristas y controversias frente a las lecturas más clásicas que aquí se mencionarán, pero significaría que este sería un artículo kantiano específico de la cosa en sí y no un análisis histórico (clásico, si se prefiere) comparativo entre la cosa en sí entendida por Schopenhauer y Kant.

⁷ En alemán: “*Die Welt ist meine Vorstellung*”. Aunque, a veces, se ha traducido el vocablo *Vorstellung* como “idea”, a mí me parece que “re-presentación” sigue siendo más cercana a las acepciones alemanas de la palabra. En efecto, el verbo *vor-stellen* quiere decir literalmente “poner” o “colocar” [*stellen*] algo —una cosa o un objeto en un sentido locativo— “delante de uno” [*vor*]. Esto no debe confundirse con el verbo reflexivo *sich* [etwas] *vorstellen* que ya denota otro significado, a saber, “imaginarse [algo]”, con lo cual podría dar la impresión de que “idea” sería una traducción válida para, en este contexto, *Vorstellung*, en tanto se trataría de una representación de algo en la mente. Este no es un hecho baladí, pues la frase de Schopenhauer ya dice algo respecto a la metodología que utiliza al tratar de las representaciones, partiendo de un punto de vista empírico, incluso, podríamos decir, físico. Esto, la metodología

conocida dentro de la literatura schopenhaueriana. Con ella, el filósofo de Frankfurt da inicio a su explicación respecto al mundo fenoménico, el cual etiqueta como el mundo de la “representación”.

En primera instancia, el énfasis en el mundo de las representaciones parece tener la clara intención de dar cuenta de la existencia de leyes de la facultad de razonar humana que delimitan los límites del conocimiento *positivo* que se tiene de este mundo, tomado este último como un todo, es decir, como un conjunto abstracto, aunque empírico y ontológicamente real. Schopenhauer cree que el principio de razón suficiente, tratado ya en su tesis doctoral de 1813 titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*]⁸, puede resumir los modos de conocimiento y limitar las preguntas de las ciencias empíricas y el conocimiento positivo del mundo. En efecto, dicho escrito es un paso obligatorio para cualquier examen de los principios que se supone rigen el mundo fenoménico o, mejor dicho, de las representaciones. Aquí el principio de razón suficiente leibniziano, funciona como una propedéutica para la comprensión correcta de *WWV I*, postulándose cuatro modos en que este principio puede describirse en el mundo de las representaciones: principio de razón suficiente del devenir; principio de razón suficiente del conocer; principio de razón suficiente del ser espaciotemporal y principio de razón suficiente del querer, el cual llama también “ley de motivación” (Schopenhauer 2019 20). Es de destacar que el tono de *GS*, a pesar de su vocabulario kantiano, ya está alejado en metodología y desarrollo de los límites del conocimiento según un análisis que divida el modo de conocer y lo conocido⁹, siendo la causalidad la *única* de las doce categorías kantianas que sobreviven en manos de Schopenhauer, el cual denomina principio del devenir el que rige al “mundo de la experiencia”¹⁰ como causalidad. Este principio del devenir se caracteriza o desglosa en tres formas específicas: “causa” en el mundo inorgánico, “estímulo” en el mundo vegetal y “motivo” en el mundo animal (Schopenhauer 2019 22-23). Es en el capítulo 7 de *GS* donde se explica —de manera bastante breve— esta última forma de causalidad: la de motivación o del querer (*GS* 143 y ss.). En este punto, la concepción de voluntad de vivir todavía no tenía la preponderancia en la obra

empirista o fisicalista y su importancia para esta discusión de la cosa en sí, es parte de lo que se tratará de explicar en este preciso apartado del artículo. Para un tratamiento más detallado del término *Vorstellung*, sus acepciones, equivalencia latina y etimología, véase Grimm (1939 1694).

⁸ SW I. Se cita *GS*. Cabe destacar que esta obra fue ampliada de manera considerable para su segunda edición en 1847. Véase la introducción a la obra en la traducción de López de Santa María (2019 9-46).

⁹ Este es uno de los puntos clave a tener en cuenta y es el que postula Guyer (1999 94 y ss.), y que será tratado de manera más detallada en seguida.

¹⁰ Esta simplificación de las doce categorías kantianas no está exenta de polémica y ha sido criticada en variadas ocasiones al no haber una justificación explícita ni razonable por este afán simplificador en Schopenhauer (Cfr. Banham *et al.* 2012 314).

pesimista del autor que luego sí le otorgará, de hecho, el término no aparece aún ni siquiera mencionado, aunque el núcleo de su concepción ya estaba aquí:

Partiendo del conocimiento se puede decir que ‘Yo conozco’ es una proposición analítica y, en cambio, ‘Yo quiero’ es sintética y además *a posteriori*, esto es, dada por experiencia, en este caso, interna (es decir, solo en el tiempo). En esa medida, el sujeto del querer sería para nosotros un objeto. Si miramos en nuestro interior, nos encontramos siempre *queriendo* (Schopenhauer 2019 256 / GS 143).

En este pasaje se puede encontrar el fundamento del desarrollo de la concepción de la voluntad en la obra posterior schopenhaueriana, dado que puede considerarse como una antesala al punto de vista epistemológico schopenhaueriano que intenta encontrar a la cosa en sí en el sujeto cognoscente que “quiere”, en donde, haciendo abstracción de otras “categorías”, queda solamente la del tiempo. En el § 18 de *WWVI*, que es donde se desarrolla con detalle su metafísica de la voluntad en un sentido epistemológico, esta voluntad será lo más cercano que tiene el ser humano como ser racional de acercarse a la cosa en sí, dado que se aparecería o manifestaría en el “sentido interno” del sujeto a través de la forma del tiempo, es decir, en *WWVI* la voluntad no solamente aparecerá vinculada con el sentido interno de *GS*, sino que directamente con el cuerpo físico del sujeto, denominándose esta relación como una *objetivación de la voluntad* y no solamente como un *objeto inmediato*, tal como aparecía caracterizado antes en la mencionada tesis doctoral de 1813, esto es hecho notar por el propio Schopenhauer (*WWVI* 120).

Se podría afirmar que, mientras en *GS* la voluntad aparece intelectualizada según la concepción (de tintes kantianos) con la cual describe Schopenhauer al sujeto intelectual o racional, en el § 18 de *WWVI* esta voluntad aparece como la causa de que podamos intelectualizar al propio cuerpo. Esto no explicaría, sin embargo, el hecho de que en *GS* el “querer” sea también encasillado dentro de una forma del principio de razón suficiente y en la obra posterior no lo sea —o al menos no parezca serlo del todo—, pues, de otro modo, no podría ser equiparada esta voluntad a la cosa en sí kantiana, la cual escapa o, según Schopenhauer, está “más allá” del principio de razón suficiente y de las formas *a priori* del conocimiento (espacio, tiempo y causalidad).

Mientras que el sujeto del querer en *GS* está regido por el principio de razón suficiente, esto cambia cuando en la obra posterior la voluntad sea caracterizada como causa del dolor y del placer inmediato, afecciones anteriores a la intelectualización del querer objetivado en el cuerpo. Es decir, si primeramente la voluntad es la causa de nuestro querer, luego la voluntad será caracterizada como la causa de que queramos y, por tanto, como precediendo a la intelectualización del querer, de este modo, parecería que esta voluntad, esta “respuesta al enigma

de la existencia” (WWVI 119) ya no sigue estando dentro del mundo de la representación.

La problemática que se puede ver en este punto es que no queda claro cómo no podría estarlo si sigue siendo regida por el “sentido interno” que el propio autor afirma que está mediada por la forma de conocimiento temporal, por la intuición del propio ser interno. Schopenhauer vio la dificultad de este asunto en particular y lo vuelve a retomar en el capítulo 18 de WWV II, o sea, en el segundo tomo de su obra magna, el cual fue publicado veinticinco años después del primero. Este es un dato filosóficamente importante, pues, aunque el autor no lo indique explícitamente, el capítulo 18 más que ser un complemento al § 18 de WWV I, pareciera ser más bien una sutil modificación o corrección del mismo, o sea, un *tránsito conceptual* que vuelve a retomar la dificultad que implica equiparar la cosa en sí kantiana —o, como ya se dijo, de tintes kantianos— a la voluntad humana (Wagner 1960 66). Si en GS la voluntad aparece como causa del objeto inmediato, siendo el sujeto cognoscente el principal caracterizado, luego en WWV I la voluntad será la objetivada —es decir, intelectualizada—, siendo lo más cercano a la cosa en sí y, de hecho, afirmándose luego que es una manera de conocer la cosa en sí. En WWV II esto no parece ser tan claro y se habla más bien de la forma más aproximada de acercarse a la cosa en sí. En efecto, pareciera ser que Schopenhauer, más cauto ahora, admite la imposibilidad de conocer realmente a la cosa en sí, o sea, su cognoscibilidad, lo cual se ve afirmado en variados pasajes (WWV II 214 y ss., 311, 738), pero no por ello está dispuesto a dejar de caracterizar la voluntad como el reverso de la representación, como la “respuesta al enigma” de la existencia.

Si se retorna a la inadmisibilidad de la posibilidad de conocer la cosa en sí luego de este gran excursus donde se caracterizaba a la voluntad, efectivamente, como un modo de ser o de manifestarse que tiene esta enigmática cosa en sí, parece que tampoco se logra explicar el hecho de que Schopenhauer conserve su metafísica de la voluntad. ¿Por qué sucede esto?, ¿cuál sería el motivo para que Schopenhauer, a pesar, de admitir que la voluntad no es la cosa en sí y, además, admitir la imposibilidad de conocerla, siga equiparando a la voluntad con esta?

Hay quienes han postulado que esto se debe a que el autor presenta desde un comienzo dos formas de intuición, una mediada por el conocimiento empírico, conocimiento que aparecería en la “conciencia empírica” [*empirisches Bewußtsein*], y otro que sería un conocimiento enigmático del sujeto cuando se aleja de estas formas del conocimiento empírico, lo cual denomina “conciencia mejor” [*besseres Bewußtsein*]. Esta es la lectura que hace, por ejemplo, Baquedano (2011 109 y ss.), en donde, según esta interpretación, Schopenhauer habría “logrado tomar” una conciencia distinta a la del conocimiento discursivo o empírico —positivo— mediado por el principio de razón suficiente y esto lo habría llevado a postular

que la cosa en sí es lo que está “más allá” de la razón, con lo cual podría denominarse voluntad. Este *logro*, sin embargo, es cuestionable si es que no se explicita cómo es que realmente Schopenhauer hizo este tránsito y esperaba que el lector se convenciera de que así lo logró sin explicar el modo en que se logra adquirir esta “mejor conciencia”.

Parecería que este logro está más cercano a un pensamiento mágico o un misticismo religioso que de la filosofía kantiana de la cual el filósofo de Frankfurt se denomina heredero. Asimismo, pareciera que la explicación dada por Baquedano se desmorona cuando es el propio Schopenhauer quien desecha este concepto de “conciencia mejor” incluso antes de publicar su tesis doctoral de 1813, con lo cual el concepto mismo parece no haber satisfecho al propio autor, quien probablemente notó el tinte místico del mismo y se apartó, al menos en cuanto al vocablo, de esta concepción de la filosofía. En efecto, el término “conciencia mejor” ya no aparece ni en *WWVI* ni en ninguna de sus obras posteriores, siendo transformado a, justamente, “voluntad de vivir”¹¹.

Otra de las posibles lecturas tiene su origen en la metodología empirista y fisicalista de Schopenhauer, el cual parece estar mucho más cercano a los empiristas como Berkeley de lo que hasta ahora probablemente se ha discutido. Esta hipótesis es postulada por Guyer (1999) y sugiere que si bien Schopenhauer utilizó lo que este autor denomina “conceptos trascendentales” —como aquel de la cosa en sí, el de la representación, los fenómenos, etc.— no utilizó, empero, “argumentos trascendentales” y, de hecho, más allá de los vocablos, aquí habría más bien un modo de hacer filosofía completamente distinta a la hecha por Kant, un modo materialista e incluso “fenomenológico” (*id.* 94).

Esta lectura, si se logra conectar con la lectura de la cosa en sí que Allison (2004 21 y s.) postula como parte de las posiciones filosóficas que este denomina “realismo trascendental” a la hora de ver que, efectivamente, habría una entidad enigmática, una “X” en sentido ontológico y no meramente como límite epistemológico, detrás del mundo de los fenómenos. Allison (*id. et passim*) hace un gran esfuerzo para dar cuenta de cómo ciertas interpretaciones modernas de la filosofía kantiana son formas de idealismo donde aún se aboga por la teoría —implausible, según el autor— de los dos mundos (el inteligible y el sensible; nómeno como cosa en sí y fenómeno como representación en un sentido que aboga por la existencia de dos realidades o entidades distintas), lo cual da paso a una fracción que intentaría, por una parte, salvar a Kant de sí mismo, salvaguardando una parte específica de su filosofía en detrimento de otra y, por otra parte, otros que

¹¹ Véase Ruiz (2007 437 y ss.) para una lectura más detallada de la eliminación de esta distinción entre conciencia empírica y mejor en el joven Schopenhauer, así como su devenir en “voluntad de vivir”.

interpretan a Kant como un idealista, pero no como un filósofo que propone un idealismo trascendental propiamente, tal como Allison mismo defiende.

Si se tiene en cuenta el punto recién mencionado, se podría argumentar, volviendo a Guyer (1999 94 y ss.), que el intento schopenhaueriano por develar a la cosa en sí como voluntad y corregir así a Kant para salvarlo de sí mismo sería, efectivamente, hacer “filosofía trascendental sin argumentos trascendentales” (*id.*), lo cual lo acercaría a la denominación de “realista trascendental” hecha por Allison (2004). Con esto se lograría explicar ciertas ambigüedades al menos que parecen existir en la metafísica de la voluntad del sistema schopenhaueriano.

Según Guyer (1999 126) podría ser que estas ambigüedades se deban a que Schopenhauer nunca entendió del todo la distinción entre el tratamiento trascendental y empírico de los fenómenos, así como tampoco la refutación del idealismo que intentó llevar a cabo Kant. Esto podría verse reflejado asimismo al leer con detención el § 19 de GS, donde Schopenhauer argumenta, de un modo que se podría denominar al menos en parte como “pre-kantiano” o “no kantiano”, el hecho según el cual Kant no habría refutado sino *potenciado* el idealismo de Berkeley, convirtiéndolo en trascendental (32), lo cual es ciertamente criticable desde un punto de vista que haga justicia al intento kantiano por desenmarcarse y superar el idealismo dogmático o subjetivista de Berkeley (Beiser 2002 17 y ss). La lectura hecha por Schopenhauer parece acercarse bastante a la teoría de los dos mundos tan criticada desde el punto de vista de Guyer (cfr. Banham *et al.* 2012 315). Podría argüirse, de hecho, que Schopenhauer sí hace esta lectura y se aleja de Kant, aunque sigue utilizando su vocabulario, pues solo de esta manera tendría sentido que la cosa en sí actuara de un modo diferente y desde otro “ámbito” en el mundo de las representaciones, postulándose la posibilidad de un conocimiento de ella en un modo positivo como si se tratara de una entidad distinta a las representaciones que el sujeto conoce¹².

Es de notar que este alejamiento de la filosofía de Kant no es negado por el filósofo de Frankfurt, quien acusa a Kant de haber “intelectualizado” el conocimiento intuitivo (*id.* 314) y por eso “ha partido caminos” frente a la filosofía kantiana (WWV II 219), pues mientras que para Kant el conocimiento para ser tal debe estar conformado por intuiciones y por conceptos, es decir, habiendo una conjunción entre entendimiento y sensibilidad, dando paso a su postulación según la cual conceptos sin intuiciones son ciegos e intuiciones sin conceptos son vacíos (*KrV* A 50 / B 74), Schopenhauer no estará de acuerdo con Kant en

¹² Se debe tomar en cuenta que el vocablo “trascendental” es usado aquí de modos diversos al postulado por Kant, dado que se está siguiendo e intentado hacer ver el punto de Guyer (1999), por lo que es ahí donde se justifica este uso libre de “trascendental”. Esto se explica en parte porque aquí se está intentando mostrar el punto de esta libertad de la terminología kantiana que hizo Schopenhauer en su filosofía.

que haya intuiciones sin conceptos que sean solamente ciegas, pero sí en que los conceptos sin intuiciones son vacíos. Para él, las intuiciones sin conceptos forman un tipo de conocimiento que denomina “sentir” [*Gefühl*] o “conocimiento intuitivo” [*intuitive Anschauung*] (WWV I 61-63). Con ello se denotaría esta percepción schopenhaueriana de que el intento de Kant se vio minado por su temor a postular un tipo de conocimiento que estuviera más allá o no mediado por el entendimiento, crítica que hace en reiteradas ocasiones, sobre todo en el apéndice crítico de la filosofía kantiana (WWV I 491 y ss.). Aquí también se hace explícita la distinción ya aludida más arriba entre metodologías, las cuales el filósofo pesimista considera como opuestas pero complementaria con la de Kant:

Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo estriba en que él parte del conocimiento mediato y reflexivo, mientras que por el contrario yo parto del conocimiento inmediato e intuitivo. Él se asemeja a quien mide la altura de una torre por su sombra y yo en cambio al que toma directamente la medida. Por eso para él la filosofía es una ciencia *desde*¹³ conceptos y para mí una ciencia *en*¹⁴ conceptos sacada del conocimiento intuitivo, la única fuente de toda evidencia, si bien sea captada y fijada en conceptos universales (Schopenhauer 2019 756 / WWV I 537).

Este cambio metodológico no solamente aleja la filosofía schopenhaueriana de la kantiana, sino que se lo asemeja más al idealismo dogmático berkeleyano que sostiene la realidad independiente y suprasensible de un mundo distinto al fenoménico, la cual puede denominarse aquí una posición que cabe dentro de un realismo trascendental en el cual se primaría el conocimiento intuitivo como algo distinto al conocimiento ideal o por conceptos, postulándose una ontología o metafísica mística según la cual habría otro mundo, a saber, el de la voluntad, el cual difiere esencialmente del mundo de las representaciones¹⁵. Ahora bien, es imposible que la breve extensión de este artículo pueda hacerse cargo de todas las implicaciones que este cambio metodológico trajo consigo en el sistema schopenhaueriano, por lo que debe conformarse con mostrar las diferencias —al parecer, insalvables— entre idealismo trascendental y el idealismo con tintes de realismo trascendental ya explicados de la filosofía de Schopenhauer. Este punto aparece como el crucial de explicitar de una manera más satisfactoria. Para lograr este acometido, se debe analizar qué es la cosa en sí en el idealismo trascendental y cómo no se aviene con las lecturas de Schopenhauer, quien parece ocupar vocablos kantianos, pero no pareciera ser, de hecho, ni heredero ni continuador del proyecto crítico, quedando más bien esto como un mero recurso retórico de la

¹³ *Aus.*

¹⁴ *In.*

¹⁵ En el apartado siguiente se ahondará y explicará esto con más detalle.

filosofía schopenhaueriana, probablemente, debido a la admiración del filósofo pesimista por Kant, del cual se hablará con más detalle a continuación.

La cosa en sí kantiana. Algunas consideraciones dentro de la oposición entre idealismo y realismo trascendental de Allison

La lectura schopenhaueriana de la cosa en sí ha sido criticada desde la publicación de los escritos de este filósofo como inviable dentro de las discusiones del idealismo trascendental¹⁶. Lo que aquí se intentará sostener es que Kant vio en el uso regulativo y no constitutivo de la cosa en sí su función, lo cual le hizo afirmar la imposibilidad de poseer un conocimiento positivo de esta, limitándola a un concepto límite o limitativo [*Grenzbegriff*] frente al mundo fenoménico¹⁷. El punto más claro respecto a la distinción del tratamiento de la cosa en sí como entidad existente aparte del fenómeno o como considerada distinta al fenómeno es dada por el ya mencionado Allison (2004 50 y ss.), quien postula una defensa del idealismo trascendental haciendo el punto de que considerar a la cosa en sí fuera del sujeto no es considerarla fuera de un “modo trascendental”, sino de un “modo empírico”, por lo que postular que Kant se habría esforzado por mostrar que tal cosa en sí es una entidad suprasensible es interpretarlo en un sentido idealista pre-kantiano, lo cual cabría más bien dentro de una interpretación realista trascendental. Teniendo esto en consideración, el punto de Allison hace notar lo que antes ya ha sido tratado respecto a las consideraciones schopenhauerianas de la cosa en sí, pues este filósofo intentó corregir a Kant siguiendo un idealismo de corte berkeliano pre-kantiano.

La distinción entre fenómeno y cosa en sí en la *KrV* se da en un contexto donde Kant intentó más bien postular y darle sustentabilidad a la objetividad del conocimiento empírico, el cual no sería mera apariencia sino una cosa distinta, aparecida al sujeto, pero bajo la manera de conocer del sujeto según las categorías del entendimiento y las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo). Solamente así surge el conocimiento discursivo, es decir, el conocimiento como

¹⁶ Del Estal (2018 127 y ss.).

¹⁷ En este apartado se han dejado de lado innumerables asuntos dentro de esta discusión kantiana frente a ciertas ambigüedades que sí son posiblemente válidas como puntos críticos en el tratamiento de la cosa en sí de la *KrV*, tales como la distinción entre reflexión trascendental y empírica, la aporía del conocimiento de sí o autoconocimiento, el carácter empírico e inteligible del sujeto, la diferencia entre cosa en sí y noumeno, etc. Un estudio pormenorizado y más amplio del tratamiento de la cosa en sí, ciertamente tendría que hacerse cargo de estos asuntos. Basta aquí mencionarlos en tanto el objetivo es distinguir la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí del tratamiento de este mismo concepto en Kant. En cualquier caso, se debe indicar que, en general, los tratamientos clásicos de la cosa en sí kantiana se encuentran hechos por Adickes (1924) y Prauss (1974). Respecto a una bibliografía más detallada y la discusión más pormenorizada de la cosa en sí considerada como causa del fenómeno o como una relación lógico-semántica, puede verse en el ya mencionado Allison (2004 50-73).

conocimiento, según la unión del entendimiento a través de conceptos y la sensibilidad a través de la intuición de aquello aparecido o fenoménico. En la visión de Kant, la posibilidad de un conocimiento objetivo solo es posible si consideramos fenómenos a los objetos:

Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, nadie podría establecer, a partir de la sucesión de las representaciones, cómo se combina en el objeto la variedad de las mismas, ya que sólo tenemos que habérmolas con nuestras representaciones. Cómo sean las cosas en sí mismas [...] es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento (A 190 / B 235).

Para comprender este distingo entre la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas y no creer que se trata de la postulación de un mundo inteligible distinto del cual se aparece al sujeto, es necesario tener en cuenta la distinción que hace Kant entre un tratamiento empírico y trascendental de los objetos de la intuición, cosa que el filósofo de Königsberg explica de manera explícita en su obra divulgadora de 1783 titulada *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*]¹⁸:

Pues este idealismo que yo he llamado así no se refería a la existencia de las cosas (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en el sentido tradicional), pues nunca se me ocurrió ponerla en duda; sino que se refiere solamente a la representación sensible de las cosas, a la cual pertenecen, por sobre todo, el espacio y el tiempo; y de éstos, y por tanto, en general, de todos los *fenómenos*, he mostrado simplemente que no son cosas (sino sólo modos de representación), ni tampoco determinaciones que pertenezcan a las cosas mismas (Ak. IV 293).

En ese mismo pasaje, Kant explica que la palabra “trascendental” hace la distinción entre hablar de nuestra *facultad de conocer* y no de nuestro conocimiento de las cosas, lo cual correspondería más bien a un conocimiento empírico de los objetos (*id.*), es decir, el objetivo del idealismo trascendental se trataría más bien de *cómo* es que conocemos las cosas —lo cual se resumen en la pregunta principal del texto de cómo es que son posibles los juicios sintéticos *a priori*—y no de la *naturaleza* de las cosas conocidas, lo cual sería una discusión completamente distinta. Esto queda también estipulado al inicio de la *KrV*, donde Kant aclara que llama trascendental “a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos”, sino más bien “de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser

¹⁸ Se abrevia *Prolegomena* (Ak. IV).

posible *a priori*” (A 12 / B 26). Asimismo, en *Prolegomena* se aclara que el intento de tomar las cosas en sí como sustancias no corresponde a las categorías, las cuales solo tratan de contenidos empíricos, sino de las “ideas de la razón”, las cuales son de origen subjetivo y tienen “un afán totalizador” que es, en cualquier caso, “ilegítimo” en tanto se trataría de un conocimiento suprasensible no comprobable, lo que daría paso a la denominada “ilusión trascendental” (Ak. IV 362-365).

Al respecto de esta “ilusión trascendental”, ha habido algunos intérpretes como Grier (2001), la cual considera que la ilusión trascendental no sería ilegítima distanciándose así de la lectura de Allison, que rastrean el problema hasta la disertación inaugural de 1770¹⁹, un texto del históricamente denominado Kant “pre-crítico”, en donde se hace el distinguo entre fenómenos y noúmenos. No es del todo claro, en cualquier caso, si se trataría de una distinción entre dos formas de conocer un mismo objeto (distinción epistemológica) o dos objetos distintos (distinción ontológica). Pero, según Grier indica (*id.* 56), aunque *prima facie* no hay claridad de si esta distinción se trata de una ontológica —interpretación hecha, por ejemplo, por Guyer (1987)— o de una epistemológica —defendida por la misma Grier—, lo que sí parece claro es que en la *KrV* ya no habría posibilidad de confusión al respecto, pues el escrito se aleja explícitamente del idealismo dogmático que trataba del conocimiento racional de sustancias suprasensibles, conocimiento tratado por el ya mencionado “idealismo dogmático” de, por ejemplo, Berkeley. Así, la distinción entre fenómeno y noúmeno en la *KrV* se daría de un modo distinto al descrito en la *Dissertatio*.

La tentación de preocuparse acerca de la existencia de las cosas en sí mismas desaparece una vez que se reconoce que Kant no está ocupado en primera instancia con una clase de entidades distinta que, a diferencia de los fenómenos, estaría supuestamente “ahí” aun cuando no tengan seres finitos que los conozca. Según Allison (2004 55), se puede añadir que esta malinterpretación “fenomenalista” de la cosa en sí cercana al idealismo de Berkeley desaparece si se opone el realismo trascendental al idealismo trascendental, en donde nuevamente se debe entender estas cosas en el sentido en que el sujeto puede considerar las cosas *en él* y no fuera *de él*, o sea, no de un modo empírico. Aquí se trataría de las *consideraciones* de las cosas como son percibidas por el sujeto y no se daría discusión alguna, en principio, respecto a la existencia objetiva de estas cosas, la cual ya sería una “discusión empírica” y no “trascendental” (*id.*).

El punto es que considerar las cosas como aparecen a la sensibilidad en relación con la mente sería considerarlas como aparecen en nosotros [*in uns*] y no fuera de nosotros [*außer uns*], es decir, serían las *condiciones de sensibilidad* las que se

¹⁹ Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible [*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*], se abrevia *Dissertatio* (Ak. II 185-420).

tratan de una manera distinta a la empírica, mientras que considerar las cosas como son en sí mismas es considerarlas en un sentido empírico, es decir, como son fuera de nosotros, no considerando estas condiciones de sensibilidad ya mencionadas. El error de las interpretaciones tildadas dentro del “realismo trascendental” sería ignorar que las cosas pueden considerarse desde estos dos puntos sin postular que se trataría de dos entidades distintas, o de la existencia de una cosa en sí como una entidad distinta a la cosa como aparecida en nuestra sensibilidad. Este habría sido también el error del tratamiento de la cosa en sí de Schopenhauer.

Otro punto en consideración y a modo de apoyo a la visión y defensa del idealismo que hace Allison, es el que podría llamarse el “argumento filológico” de la cosa en sí, el cual fue investigado y hecho ver por Prauss (1974 13-23, 42-43). El punto crucial es que la cosa en sí o en sí misma [*an sich selbst*] son versiones elípticas de la versión canónica “cosa considerada como en sí misma” [*Ding an sich selbst betrachtet*], donde se debe enfatizar la función adverbial del “sí mismo” [*sich selbst*], el cual estaría indicando el modo en el que se está caracterizando a una cosa y no se referiría al tipo de cosa (esencia o naturaleza de esa “cosa”, cosa en sí entendida como sustancia), lo cual sería más bien el modo en que existe, no en el que está siendo considerada. Lo que sucede es que Kant habría utilizado más veces la versión abreviada “cosa en sí” y no “cosa considerada en sí misma” por un asunto de comodidad y estilo de escritura, y de ahí habría partido, al menos en parte, la malinterpretación de este concepto.

Hasta aquí podría decirse que considerar las cosas en sí como existencias aparte de los fenómenos —algo así como entidades suprasensibles— es lo que debe evitarse si se considera el punto que intenta hacer Kant en la *KrV* considerado como proyecto crítico y no dogmático del idealismo que históricamente le precedía. El punto de vista del idealismo dogmático, el cual aquí ha sido denominado “realismo trascendental”, tendría asimismo el inconveniente de convertirse en aporético toda vez que, a pesar de admitir la posibilidad de que se trate de dos entidades distintas a las que se alude cuando Kant habla de fenómeno y cosa en sí, no explicaría cómo y dónde estarían estas cosas suprasensibles ni cuáles serían sus intuiciones correspondientes para considerarlas como un conocimiento comprobable. Para poder concebir las cosas como aparecen en nosotros —de modo trascendental—, es necesario distinguir el carácter con el que estas cosas se revelan en tanto fenómenos —sus propiedades espaciotemporales—, distinguiéndolas del carácter de esas mismas cosas que uno piensa que poseen cuando son consideradas como en sí mismas, independientemente de las condiciones bajo las cuales se nos aparecen, pero esto no daría paso a considerar un tipo de entidad distinto al cual tratamos como fenómenos, lo cual, como no puede probarse bajo ningún medio intuitivo del conocimiento discursivo, podría dar paso a las ambigüedades como las antes descritas en el sistema schopenhaueriano, así como un

posible tratamiento místico de la metafísica, lo cual es precisamente lo que combate el idealismo trascendental de Kant.

La cosa en sí como voluntad: circularidad en la ética pesimista schopenhaueriana

Hechas estas consideraciones de la cosa en sí en Kant y en Schopenhauer, una de las consecuencias que sería posible vislumbrar es el quiebre del sistema ético schopenhaueriano de la renuncia de sí y del pesimismo de la voluntad al no encontrar cabida su interpretación de la cosa en sí sin caer en el misticismo y las ambigüedades, sea desde el punto de vista de su propia interpretación del idealismo trascendental, sea de las interpretaciones canónicas de la discusión kantiana misma que lo tildarían de “realista trascendental”. La metodología de Schopenhauer y su visión pre-crítica del idealismo, visión que ahora podría denominarse “fenomenalista”, da paso a tener que cuestionar su afirmación de que él ha sido el heredero directo y culminador del idealismo trascendental kantiano, lo que podría explicar su ética diametralmente opuesta a la kantiana.

Si la afirmación de Schopenhauer respecto a que el esencial descubrimiento de su sistema es que el mundo es esencialmente voluntad de vivir no puede ser probado epistemológicamente por las razones ya dichas y explicadas, entonces, dada la caracterización que hizo de su obra respecto a la complementación de cada libro en *WWV*, la cual solo podría ser considerada como un sistema completo según se vea en su conjunto, tendría que poderse confirmar la hipótesis de que su ética de la renuncia a la voluntad de vivir en el libro cuarto de su obra también posee la aporía epistemológica mencionada. En su historia de la filosofía moderna, Kenny (2007 250) ha sido quien resume el problema justamente apuntando a las consecuencias éticas del proyecto schopenhaueriano, que es donde más énfasis se le ha dado a su filosofía pesimista, así como más influencia ha generado durante la segunda mitad del siglo XIX, indicando que la renuncia voluntaria a la existencia, la cual es preferible según el autor dado el inherente sufrimiento a la existencia, no podría ser realmente voluntaria si es que la voluntad es la cosa en sí caracterizada en los términos schopenhauerianos, pues no estando subordinada al mundo empírico ni al principio de razón suficiente (*WWV* I 338), no podría explicarse cómo es que la renuncia sería un querer libre del sujeto y no un acto de esta voluntad cósmica misma objetivada en el cuerpo del sujeto. La completa renuncia voluntaria a la vida sería así una *contradictio in adiecto*²⁰, pues si la voluntad es realmente la libre y no el sujeto racional o intelectual que

²⁰ Kenny escribe literalmente “*contradiction in terms*” (2007 250).

la posee, no podría haber renuncia voluntaria a esta voluntad de vivir, sino que simplemente cabría la posibilidad de una voluntad irracional y necesaria que, en último término, decidiría por uno si quiere o no seguir existiendo.

Al respecto, hay quienes han querido ver en este asunto de la renuncia de la voluntad de vivir simplemente un pesimismo subjetivo y de tintes psicológicos del filósofo completamente distinguible de su sistema intelectual. Este ha sido el punto del filósofo neokantiano Kuno Fischer (1897), por ejemplo, cuya visión es que el pesimismo es más bien una actitud personal del autor o incluso una patología y no una posición filosófica como tal. Un hincapié similar, pero con otro objetivo lo ha hecho mucho más recientemente Magee (2009 13-14), quien intenta salvar a Schopenhauer de sí mismo o, más bien, el sistema filosófico que él considera intelectualmente válido del “pesimismo patológico” del autor, apelando a la indiferencia de que su filosofía, especialmente su ética, sea o no pesimista. Sin embargo, autores como Cartwright (2010 4, 11, 534) han considerado correctamente que es justamente el pesimismo uno de los asuntos más relevantes y con los que más fuerza quiere Schopenhauer dejar en claro que se identifica su filosofía, especialmente su ética de la renuncia a la voluntad de vivir. En efecto, la hipótesis de Cartwright parece verse confirmada con la discusión que se dio respecto a la actitud pesimista u optimista que debía tomar el filósofo en la recepción directamente posterior a la obra, asunto que ha sido tratado con detalle, aunque no de un modo demasiado profundo, por Beiser (2016 1-66), quien da cuenta de la recepción de la obra por neokantianos y otros pesimistas intérpretes de Schopenhauer como Hartmann, Mainländer, entre otros.

No es del todo relevante aquí la discusión respecto a la naturaleza patológica o filosófica del pesimismo, lo cual ya ha sido discutido en variadas ocasiones por los comentaristas recién mencionados. Parece ser, más bien, que, si la hipótesis filosófica de Schopenhauer respecto a que la cosa en sí es voluntad de vivir no es heredera del idealismo trascendental de Kant, entonces parece existir una aporía que tiene consecuencias claras para su sistema ético, en tanto pueden manifestarse dudas razonables de que pueda equipararse a esta voluntad de vivir, en primer lugar, con la voluntad y, en segundo lugar, con un sufrimiento inherente a toda existencia. Dicho de otro modo, si a la luz del idealismo trascendental se pueden dar argumentos razonables para no encontrar cabida a una interpretación positiva de la cosa en sí como una entidad distinta o suprasensible respecto al fenómeno, así como tampoco parecen haber razones convincentes para que pueda aparecer como voluntad de vivir sin que medien las formas de conocimiento espaciotemporales, entonces no se explica, en primer lugar, el motivo por el cual el sistema schopenhaueriano sería heredero directo del kantiano ni, en segundo lugar, cómo es posible salvarse esta interpretación sin caer en contradicciones y ambigüedades. Asimismo, el pesimismo ético que postula Schopenhauer al afirmar un esencial sufrimiento a la existencia y la preferencia del no-ser frente

al ser, se vería seriamente comprometida cuando se examina la ética schopenhaueriana desde este punto de vista, en tanto se puede comprobar, en primer lugar, la invalidez argumentativa para extrapolar el sufrimiento humano a todo lo que existe, así como la *contradictio in adiecto* que suscita afirmar la cosa en sí kantiana como voluntad de vivir que, además, debiese ser negada por el sujeto. Una investigación más pormenorizada tendría que hacerse cargo primeramente del carácter descriptivo de la ética schopenhaueriana, así como de si su pesimismo ético se deriva o no de razones filosóficas o de otra índole.

Conclusión

En este artículo se ha intentado analizar la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí como voluntad a la luz de su afirmación de que su sistema es heredero directo y único del idealismo trascendental de Kant. Haciendo un análisis regresivo desde los argumentos para sostener esta afirmación que se hace el propio Schopenhauer, se ha intentado hacer ver que la metodología de su filosofía es diametralmente opuesta a la seguida por Kant en su proyecto crítico, lo que explicaría que las consecuencias del sistema schopenhaueriano sean colindantes con el misticismo y con el desarrollo de una metafísica pre-crítica o “a-crítica” de la voluntad que aparece como ambigua y en algunos puntos como directamente contradictoria de sí misma, donde lo importante a tener en cuenta es que se trataría de una lectura derechamente schopenhaueriana o no kantiana, aunque ciertamente sí con vocablos kantianos. Siguiendo este análisis regresivo, se ha considerado algunos tratamientos clásicos de la cosa en sí en la discusión kantiana, en donde se ha intentado hacer ver que la distinción entre fenómeno, cosa en sí y noumeno puede explicarse haciendo una oposición entre idealismo y realismo trascendental, pues aquí el idealismo kantiano tendría la ventaja de no caer en una aporía respecto al tratamiento de la cosa en sí, así como tampoco en una mistificación en contraste con las interpretaciones de corte idealista berkeliano o de realismo trascendental, que es donde se podría encasillar mejor la interpretación de la cosa en sí hecha por Schopenhauer. Finalmente, se han dejado algunos lineamientos respecto a una posible *contradictio in adiecto* que podría darse en el sistema ético pesimista schopenhaueriano de su metafísica de la voluntad, teniendo en cuenta la sistematicidad de su filosofía, en donde una debilidad argumentativa epistemológica puede implicar una crítica directa a su sistema ético pesimista de la renuncia a la voluntad de vivir.



Bibliografía

- Adickes, Erich. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Baquedano, Sandra. "¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?", *Revista de filosofía* 67 (2011): 109 - 121.
- Beiser, Frederick. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism 1781 - 1801*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2002.
- Beiser, Frederick. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cartwright, David. *Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Del Estal, Héctor. "Ornithorhynchus paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 I (2018): 127-156.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Erster Band. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910.
- Fischer, Kuno. *Der Philosoph des Pessimismus: Ein Charakterproblem*. Heidelberg: Winter, 1897.
- Grier, Michelle. *Kant's Transcendental Illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Grimm, Jakob. *Deutsches Wörterbuch. Deutsches Wörterbuch XII. Band, 2. Abtheilung = Band 26*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1939. Existe versión en línea en: <https://woerterbuchnetz.de/>
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Guyer, Paul. "Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy". *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 93 - 137.
- Jacobi, Friedrich. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787.
- Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902 y ss. (Ak.).
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (= Werke in sechs Bänden, Band II). Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956. (KrV).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2016.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe). Madrid: Istmo Ediciones, 1999. (Ak. IV, 255-383).
- Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy. Volume 4: Philosophy in the Modern World*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Maimon, Salomon. *Versuch über die Transcendentalphilosophie*. Berlin: Christian Friedrich Voss und Sohn, 1790.
- Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Ruiz, Encarnación. "El concepto de "conciencia mejor" en Schopenhauer", *Pensamiento Revista de Investigación e Información Filosófica* 63: 437-462.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke in sechs Bände*, hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus Verlag, 1919. (SW).
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (tomos 1 y 2). Madrid: Alianza editorial, 2010. (WMW).
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Alianza editorial, 2019. (SG).
- Schulze, Gottlob. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. Publicado sin lugar y anónimo, 1792.
- Wagner, Gustav. *Schopenhauer - Register*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1960.



Matar la muerte: reflexiones sobre el transhumanismo y la técnica en perspectiva heideggeriana

Killing death: Reflections on Transhumanism and Technology in Heideggerian perspective

PAOLO GAJARDO

Universidad de Chile, Santiago, Chile

paolo.gajardo@ug.uchile.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8676-4500>

Fecha de recepción: 26/04/2023

Fecha de aceptación: 15/06/2023

Resumen

La propuesta heideggeriana sobre la destinación técnica del Ser (*das Ge-stell*) tiene innumerables repercusiones que impactan en el modo de existir contemporáneo; sin embargo, en el último tiempo se ha destacado cierta corriente de pensamiento que pretende delimitar las formas de vida futura: el transhumanismo. Si bien Heidegger nunca se refirió explícitamente a este término, cabe pensar cierta articulación entre ambos, a saber, considerar el transhumanismo como última consecuencia de la destinación técnica del Ser advertida por Heidegger. La presente investigación busca comprender esta relación desde un problema en común: la muerte humana, la cual es abordada de distinta manera por el transhumanismo y por Heidegger. Por lo tanto, se explorarán dos facetas de este asunto capital, mostrando cómo el transhumanismo pretende eliminar la muerte para la humanidad futura, y cómo Heidegger sostiene que resulta necesario salvaguardar la muerte para habitar genuinamente el mundo en medio de la era técnica.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Gajardo, P. (2023). Matar la muerte: Reflexiones sobre el transhumanismo y la técnica en perspectiva heideggeriana. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 67-88. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70484

En MLA: Gajardo, P. "Matar la muerte: Reflexiones sobre el transhumanismo y la técnica en perspectiva heideggeriana". *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 67-88, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70484

Palabras clave: transhumanismo, muerte, Heidegger, técnica, Ser

Keywords: Transhumanism, death, Heidegger, technology, Being

Abstract

The Heideggerian proposal on the technical destination of Being (*das Ge-stell*) has innumerable repercussions which impact on the contemporary way of existing, however, in recent times a certain current of thought has been highlighted which pretends to delimit the forms of future life: transhumanism. Although Heidegger never explicitly referred to this term, it is possible to think of a certain articulation between both, namely, to consider transhumanism as the last consequence of the technical destination of Being noticed by Heidegger. The present research seeks to understand this relationship from a common problem: human death, which is approached in different ways by transhumanism and Heidegger. Therefore, two facets of this capital issue will be explored, showing how transhumanism aims to eliminate death for future humanity, and how Heidegger argues that it is necessary to safeguard death in order to genuinely dwell in the world in the middle of the technical era.

Introducción: ¿por qué Heidegger y el transhumanismo?

Si bien Martin Heidegger se dedicó en diversas ocasiones a comentar filosóficamente el problema de la técnica, jamás se refirió de modo explícito al transhumanismo, pues, evidentemente, durante la vida del filósofo, el término aún no había alcanzado la popularidad y difusión que alcanzaría posteriormente. No obstante, dada la riqueza intempestiva de la filosofía heideggeriana tardía, cabe preguntarse ¿es posible articular la propuesta heideggeriana de la destinación técnica del Ser con el posterior auge del transhumanismo? La presente investigación pretende esbozar una respuesta, a la luz de un concepto crucial en el que ambos planteamientos convergen: *la muerte*. Si esta condición del ser humano ha de ser mantenida y cuidada, o bien olvidada y eliminada, será problematizado en las siguientes páginas. Esta reflexión invita a pensar en las consecuencias que acarrea la persecución ciega del ideal que busca matar la muerte, es decir, la eliminación técnica de la mortalidad del horizonte de posibilidades del ser humano.

Para delimitar la respuesta a esta problemática, se comenzará por reconstruir —en términos generales— los principales postulados de la doctrina transhumanista, enfatizando en su abordaje de la condición mortal. Posteriormente, se analizará la propuesta heideggeriana sobre el problema de la técnica, destacando el rol de la mortalidad dentro de ella. Así, finalmente, se terminará por articular ambos planteamientos mediante un método hermenéutico que profundice en la contraposición que se da entre la muerte y la tecnología como un ideal utópico-distópico.

El transhumanismo y el esfuerzo por matar la muerte técnicamente

Pensar la muerte, olvidarla, temerla, evadirla o buscarla, todas son actitudes humanas legítimas que ocurren a diario en innumerables individuos impulsados por diferentes razones. No obstante, si hay una primacía entre aquellas diversas actitudes, esta caería sin lugar a duda en la evasión y el temor. Pues, en términos generales, nada se anhela más que prolongar la propia vida, extenderla, aferrarse a lo conocido por miedo a lo enigmático. A ello se refería Unamuno cuando hablaba de su inmemorial *hambre de inmortalidad*, pues en él su corazón se debatía contra su razón exclamando: “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí” (Unamuno 75). Esta común y universal sensación está presente en cada individuo, y late con más o menos fuerza, estando acallada o atormentando con estruendo. En efecto, la muerte suscita naturalmente este deseo de evasión y temor. Pero el anhelo de acabar efectivamente con la muerte sirviéndose de la técnica es mucho más reciente y, ciertamente, da que pensar. Esta empresa ha sido puesta en marcha por el transhumanismo, esperando saciar técnicamente¹ el hambre de inmortalidad del ser humano.

El transhumanismo es una corriente de pensamiento que sostiene la posibilidad y deseabilidad de mejorar deliberadamente la condición humana, sirviéndose de la tecnología con miras a lograr un estado superior (Villaroel 179). Ahora bien, lo que se engloba bajo este término tiene diversas modalidades y variaciones, por lo que el uso común del concepto podría llegar a confundir respecto a los matices que contiene, ante ello conviene estar alerta: “El transhumanismo no es, desde luego, un movimiento homogéneo. Conviven en él enfoques y orientaciones diversas” (Diéguez 2017b 23). En efecto, puede distinguirse entre un transhumanismo de corte *cultural* o crítico, y un transhumanismo de carácter *tecnocientífico*, el cual se podría subdividir en dos corrientes: una *especulativa* y otra *biológica-médica* (*Id.* 24-25).

Considerando las diversas manifestaciones que abarca este movimiento, resulta pertinente delimitar en dónde se enmarca esta investigación. Dada la naturaleza del problema a tratar —la muerte— y la aproximación heideggeriana del fenómeno que se vinculará más adelante, el enfoque con más afinidad para el análisis es el transhumanismo especulativo.

¹ En este contexto se emplean los términos “técnica” y “técnicamente” en el sentido que Heidegger les da en una primera aproximación en cuanto determinación *instrumental* y *antropológica* de la técnica; es decir, en tanto se la comprende como mero *medio* para un fin y una *actividad* del ser humano (Heidegger 2017b 75). En consecuencia, esta aproximación correcta —pero no esencialmente verdadera— de la técnica también abarca la tecnología, así como la suma de aparatos técnicos.

Los principales postulados del transhumanismo especulativo tienen una relación directa con la problemática de la lucha contra la muerte humana. Ya desde la primera mitad del siglo antepasado —sin todavía acuñar el término de transhumanismo— se esperaba que la ciencia encabezara una lucha organizada contra la muerte:

los individuos y las sociedades separados, no constituyen fuerzas para luchar contra la muerte y el exterminio mutuo. La lucha debe difundirse y organizarse en la lucha gubernamental e internacional ... Es necesario, hasta la victoria final, conseguir una humanidad unida, un frente único de investigaciones científicas en la lucha contra la muerte (Metalnikof 9).

En efecto, no fue hasta los inicios del siglo XX que la humanidad comenzó a luchar científicamente contra la muerte. Trabajos como los de Metalnikof orientaron la futura concepción transhumanista de la muerte como un estado patológico a combatir (Adorno 103). Posteriormente, cuando fue acuñado el término transhumanismo en 1957 de la mano de Julian Huxley, se veía en esta idea un faro que guiara la futura exploración tecnocientífica, de modo que la humanidad se trascendiera a sí misma, realizando las nuevas posibilidades que el porvenir abriría (Huxley 17). Desde entonces, el combate contra la mortalidad ha estado conducido por una suerte de responsabilidad social y moral ante la muerte, buscando ayudar a la humanidad en su conjunto a superarla (Carrigan 472). Dicha responsabilidad moral y su respectivo imperativo de mejoramiento se sustentan en el reconocimiento previo de la muerte como el mayor mal y el envejecimiento como la peor enfermedad, considerando como preferible que no existieran (Hauskeller 2016 136-137). Esta lógica transhumanista llega al límite de considerar a la vejez y la muerte como patologías que causan grandes sufrimientos, y que, por tanto, han de ser erradicadas por las nuevas tecnologías (Ferry 9). Ahora bien, dicho fin altruista que impulsa al transhumanismo ha de ser considerado críticamente, pues debe tenerse presente que aquella compasiva motivación podría estar inconfesadamente potenciada por los fines egoístas de cada individuo que busca aquella inmortalidad primariamente para sí mismo, dando igual si el resto se beneficia o no de dichos avances.

Puede comprenderse el combate contra la muerte que persigue el transhumanismo como una respuesta a los principios que rigen a la sociedad postmoderna, la cual perdió su meta-relato unificador en una fragmentariedad inusitada (Holzapfel 249). Pues, en esta prima el triunfalismo personal, el consumo desenfrenado y la falta de espiritualidad, en palabras de Bauman: “es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas” (Bauman 129). El conjunto de estas características hace que se considere a la muerte como una

vergüenza, una falla sin justificación y un fracaso ante el mandato de felicidad y éxito (Cereijido y Blanck 125-126).

Nick Bostrom ha sintetizado la diversidad interna del movimiento transhumanista especulativo en siete postulados, bajo la forma de una declaración de sus puntos comunes. En algunos de estos puntos resuena aquel programa para abolir la mortalidad. Por ejemplo, en la primera entrada de la declaración transhumanista se lee que los futuros cambios de la humanidad gracias a la tecnología permitirán rediseñar nuestra condición en ciertos parámetros, como la actual inevitabilidad del envejecimiento (Bostrom 2005a 21). Asimismo, en el cuarto punto de su declaración, se enfatiza que el transhumanismo defiende el derecho moral de quienes deseen servirse de la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas, mejorando el control sobre su crecimiento individual al superar las limitaciones biológicas (*Ibid*). Perpetuar la continuidad de una vida mejorada técnicamente, luchando contra el envejecimiento implica un esfuerzo por suprimir la condición mortal del ser humano, o al menos, que esta ya no sea vista como una necesidad inevitable. En efecto, la superación de la mortalidad humana es la piedra angular de la visión transhumanista del mundo (Krüger 222), la cual se apoya en la visión de la ciencia y la cultura moderna de nuestro siglo, según la cual la muerte no es un enigma metafísico o una instancia dadora de sentido, sino que se reduce a un mero problema técnico que ha de ser resuelto con medios tecnológicos (Harari 28).

Ahora bien, la forma en que el transhumanismo busque solucionar este problema abre la posibilidad a diversas sub-variantes de la corriente, así como el inmortalismo, el longevinismo o el extensionismo de la vida (Krüger 223). Así, por ejemplo, algunos transhumanistas sostienen que puede recurrirse a la criogenización para esperar a que la tecnología avance lo suficiente y curar ciertas enfermedades que de momento se tienen por incurables (Krüger 222), lo cual se podría reiterar indefinidamente; otros plantean una futura inmortalidad virtual, en la que cada individuo podrá transferir su consciencia a un ciber-espacio con una simulación idéntica al mundo (Krüger 218), en dicho caso el aspecto material de la individualidad —el cuerpo— sería reemplazado por los patrones de comportamiento que se recopilaron durante la vida biológica; también hay quienes plantean que dicha reconstrucción mediante inteligencia artificial sea transferida al propio cerebro reanimado y puesto en un cuerpo artificial (Hauskeller 2016 137). Otros tienen la esperanza de que los avances técnicos aplicados a la medicina permitan que cada cierta cantidad de años las personas puedan pagar por extender su expectativa de vida, curando enfermedades y regenerando el deterioro interno (Harari 31). Desde múltiples flancos se apunta hacia la inmortalidad, buscando la muerte de la muerte: “las tecnologías de la inmortalidad están en la mira de varias investigaciones actuales, desde la inteligencia artificial hasta la ingeniería genética, pasando por la criogénica y toda la farmacopea

antioxidante” (Sibilia 54). En cualquier caso, el transhumanismo espera que con los futuros avances —ya sea de la biotecnología o la nanotecnología— se logren eliminar todas las causas médicas de la muerte, dejando abierta la posibilidad de alcanzar un tipo de existencia no biológica en la que se contará con los medios para respaldarse cada cual en los patrones que determinaron su vida (Kurzeil 242).

Sea cual sea el método que se tome, el objetivo es el mismo: luchar contra la muerte hasta eliminarla del horizonte de posibilidades del ser humano. Si en ese combate se usan diversas herramientas es solo un detalle respectivo a la forma, pero no al fondo. En cualquier caso, se trata de un esfuerzo por rediseñar la biología del ser humano, en tanto que la técnica² ha proporcionado al individuo los planos de la naturaleza para transformarse en su propio arquitecto, alterando el diseño para mejorarlo (Carrigan 471).

Sea como fuere que se lograra una victoria técnica sobre la muerte, la condición humana se vería modificada, de modo que los nuevos individuos venideros que gocen de dichas mejoras transhumanistas tendrían una suerte de *a-mortalidad*, mas no una *inmortalidad* propiamente dicha. Es decir, en tanto que a-mortales sus vidas no se desarrollarían a la sombra de una posible muerte natural, por enfermedades o problemas internos en sus cuerpos, de modo que su existencia se prolongaría infinitamente sin una fecha de expiración estimada. Pero en tanto que no serían propiamente inmortales, podrían fallecer producto de otras instancias externas (Harari 31), como un accidente, un asesinato o un suicidio.

Ahora bien, asumiendo que en el futuro el transhumanismo consiguiera una victoria real sobre la muerte, cabe suponer que no estaría indistintamente al alcance de cualquiera. Por una parte, los defensores de este movimiento sostienen que sus beneficios no deberían excluir a nadie *a priori*, mediante prejuicios racistas, sexistas, especistas, etc. (Bostrom 2005b 12), para garantizar así un acceso global y equitativo, y darle así a cada persona la oportunidad de tornarse por sus medios en un post-humano (*Id.* 10). Por otra parte, resulta inevitable reparar en que el problema estriba en los propios medios del individuo para conseguirlo: su poder adquisitivo. Si bien no se prescribe *a priori* que la anhelada a-mortalidad realmente sería solo para una élite, lo cierto es que existe el riesgo de que solo aquellos grupos más privilegiados podrían procurarse la adquisición de estas nuevas tecnologías que permitan extender su expectativa de vida. Por ello, se ha de tener ciertos reparos ante dichos planteamientos ideales del transhumanismo, pues existe el riesgo de que aquello que vendría a ser una solución podría tornarse en un nuevo problema:

² Entendiendo el término “técnica” en sentido lato, equivalente a la comprensión instrumental y antropológica heideggeriana.

La posibilidad de que el mejoramiento anunciado termine implementándose solo en función de la ampliación de las capacidades de los sujetos pertenecientes al segmento social hoy dominante en el planeta, que cuenta con abundantes medios económicos como para adquirir esas nuevas herramientas de ampliación de sus capacidades y de la duración de sus vidas que ofrecerá el mercado (Villaroel 188).

Si ello ocurriera, la muerte de la muerte acrecentaría las desigualdades que ya existen en las sociedades en lo concerniente a las nuevas técnicas de medicina (Ferry 11). Con dicha advertencia a la vista, es pertinente considerar que el anhelo transhumanista de matar la muerte puede ser un arma de doble filo en caso de llegar a materializarse. La premisa sería que la a-mortalidad estaría al alcance de todos por igual, pero en la misma medida en que lo es la adquisición de una isla privada: siempre y cuando se tenga como pagarla. La así llamada inmortalidad biotecnológica que busca el transhumanismo no sería más que otro producto a consumir, el más apreciado de todos, pues implicaría una prolongación ilimitada de una vida de consumo (Redeker 2018 136). Resulta pertinente presentar esta problemática para tomar con mayor cautela los llamativos objetivos transhumanistas y no quedar embelesados con promesas que podrían cumplirse para grupos determinados de orden oligárquico (Holzapfel 266-267).

En general, tras el proyecto transhumanista se entrevé una visión de mundo completamente calculante y técnica, que mide y valora todo por sus costos y beneficios, buscando siempre la manera más eficiente de sacar el máximo provecho a todo, incluido a los mismos seres humanos. Por ello, puede entenderse su comprensión del ser humano —y, específicamente de su cuerpo— como un modelo anticuado, que amerita ser reemplazado para erradicar sus deficiencias inherentes, siendo la muerte la más importante y perjudicial (Onishi 105). Frente a este cuerpo recibido por la naturaleza, el transhumanismo apunta a una transformación y superación técnica, la creación de un meta-cuerpo:

un cuerpo más allá del cuerpo heredado, más allá de sus problemas, más allá de los dolores y las enfermedades ... el meta-cuerpo escapará a los sufrimientos. Un meta-cuerpo incapaz de sufrir, de enfermarse, incluso de morir, de deteriorarse, se instala en lugar y espacio de nuestro cuerpo heredado, espontáneo” (Redeker 2017 65).

En efecto, desde la visión técnica y calculante del mundo, un meta-cuerpo que no se deteriora ni se agota; es un objeto mucho más explotable que un cuerpo natural de un ser humano tradicional. Este último tiene una fecha de expiración parcialmente previsible, pero el meta-cuerpo es funcional y explotable hasta el infinito.

Considerando la forma de técnica de comprender al ser humano y al mundo que se encuentra soterrada en algunas de las premisas del transhumanismo especulativo que hasta aquí se ha esbozado, puede establecerse el diálogo con la propuesta de Martin Heidegger, en lo tocante a la manifestación técnica del Ser y sus consecuencias en la esencia del Dasein.

Heidegger y la técnica: el rol de la muerte salvaguardada

Lo primero que cabe tener a la vista ante la filosofía heideggeriana es que el tema de la técnica no es un asunto marginal o circunstancial dentro de su sistema, sino que se encuentra en el núcleo mismo de su pensamiento, constituyendo un problema central y básico en su reflexión, el cual está fuertemente entrelazado con los problemas tan fundamentales como el Ser, la Verdad, el Dasein, la Naturaleza, etc. (Acevedo 2014 283). Considerando la centralidad e importancia que adquiere este problema en el pensar del filósofo del Ser, puede comprenderse cómo su crítica a la técnica puede iluminar los fundamentos metafísicos que yacen tras la propuesta transhumanista (Onishi 105), tales como la manifestación del Ser como *das Ge-stell* —lo dis-puesto— que revela provocantemente a los entes como *Bestand* —reservas permanentes y explotables— mediante un pensamiento meramente calculante.

En efecto, puede interpretarse que la agenda transhumanista no es sino el último eslabón actual de lo que el filósofo de la Selva Negra atisbaba el siglo pasado. La producción técnica y mejorada del ser humano sería una suerte de correlato de la elaboración técnicamente planificada del mundo como una suma de insumos explotables: “el hombre moderno se ha puesto en camino hacia el dominio de todo lo que hay: impone sus condiciones a lo real —caos—, domina, aplasta, tritura, transforma, acumula, distribuye; en suma, *produce*, fabrica el mundo” (Soler 56). Tarde o temprano, aquella carrera hacia la dominación total e imposición de condiciones se extendería hasta la interioridad humana. Aquel último paso está siendo dado hoy por el transhumanismo, con el cual se busca transformar, modificar y mejorar la condición humana sirviéndose de la técnica. Desde la propuesta heideggeriana, el actual auge del transhumanismo era algo de esperarse, pues ya se advertía tempranamente que “la cibernética deviene el sucedáneo de la filosofía y la poesía” (Heidegger 2017d 219). En efecto, con dichas palabras el filósofo de la Selva Negra anticipaba que la automatización técnica desplazaría a aquellas otras formas de pensamiento que no reportan una utilidad y beneficio sujeto a cálculo y control.

Según Heidegger, el Ser se ha destinado históricamente a los seres humanos de diferentes modos, a ello han correspondido en cada época diferentes filósofos articulando las múltiples palabras del Ser como respuesta a aquella interpelación en que el Ser se da como destino (Heidegger 2017e 177). No obstante, advierte que en su época —a mediados del siglo XX— acontece la más peligrosa destinación bajo lo que él denominó *das Ge-stell*. Dicho término ha suscitado diversas traducciones —tales como lo dis-puesto; la im-posición; la posición-total; el em-plazamiento—, todas ellas mientan la esencia de la técnica moderna en tanto figura del Ser (Acevedo 2014 352).

Esta problemática destinación contemporánea constriñe al individuo a ajustarse al modo técnico de ver y actuar en el mundo, por lo que el ser humano queda a merced de los mandatos de la técnica:

En el *Ge-stell* el hombre es requerido para corresponder a la explotación-consumo; la relación con la explotación-consumo obliga al hombre a ser en esa relación. El hombre no tiene la técnica en la mano. Es el juguete de ella” (Heidegger 2017d 219).

Resulta decidora la última frase, pues, precisamente se tiende a pensar que en cuanto el ser humano posee más poder técnico sobre el mundo este se empodera más como su dueño, como el señor de lo ente (Heidegger 2006b 57). En dicha aspiración, el individuo enseñoreado sobre el mundo se siente con el poder de administrar por completo las futuras posibilidades de transformación técnica sobre la tierra y la acción humana (Heidegger 2005 46).

No obstante, según el filósofo alemán, en cuanto más se controla y domina el mundo, el individuo se ve más constreñido por la servidumbre ante la esencia de la técnica misma. Por ello, no hay modo de frenar o encauzar el proceso que entraña la esencia de la técnica: “Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (Heidegger 1989 25). En efecto, pretender un completo control y dominio sobre el despliegue de la técnica es una quimera, pues ello implicaría que el ser humano pudiera superar al Ser mismo:

jamás se podrá dominar a la técnica, ni positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano, puesto por sí mismo. La técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el señor del Ser (Heidegger 2017c 116).

Bajo esta destinación técnica del Ser —*das Ge-stell*—, todos los dominios que atañen al ser humano se ven alterados. En efecto, el individuo se ve obligado a corresponder en la forma de ver el mundo, es decir, el modo en que des-oculta a

los entes. La modulación técnica de la verdad se da como un des-ocultar provocante: “El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas” (Heidegger, 2017b 80-81). Este modo de advenir descubre y encubre todo lo que hay de modo técnico, se está simultáneamente en la verdad y la no verdad acorde a la técnica (Acevedo 2016 69).

Según la consideración de Heidegger, los entes que sean des-ocultados bajo la modulación técnica de la verdad comparecerán principalmente como *Bestand*; es decir, como lo constante, existencias en tanto *stocks*, reservas o fondos (Heidegger 2017b 82). Acorde a esta consideración, los entes solo interesan e importan en la medida en que son explotables, es decir, se validan mediante su disponibilidad y consumibilidad (Heidegger 2006a 56).

Asimismo, el propio ser humano se ve en la necesidad de ajustarse a los criterios técnicos de existencia:

El propio hombre actual se ve él mismo provocado y desafiado por la pretensión de provocar y desafiar a la naturaleza a que le suministre energía. El hombre mismo se ve obligado, se ve solicitado a corresponder a la mencionada pretensión” (Heidegger 1962 12).

Ahora bien, ¿cómo comparece el ser humano ante la modulación técnica del Ser? La respuesta heideggeriana es clara: “El hombre se convierte en material humano que se aplica a los fines propuestos” (Heidegger 1969 239), esto quiere decir que el individuo se asume a sí mismo como recurso humano, como animal de trabajo, como mano o cerebro de obra (Acevedo 2014 310). En este sentido, lo que se reconoce como valioso en los seres humanos es aquello que tienen en común con los *Bestände*, su constante disponibilidad y eficacia, cualidades que se han obtenido gracias al rebajamiento de la propia condición humana (Acevedo 2016 121).

Si los individuos son más provechosos y útiles en la medida en que más se asemejen a los entes técnicamente producidos en tanto *Bestand*, entonces, el siguiente paso en el devenir del ser humano es la máxima semejanza con dichos entes: eliminando la muerte del horizonte de posibilidades naturales. La destinación del Ser como esencia de la técnica impone en todo orden de cosas el mandato de comparecer ante su provocante llamado, frente a ello, tanto los entes como los individuos humanos se develan en su disponibilidad ocultando aquel rasgo esencial que no se ajusta al mandato, esto es, la muerte: “El divergente imponerse de la objetización quiere cabalmente lo constante de los objetos elaborados y

sólo admite como existente y positivo ese constante. El imponerse de la objetización técnica es la constante negación de la muerte” (Heidegger 1969 250).

Probablemente, lo que Heidegger tenía en mente al hablar de la negación de la muerte no era un logro técnico que haría inmortales —o a-mortales— a los seres humanos, sino que se refería, más bien, a la enajenación de la condición humana en su afán de producción y explotación, que llegaría al punto de olvidar el simbolismo que entraña la muerte como una instancia orientadora y dadora de sentido para cada cual. Aunque, ciertamente también consideró la posibilidad de la futura modificación y configuración técnica del ser humano con vistas a la utilidad que se necesite sacar de él:

pienso en que en un tiempo no muy lejano vamos a estar en condición de *hacer* así [técnicamente] al hombre, de construirlo así puramente en su esencia orgánica tal y como se lo necesita: hábil e inhábil, inteligente y tonto. A eso se llegará. Las posibilidades técnicas están preparadas (Heidegger 1987 85).

Si bien dicha construcción técnica del ser humano que presagiaba el filósofo no se refería a la supresión de la mortalidad, sí podría emparentarse con aquellos principios transhumanistas que velan por la deseabilidad del mejoramiento de los individuos merced a la intervención tecnológica.

La actual ceguera ante la faceta “positiva” de la muerte tiene que ver con la pérdida de legitimidad que han sufrido aquellas “disciplinas” que persiguen su sentido, tales como la filosofía y la poesía, las cuales han perdido terreno ante otras instancias más provechosas técnicamente, tales como la cibernética (Heidegger 2017d 219). En efecto, el valor intrínseco que hay en ambas no estriba en qué tan productivas sean o cuánto dinero muevan para el cálculo global, sino en su receptividad a lo simbólico y su capacidad para interpretarlo. En contraste, la cibernética que Heidegger tenía a la vista en la década de los cincuenta —la propuesta de Norbert Wiener— enfatizaba en el intercambio de información desde el punto de vista de la funcionalidad de los mecanismos (Masany, 1990, p. 256). Dicho proceso amerita ajustarse a la velocidad del mundo moderno para que el individuo se desempeñe sobre su medio de modo eficiente, es decir, con la información adecuada (Wiener, 1988, pp. 17-18). No obstante, la opinión heideggeriana respecto a que la cibernética cerraría el orden de lo simbólico difícilmente sería aceptada por el propulsor de la cibernética, pues para Wiener, en la medida en que los mensajes transmiten información estos retrotraen la desorganización entrópica, y los mensajes con menos probabilidad de surtir efecto son los que más información entregan, estos son los de orden simbólico: “Es decir, cuanto más probable es el mensaje, menos información contiene. Por ejemplo, un cliché proporciona menos información que un gran poema” (Wiener, 1988, p. 21).

Desde el planteamiento del filósofo alemán, el campo de lo simbólico queda del todo vetado para la ciencia, sea esta la emergente cibernética o las tradicionales. Pues, solo el pensamiento desplegado por el arte auténtico y la filosofía puede responder y comprender el olvidado simbolismo. Así como la propia filosofía de Heidegger se detiene a meditar sobre el olvido de la esencia mortal, la poesía ha de iluminar con su canto el camino hacia el destino común de la mortalidad (Cappelle-Dumont 129-130). El despliegue de la esencia de la técnica provoca que la comprensión de la muerte humana sea reducida a una mera negación; es decir, solo se la entiende como nulidad e inconstancia (Heidegger 1969 250).

Naturalmente, para el tipo de pensamiento técnico —donde prima el cálculo— la nulidad y negatividad de la muerte se presenta como un inconveniente, como un problema que hay que resolver. Ya que, ante la mentalidad técnica, la muerte es vista negativamente como un inconveniente que incapacita a la fuerza de trabajo y sustrae a potenciales consumidores, su eliminación con medios técnicos se buscará como una solución provechosa. Precisamente, en este punto la filosofía heideggeriana ilumina el trasfondo de presupuestos que operan tras el transhumanismo.

Desde la perspectiva de Heidegger, puede comprenderse que tras el transhumanismo existe un fundamento metafísico según el cual ha de primar un poder ordenador que organice el devenir hacia lo post-humano³ sirviéndose de la técnica. Bajo esta lectura heideggeriana del transhumanismo, la condición humana se devela como mera materia prima —o recurso humano— para la producción del futuro post-humano estipulado como meta (Bishop 710). Ahora bien, si en la consumación de aquel tipo humano producido y perfeccionado por la técnica se logra eliminar la mortalidad —sustituyéndola por una artificial a-mortalidad—, entonces, definitivamente se ocultaría para ese nuevo ente todo lo digno de ser preguntado (Onishi 108); es decir, el Ser y su sentido, al que cada cual se ve apremiado en buscar por su esencial finitud. Precisamente, la muerte es un recordatorio constante de dicha finitud y, por tanto, un aliciente para pensar el Ser en su verdad. Esta motivación tanatológica en los seres humanos se da tanto en el modo impropio del estar vuelto hacia ella de la aversión esquivadora (Heidegger 2016 281), como en su modulación asumida y propia, en la que es interpretada y sobrellevada como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable e indeterminada que existe para cada cual (*Id* 283-286). En efecto, para la filosofía heideggeriana la muerte se revela como un atributo esencial de la existencia, de modo

³ El término *post-humano* resulta bastante amplio, pues ha servido como una suerte de paraguas que cobija ideas de distinta índole en las que el único factor común es la crítica al humanismo y la modernidad (Ranisch y Sorgner 2014 14). Para efectos de esta investigación, se comprenderá el término como el resultado final de las mejoras implementadas por el transhumanismo, el cual podría involucrar la mixtura de organismos cibernéticos, nuevas especies biológicamente modificadas o entidades digitalizadas (Ranisch y Sorgner 2014 8).

tal que la relación concreta que cada individuo entable con su finitud consciente resulta constitutiva y fundamental (Dastur 147).

Puede comprenderse al transhumanismo como el último eslabón del despliegue de la esencia de la técnica heideggeriana, este punto culminante presupone que ya se hayan conquistado otros hitos que modifiquen la existencia humana sobre el mundo. Aquellos hitos que Heidegger tan solo atisbaba en la lejanía, hoy en día son una realidad abrumadora. En 1935 el filósofo advertía:

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta ... Cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo solo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad ... entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué? (Heidegger 2003 42-43).

En la actualidad, el panorama que Heidegger advertía constituye la cotidianidad de buena parte de la humanidad gracias a los prodigios de la técnica, modificando en buena medida el modo de estar en el mundo. No obstante, las preguntas que se extienden tras la conquista de dichos hitos no son planteadas en suspenso para meditar la situación del mundo, sino que, muy por el contrario, la propia técnica —con el transhumanismo a la vanguardia— pretende responderlas.

La primera interrogante: ¿*para qué* todo este avance, tecnificación y rapidez?, podría ser resuelta por el transhumanismo proclamando: para contar con los avances suficientes que permitan sacar la mayor utilidad, felicidad y calidad de vida por el máximo plazo posible. La segunda pregunta: ¿*hacia dónde* hemos de dirigirnos tras todas esas conquistas técnicas?, haya así su respuesta: hacia la inmortalidad, una vez que se haya ganado el control sobre todo en la vida, solo queda ganarlo sobre la muerte, eliminándola y así garantizando una duración indeterminada en la pura instantaneidad y simultaneidad técnica. Finalmente, la última interrogante: ¿*y luego qué?*, ni siquiera amerita ser formulada desde la propuesta transhumanista, pues se considera que la vida a-mortal es un fin en sí mismo y que, como tal, no supone una subordinación a otra meta.

Llegados hasta este punto, queda claro que la filosofía heideggeriana no vería con buenos ojos la propuesta transhumanista, precisamente porque su planteamiento sobre la destinación técnica del Ser como *das Ge-stell* permite comprender

los presupuestos filosóficos que yacen en su trasfondo⁴ sin quedarse detenido en la mera fascinación de los logros tecnológicos concretos. Ciertamente, su planteamiento trasciende las categorizaciones de estar a favor o estar en contra, pues aboga por una comprensión de la esencia de la época como una destinación del Ser, lo cual se encuentra al margen de ser un acontecimiento bueno o malo, por ello el filósofo se refería a ello con la pura expresión *acontecimiento* [*Ereignis*], que mentaba la determinación de co-pertenencia entre Tiempo y Ser (Heidegger 2017e 184).

Ahora bien, la filosofía heideggeriana no se reduce a un quietismo amoral ante la técnica, pues reconoce que sobre nuestro tiempo problemático gravita *el* peligro supremo, sin precedentes en la historia del Ser (Heidegger 2017b 88). Dicho peligro va más allá de una amenaza mortal universal, pues se trata de lo mortal en cuanto tal: la muerte de su esencia merced a una deliberada auto-imposición que ve en el desmesurado despliegue de la técnica el camino hacia la dicha suprema (Gabilondo 121). La principal consecuencia de aquel seguimiento ciego ante la técnica es que los seres humanos podrían llegar a entenderse a sí mismos —y tratarse entre pares— como meras existencias en sentido comercial (*Bestand*) renunciando así a su esencia pensante, tornándose incapaces de meditar su finitud (Gajardo 107), la cual ya no sería asunto de preocupación por el aseguramiento transhumanista de la a-mortalidad. Ya no se trataría del mero peligro de la técnica que tornaría incapaz del pensamiento filosófico sobre su finitud al ser humano, sino que se tendría que añadir el peligro transhumanista de perder efectivamente dicha finitud, lo que la sellaría como algo irrecuperable para todo pensamiento futuro.

Considerando las advertencias precedentes, cabe pensar que, en nuestros tiempos, Heidegger no fomentaría una esperanza ciega en los avances tecnológicos del transhumanismo con la meta de matar la muerte. En este punto, estaría más cercano al así llamado bioconservadurismo, aquella perspectiva contraria al transhumanismo, que ve en este un riesgo éticamente deshumanizante, que socavaría la dignidad humana (Villarreal 182). Ahora bien, las razones de por qué Heidegger sería partidario del bioconservadurismo serían diferentes a las previamente señaladas, pues tendrían que ver con lo que él entiende por aquella *apertura* (*Erschlossenheit*) a la contracara de la destinación del Ser, que denominó *das Geviert*, en la cual la *mortalidad* humana es un elemento central para lograr un habitar genuino sobre la Tierra (Heidegger 2017a 128). En efecto, el

⁴ Dichos presupuestos del transhumanismo —desde la perspectiva heideggeriana— serían las diversas dimensiones que alteran el modo de ser en el mundo acorde a la destinación del ser como *das Ge-stell*, a saber: la pretensión del des-ocultar provocante como única verdad legítima, la comprensión general de los entes en tanto *stocks* consumibles y explotables, la naturaleza como un conjunto calculable, la comprensión del ser humano como mero ente disponible y material humano.

filósofo abogaría por conservar la esencial mortalidad humana para salvaguardar el pensamiento de nuestra finitud, el cual encamina a la meditación del Ser.

Matar la muerte como ideal: ¿una utopía o distopía técnica?

Ciertamente, merece pensarse a fondo la muerte de la muerte. Lo que a primera vista podría parecer una utopía deseable —al punto de constituirse como una meta digna de esfuerzo—, ante una mirada más detenida se revela como un asunto problemático por diversas razones que bordean con la distopía.

Imperfección

Se pensaría que un mundo en el que se pudiera prolongar indefinidamente toda vida humana sería mejor que la condición actual. Pues, en tales condiciones cada individuo podría alcanzar el máximo grado de habilidad en todo lo que se proponga —ya sea en ciencias, artes o cualquier oficio—; con un tiempo infinito para perfeccionarse, se esperaría que el nuevo ser humano llegara en algún momento a la “perfección”.

Pero cabe cuestionar si ello fuese posible sin perder la esencia propiamente humana a la que le es connatural la imperfección en cierta medida. Por lo que, la búsqueda de la perfección mediante la intervención técnica en el ser humano implicaría diluir su condición actual tal como se la conoce, dicho ser necesariamente sería algo diferente (Diéguez 2017a párr. 15). En otros términos, el costo de la “perfección” es la renuncia a lo que hay de humano en cada individuo; ciertamente, habrá quienes esto les resulte irrelevante con tal de evadir continuamente la propia muerte. En términos heideggerianos, aquello propiamente humano a lo que se renunciaría serían algunos de los caracteres co-origenarios que constituyen al *Dasein* en cuanto tal, a saber: comprenderse como pastor del ser, lugarteniente de la nada (Heidegger 2017d 220) y propiamente mortal. Aquellas concepciones existenciales co-origenarias estarían en juego con el advenimiento del transhumanismo (Holzapfel 270-271).

Aburrimiento e infelicidad

No obstante, la a-mortalidad transhumanista también suscita otros problemas que ameritan ser pensados, a saber, el del aburrimiento y la infelicidad. Ya a inicios del siglo XIX, Leopardi ironizaba diciendo que de nada serviría encontrar el arte de prolongar la vida sin antes haber hallado el arte de vivir feliz (Leopardi 55-56), pues difícilmente alguien aceptaría una a-mortalidad condenada al tedio y al sufrimiento.

A fin de cuentas, gran parte del problema se reduce a cómo se pretenda disfrutar de la propia vida extendida indeterminadamente. Si únicamente se tiene a la vista aquellas posibilidades de consumo; es decir, la adquisición, uso y desecho de productos y/o experiencias, entonces no se considera que su reiteración constante puede acabar saturando y hastiando al individuo. En efecto, la repetición continua de estos tipos de placeres y metas a corto plazo pueden tornarse en su opuesto cuando son llevados al extremo por un tiempo excesivamente largo. Los orígenes de dicha relación producto-consumo se remontan hacia el siglo XX, cuando surgió la industria del entretenimiento masivo —encargada de colmar a las masas de un placer sin esfuerzo, como mero producto—, el resultado fue que dicha pasividad y repetición culminó en un aburrimiento mucho más profundo (Ros 162-163).

La idea de una especie que trascienda a los humanos por gozar de una a-mortalidad no es una innovación puramente transhumanista, pues se encuentra en cierto modo desarrollada en un sentido mítico varios siglos antes de Cristo. No por ser una ideación arcaica y mitológica significa que no tenga nada que decirnos en nuestra era técnica que se aproxima a la consumación de dicho relato. Píndaro narra en sus *Píticas* que hay un pueblo denominado los Hiperbóreos, a quienes “Ni enfermedades ni vejez destructora se mezcla / en su sacro linaje, y sin trabajos ni luchas / habitan ellos” (Pít. X, 40). Si bien a dicho pueblo no le atañe ninguna discordia o sufrimiento, ello no implica que no anhelan la muerte que no les llega por naturaleza; al respecto precisará más tarde Plinio:

La muerte no les sobreviene [a los Hiperbóreos] sino por estar hartos de vivir: después de darse un festín y tras haber vivido una opulenta vejez, saltan al mar desde lo alto de una roca. Éste es el tipo de sepultura considerado más feliz (Hist. IV, 90).

Incluso en tales condiciones, tras haber llevado una espléndida y extensa vida, aquellos míticos Hiperbóreos a-mortales no quieren seguir prolongando su existencia, ¿por qué dirían esto los antiguos? Probablemente, porque tras unos siglos ya no cabe esperar nada de la vida, si ya se han agotado todas las posibilidades,

las conversaciones, los lugares, las historias... entonces no tiene sentido aferrarse a una vida que se tornaría indeterminadamente aburrida y tediosa en la que ya se ha visto y experimentado todo repetidamente. Cabe considerar entonces el agudo cuestionamiento de Leopardi: “piensa, si la inmortalidad cansa a los dioses, qué haría a los hombres” (Leopardi 57).

Desde la postura transhumanista se ha erigido una defensa de la a-mortalidad, justificando que esta no implicaría caer en un grave aburrimiento amparándose en la constante variación e innovación tecnológica que depara el futuro:

Los partidarios más serios de la extensión indefinida de la vida argumentan que en una vida así no tendríamos por qué repetir nada, ni cansarnos de hacer las mismas cosas, porque gracias a la tecnología nuestra experiencia de la vida se vería enormemente potenciada y podríamos además cambiar de gustos, aficiones, intereses, capacidades, vocación y profesión: desarrollar vidas completamente nuevas cada cierto tiempo (Diéguez 2017b 112).

No obstante, cabe considerar que entre quienes aceptarían prolongar indeterminadamente sus vidas, tal vez no todos estén dispuestos a esa flexibilidad en gustos, estilos de vidas e intereses. Pues, dentro de las expectativas de vida actuales, en la medida en que más se avanza en edad más se aferra cada cual a lo ya conocido en un afán de seguridad y tranquilidad. Además, independiente de las innovaciones que presente el progreso tecnológico, la extensa experiencia de dichas variaciones acabaría con el asombro que producen en una vida más acotada, de modo que no se podría seguir viendo el mundo con la misma frescura (Hauskeller 2013 105). Consecuentemente, el hastío se haría presente tarde o temprano en una existencia sin muerte natural, pues en una duración indeterminada, llegará inevitablemente un punto en el que ya se haya hecho, visto y sentido todo lo que despierte cierto interés en el individuo, de modo tal que lo que quede aun sin experimentar ha sido evitado precisamente porque le produciría tedio al sujeto.

Increíblemente, ciertas corrientes transhumanistas postulan que dicho agotamiento y evidente hastío puede combatirse de una forma no tradicional; es decir, no ya con mera entretención-ocupación, sino que modificando el mecanismo psíquico adaptativo que representa el aburrimiento para el cerebro humano. De modo tal que, con tales alteraciones cerebrales, los seres humanos llegarán a ser neurofisiológicamente incapaces de aburrirse, por lo que podrían asombrarse una y otra vez con el mismo objeto, sintiendo cada experiencia repetitiva como una nueva vivencia (Pearce 54-55). En caso de que en un futuro esto sea posible, los individuos estarían eternamente sumergidos y embotados en una vida a-mortal, indolora y de felicidad permanente, lo que significaría la transmutación de la

vida humana —tal como la conocemos— en una semivida de muertos vivientes, se alcanzará la inmortalidad al costo de la vida (Han 90).

Desde la filosofía heideggeriana resultaría cuestionable la empresa transhumanista de suprimir neurofisiológicamente el aburrimiento, pues ello implicaría disipar por completo aquella callada niebla que reúne todo a su alrededor en una indiferencia que revela lo ente en cuanto tal (Heidegger 2006c 24). Esta indiferente equiparación constituye al aburrimiento profundo como un estado de ánimo fundamental capaz de revelar la temporalidad en cuanto tal (Heidegger 2007 202-203); es decir, torna visible la triple división temporal como el horizonte del vacío total propio del aburrimiento profundo (Boss 102). Por tanto, la abolición neurofisiológica del aburrimiento empobrecería las posibilidades existenciales del individuo técnicamente modificado (trans-humano), para quien se le cerraría por completo la comprensión filosófica del tiempo y su relación con el sentido del Ser en general.

Ahora bien, si hemos de seguir hablando del ser humano —incluso en su modalidad trans-humana— se ha de tener presente aquel mecanismo que nos ha mantenido como especie hasta nuestra época: el aburrimiento, en cuanto facultad que mantiene activa nuestra adaptabilidad, evitando nuestra quietud, atrofia y deterioro. En efecto, el género humano difícilmente hubiera llegado hasta donde está —y con menos probabilidad se hubiera emprendido alguna vez la empresa transhumanista— si el aburrimiento nunca hubiera hecho acto de presencia, pues tiene un papel crucial en nuestra constitución propiamente humana

El aburrimiento es lo que mantiene en funcionamiento el mundo. Nos hace ser lo que somos. Somos aburriéndonos. Somos el ser que se aburre. Somos los que no podemos ser sin aburrirnos. Somos los que dejarán de ser por aburrimiento” (Ros 262).

Por ende, si las modificaciones transhumanistas conservan el esencial aburrimiento por su rol adaptativo, entonces dentro de la indeterminada expectativa de una vida sin muerte, el tedio llegaría a niveles sin precedentes, contra lo que ya no se podría reaccionar. Pues, en una vida infinitamente prolongada, tarde o temprano se acabarían todos los caminos por recorrer, toda ocupación y recreación ya habrían sido experimentadas más de una vez, la novedad no estaría en ninguna parte... salvo en la muerte.

Absurdidad y auto-supresión

En una situación así se caería en el hastío de modo necesario, del cual no se puede escapar —porque todas las posibilidades de escape ya han sido agotadas—, por lo que surgiría la problemática de si acaso merece la pena seguir extendiendo una vida en esa condición. En efecto, sin aquella cuota de finitud, de incompletitud y curiosidad, la vida humana se ve atormentada por la desdicha de quien todo lo tiene sobreseguro, contra la cual advertía sabiamente Gracián: “Si todo fuere posesión, todo será desengaño y descontento; aun en el entendimiento siempre ha de quedar qué saber en que se cebe la curiosidad. La esperanza alienta; los hartazgos de felicidad son mortales” (Gracián 267-268). De esta forma, tal como la tradición de los míticos Hiperbóreos, los futuros post-humanos a-mortales caerían en cuenta de que ya no tienen nada que esperar de la vida y, hastiados de una existencia vacía de sentido, se desprenderán de los mecanismos que los anclan seguir viviendo. Lo que, a fin de cuentas, revela la absurdidad de haberse empeñado en la prosecución ciega del ideal de la a-mortalidad.

La consumación del ideal de matar la muerte, la obtención de una vida asegurada de extensión indeterminada en la que se experimente y posea todo cuanto se desee, se revela finalmente como una distopía oculta tras la apariencia de utopía. Pues, aquel mundo anhelado en que todos se hayan tornado trans-humanos caería bajo su propio peso, en tanto que el modo de ser-en-el-mundo haya sido limitado suprimiendo todas las características imperfectas —tales como la muerte y el aburrimiento— las cuales, a fin de cuentas, lo hacían un lugar habitable. Acorde a estas consideraciones puede articularse la reflexión heideggeriana sobre la técnica y el riesgo que extiende sobre la mortalidad humana.

Advertencias y huellas heideggerianas

Para Heidegger ya era un problema que en su tiempo las personas no meditaran el simbolismo intrínseco a la condición mortal por la destinación técnica del Ser: “La época sigue siendo indigente ... porque los mortales apenas conocen y saben lo que tienen de mortal. Los mortales no han llegado a tomar posesión de su esencia. La muerte se elude hacia lo enigmático” (1969 226-227); difícilmente se admitirá que esto ha cambiado en nuestro tiempo. En efecto, aquel máximo peligro que advertía el filósofo no ha disminuido, sino que se ha visto potenciado por la búsqueda técnica de la a-mortalidad transhumanista, lo que modificaría el modo de ser-en-el-mundo y la relación que tenga el individuo con el Ser.

Si bien las reflexiones de Heidegger pueden parecer una mera lamentación desamparada de una época problemática, había en su meditación espacio para tornar en su opuesto el problema que acarrea la esencia de la técnica: “Cuanto más nos acercamos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino hacia lo salvador, tanto más preguntadores llegamos a ser” (Heidegger 2017b 94). En efecto, cuanto más cercana y real se ve la consumación de la supresión técnica de la muerte, más apremiante se hace la reflexión sobre la relación del ser humano —en tanto mortal— con el Ser. Pues, según el filósofo, solo aquellos que estén realmente abiertos al claro del Ser, los que se abismen y salvaguarden su mortalidad, solo ellos podrán entrever con máxima claridad el peligro en sí mismo: “Para ver y mostrar el peligro es preciso que haya esos mortales que primero llegan al abismo ... Esos mortales, los más mortales de todos los mortales, serían los más atrevidos” (Heidegger 1969 244).

No obstante, si el peligro del tiempo que viene no es suficientemente advertido y acaba consumándose la eliminación transhumanista de la muerte, entonces la humanidad se estaría cerrando a lo salvador, es decir, a la apertura a un modo diferente de habitar el mundo. Un escenario así constituye la máxima distopía desde la filosofía heideggeriana, pues, si se considera que “La muerte es la más pura cercanía del hombre al ser” (Heidegger 2016 243), entonces, la a-mortalidad constituiría la más pura lejanía respecto del Ser. Esta sería una lejanía que ha tornado imposible toda vuelta o regreso, pues la modificación de la condición mortal es unidireccional, en tanto que cambia de modo definitivo el modo de relacionarse con la propia finitud.

Pensar la muerte, olvidarla, temerla o buscarla, todas son actitudes legítimas en tanto mortales. Pero matar la muerte con la técnica transhumanista, de ser una acción posible, trastocaría la condición humana⁵ con consecuencias que no se pueden predecir con exactitud, pero que la filosofía de Heidegger puede ilustrar con su meditación de la última destinación del Ser.



⁵ Al menos, en términos de la ontología fundamental heideggeriana en cuanto a su consideración del Dasein como mortal y pastor del Ser. Ciertamente cabría profundizar en cómo este cambio transhumanista modificaría otras consideraciones antropológicas que conciben la naturaleza humana de modo diferente. Por ejemplo, la concepción del ser humano como fin en sí mismo (Kant), como voluntad de poder (Nietzsche), como singularidad (Kierkegaard), como *homo labilis* (Ricoeur), etc. (Holzapfel 270).

Bibliografía

- Acevedo, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Santiago, Chile: Universitaria, 2016.
- Acevedo, Jorge. *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014.
- Adorno, Francesco. *The Transhumanist Movement*. Cham, Suiza: Springer, 2021. Digital.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Bishop, Jeffrey. "Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God". *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (2010): 700-720.
- Boss, Matthew. "Metaphysics and the Mood of Deep Boredom: Heidegger's Phenomenology of Mood". *Essays on Boredom and Modernity*. Eds. Barbara Dalle Pezze y Carlo Salsani. Nueva York, Estados Unidos: Rodopi, 2009. 85-107.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanism Thought". *Journal of Evolution & Technology* 14 (2005a): 1-25.
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". *Ethical Issues for the Twenty-first Century*. Ed. Frederick Adams. Philosophical Documentation Center, 2005b.
- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad. Pablo Corona. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Carrigan, Kali. "Taking Up the Cosmic Office: Transhumanism and the Necessity of Longevity". *The Transhumanism Handbook*. Ed. Newton Lee. Cham, Suiza: Springer, 2019. 465-474.
- Cereijido, Marcelino y Fanny Blanck. *La muerte y sus ventajas*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Dastur, Françoise. *La muerte. Ensayo sobre la finitud*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona, España: Herder, 2008.
- Diéguez, Antonio. "En un futuro, las clases sociales se convertirán en clases biológicas". *Ethic*. 13 nov. 2017a. Versión 6 dic. 2022. Digital. < <https://ethic.es/2017/11/transhumanismo-antonio-dieguez/> >
- Diéguez, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, España: Herder, 2017b.
- Ferry, Luc. *La revolución transhumanista*. Trad. Alicia Martorell Linares. Madrid, España: Alianza, 2017.
- Gabilondo, Ángel. "Más arriesgado que la propia vida". *Heidegger. Sendas que vienen I*. ed. Félix Duque. Madrid, España: Círculo de Bellas Artes, 2008. 115-135.
- Gajardo, Paolo. "Serenidad ante la muerte en medio de la era técnica: una propuesta desde la filosofía de Heidegger". *Tópicos Revista de Filosofía de Santa Fe* 43 (2022): 104-130.
- Gracián, Baltasar. "Oráculo manual y arte de prudencia". *Obras completas II*. Ed. Manuel Arroyo Stephenes. Madrid, España: Turner, 1993. 187-304.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad paliativa*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona, España: Herder, 2021.
- Harari, Yuval. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. Canada: Signal, 2016. Digital.
- Hauskeller, Michael. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Durham, Inglaterra: Acumen, 2013.
- Hauskeller, Michael. *Mythologies of Transhumanism*. Cham, Suiza: Springer, 2016.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España: Alianza, 2006c.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid, España: Trotta, 2005.
- Heidegger, Martin. "¿Para qué ser poeta?". *Sendas perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires, Argentina: Losada, 1969. 222-264.
- Heidegger, Martin. "Construir habitar pensar". *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y María Teresa Poupin Ossiell. Santiago, Chile: Universitaria, 2017a. 125-136.
- Heidegger, Martin. "Epílogo a ¿Qué es metafísica?". *¿Qué es metafísica?* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España: Alianza, 2006a. 45-61.
- Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica". *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y María Teresa Poupin Ossiell. Santiago, Chile: Universitaria, 2017b. 75-94.
- Heidegger, Martin. "La vuelta". *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y María Teresa Poupin Ossiell. Santiago, Chile: Universitaria, 2017c. 115-122.
- Heidegger, Martin. "Seminario de Le Thor 1969". *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y María Teresa Poupin Ossiell. Santiago, Chile: Universitaria, 2017d. 191-220.
- Heidegger, Martin. "Tiempo y Ser". *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y María Teresa Poupin Ossiell. Santiago, Chile: Universitaria, 2017e. 171-188.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España: Alianza, 2006b.
- Heidegger, Martin. *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*. Trad. Jorge Acevedo. Santiago, Chile: Publicaciones especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 1987.

- Heidegger, Martin. *El evento*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires, Argentina: El Hilo de Ariadna, 2016.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona, España: Gedisa, 2003.
- Heidegger, Martin. *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia, España: Universidad de Valencia. 1962.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid, España: Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago, Chile: Universitaria, 2016.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona, España: Ediciones del Serbal, 1989.
- Holzapfel, Cristóbal. *La casa de Platón. Filosofía lúdica de la historia*. Santiago, Chile: Ariadna Ediciones, 2022.
- Huxley, Julian. "Transhumanism". *New Bottles for New Wine*. Londres, Inglaterra: Chatto and Windus, 1957. 13-17.
- Krüger, Oliver. *Virtual Immortality. God, Evolution and the Singularity in Post- and Transhumanism*. Trad. Ali Jones y Paul Knight. Bielefeld, Alemania: Transcript, 2021.
- Kurzeil, Ray. *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. Londres, Inglaterra: Viking, 2005.
- Leopardi, Giacomo. *Diálogos*. Trad. Álvaro Martín. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1943.
- Masany, Pesi. *Vita Mathematica Volume 5. Norbert Wiener 1894-1964*. Boston, Estados Unidos: Birkhäuser, 1990.
- Metalnikof, Sergei. *La lucha contra la muerte*. Trad. Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires, Argentina: Losada, 1940.
- Onishi, Bradley. "Information, Bodies and Heidegger: Tracing Vision of the Posthuman". *Sophia* 50 (2011): 101-112.
- Pearce, David. *The Hedonistic Imperative*. 1995.
- Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Trad. Alonso Ortega. Madrid, España: Gredos, 1984.
- Plinio el viejo. *Historia natural. Libros III y IV*. Trad. Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, Encarnación del Barrio y María Luisa Arribas. Madrid, España: Gredos, 1998.
- Ranisch, R. y Sorgner, S. "Introducing Post- and Transhumanism". *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism Vol 1*, eds. Robert Ranisch y Stefan Sorgner. Nueva York, Estados Unidos: Peter Lang, 2014. 7-27.
- Redeker, Robert. *Bienaventurada vejez*. Trad. Elisabeth Lager y Emma Rodríguez Camacho. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Redeker, Robert. *El eclipse de la Muerte*. Trad. Elisabeth Lager y Emma Rodríguez Camacho. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Ros, Josefa. *La enfermedad del aburrimiento*. Madrid, España: Alianza, 2022.
- Sibilia, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Soler, Francisco. "Prólogo". *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler y María Teresa Poupin Ossiel. Santiago, Chile: Universitaria, 2017. 41-58.
- Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, España: Alianza, 2013.
- Villaroel, Raúl. "Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana". *Revista de Filosofía* 71 (2015): 177-190.
- Wiener, Norbert. *Cibernética y sociedad*. Trad. José Novo Cerro. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 1988.



El rol pedagógico en el segundo sistema trascendental de J. G. Fichte en Jena

The pedagogical role in the second transcendental system of J. G. Fichte in Jena

FEYIE FERRÁN

Universidad Diego Portales

feyie.ferran@mail.udp.cl

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-0462-9249>

Fecha de recepción: 16/05/2023

Fecha de aceptación: 05/07/2023

Resumen

El presente trabajo busca mostrar el rol pedagógico que posee el concepto de *exhortación* en el segundo sistema trascendental que Fichte desarrolla en Jena. Según los primeros párrafos (§§1-4) de su *Grundlage des Naturrechts* la constitución de la autoconciencia individual tiene como condición necesaria que un ser racional se relaciona con otro admitiéndolo como un semejante. Vale decir, esta relación se constituye por un reconocimiento recíproco que, al mismo tiempo, es la base de los conceptos de *derecho* y *libertad*. Para explicar el origen de esta relación, Fichte introduce el concepto de *exhortación* en tanto es una invitación a participar de la agencia racional. Se afirmará que este concepto posee un rol pedagógico que busca promover el entendimiento mutuo entre los seres racionales y la constitución de los individuos como seres pertenecientes a una *comunidad de seres libres*.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Ferrán, F. (2023). El rol pedagógico en el segundo Sistema trascendental de Jena de J. G. Fichte. *Revista de Filosofía*, (15), 89-100. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70685

En MLA: : Ferrán, F. "El rol pedagógico en el segundo Sistema trascendental de Jena de J. G. Fichte". *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 89-100, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70685

Palabras clave: exhortación, autoconciencia, ser racional, reconocimiento recíproco, rol pedagógico

Keywords: summons, self-consciousness, rational beings, reciprocal recognition, pedagogical role

Abstract

This paper seeks to show the pedagogical role of the concept of *summons* in the second transcendental system developed by Fichte in Jena. According to the first paragraphs (§§1-4) of his *Grundlage des Naturrechts* the constitution of individual self-consciousness has as a necessary condition that a rational being relates to another by admitting him as a fellow being. That is to say, this relation is constituted by a reciprocal recognition which, at the same time, is the basis of the concepts of right and freedom. To explain the origin of this relationship, Fichte introduces the concept of *summons* insofar as it is an invitation to participate in rational agency. It will be argued that this concept has a pedagogical role that seeks to promote mutual understanding between rational beings and the constitution of individuals as beings belonging to a *community of free beings*.

Introducción

En las últimas décadas, la literatura especializada le ha vuelto a dar importancia al pensamiento de Fichte durante su período en Jena (1794/99). Principalmente estos estudios se encargan de profundizar en cómo se puede justificar el autopoicionamiento del yo como primer principio de la *Wissenschaftslehre* de 1794-95¹. Al mismo tiempo, diversas investigaciones se han enfocado en redescubrir la filosofía del derecho y ética que Fichte ha desprendido de su primer sistema filosófico en Jena². Lo que estos estudios han podido advertir es que existe un cambio de perspectiva desde la autodeterminación del yo por medio de sus propias capacidades —propuesto por Fichte en 1794— hacia un modelo intersubjetivo que piensa el origen de la autoconciencia a partir de la relación de un sujeto con otro, tal como lo expone Fichte en su *Grundlage des Naturrechts* de 1796/97. Vale decir, sujeto finito solo se podrá considerar como autoconciencia libre si logra establecer una relación interpersonal con otro sujeto finito en donde ambos se reconozcan como seres racionales libres.

Sobre la base de este acontecimiento, algunos autores, como Macedo (2018), consideran que el sistema fichteano sufre un vuelco respecto a cómo se fundamenta ahora la autoconciencia: “La condición de posibilidad de la autoconciencia inmediata constituye ahora la relación externa (humana), esto es, la interacción

¹ Uno de los estudios más relevantes y completos al respecto es *Thinking Through the Wissenschaftslehre* de Daniel Breazeale (2013). No obstante, también existen diversos artículos que se han interesado por la dinámica interna de la conciencia en la *Wissenschaftslehre* de 1794, tales como Klotz (2016), Rockmore (2014), Kinlaw (2014) y Hoeltzel (2001).

² Sobre el pensamiento ético de Fichte en Jena se puede consultar Ware & Bacin (2021) que recopila una serie de artículos de gran relevancia sobre este asunto. A su vez, respecto a su filosofía del derecho, se puede consultar a Gottlieb (2016).

con otros sujetos” (243). Con esto, surge la necesidad de una contraparte que “exhorte” al sujeto a involucrarse en la agencia racional libre, siendo esta exigencia la base para establecer la esfera del derecho. Respecto al trato que le dan al fenómeno de la *exhortación*, Gottlieb (2019) se enfoca en cómo se establece una influencia externa para el yo que le permite autodeterminarse como autoconciencia libre por medio de sus propias capacidades y responder a dicha influencia, tal como en la *Wissenschaftslehre* de 1794 se explicaba con el concepto de *Ansto*. Sin embargo, tal como señala Wood (2016), la *exhortación*, entendida como la condición necesaria para la constitución de una autoconciencia libre, posee un aspecto formativo que exige pensar que las capacidades racionales, que permiten la comprensión de la agencia racional libre, deben ser adquiridas por medio de alguien, es decir, por medio de la educación (89). Por ende, parece relevante analizar a la *exhortación* a partir de su rol pedagógico y de cómo la educación (*Erziehung*) parece ser una condición trascendental necesaria para la agencia racional, en tanto se piense como la capacidad humana de involucrar a otros seres racionales finitos al ejercicio de su propia libertad.

En el presente artículo se busca profundizar en el rol pedagógico de la *exhortación* al interior del segundo sistema trascendental que Fichte desarrolla en Jena durante 1796-97. Según los §§1-4, la constitución de la autoconciencia individual tiene como condición necesaria que un ser racional finito se relacione con otros seres semejantes a él. Dentro de esta relación intersubjetiva, se advertirá la importancia de la agencia educativa como una capacidad de involucrar a otros seres racionales finitos en el ejercicio libre de su propia racionalidad, en donde se considerará que la *exhortación* posee un rol pedagógico en la constitución de la autoconciencia libre. Para explorar esta idea, se seguirá el siguiente orden: 1) Se realiza una breve exposición de los primeros párrafos de la *Grundlage des Naturrechts* respecto a la deducción del concepto de derecho; 2) Se profundiza en cómo la *exhortación* se establece a partir de la comunicación de conceptos, siendo el aprendizaje de estos el rol pedagógico central en la constitución de la autoconciencia libre.

Libertad, derecho e intersubjetividad

Durante el primer período de su pensamiento, J. G. Fichte se encontró con un ascenso meteórico a la fama académica conseguida por su *Ensayo de una crítica a toda revelación* en 1792. Como es sabido, en 1791, luego de una breve estancia en Varsovia, Fichte decide ir a Königsberg en busca del patrocinio de Kant. Sin embargo, este no le ofrece el apoyo financiero que esperaba, sino que en su lugar le ayuda con la publicación de su primera publicación mencionada al inicio.

El libro provocó un sustancial revuelo en la esfera académica, no solo porque no se sabía mucho de su autor —considerando incluso que era la tan esperada cuarta crítica kantiana—, sino porque su propuesta profundizaba en la dimensión religiosa del pensamiento kantiano que no había sido explorada aún. Luego de esto, Kant decide aclarar que el texto no es suyo, pero conoce al autor del libro y considera que es el sucesor de su filosofía crítica. Con esto, Fichte no tarda mucho en ser nombrado profesor en la Universidad de Jena en 1794, donde expondrá la originalidad y pertinencia de su proyecto.

Durante los primeros años en Jena, el pensamiento fichteano está marcado por dos grandes acontecimientos. Por un lado, la importancia de la Revolución Francesa y cómo la libertad de expresión y la autonomía de los individuos cobra un rol significativo para Fichte. Esto queda expuesto en sus dos ensayos anónimos: *Reivindicación sobre la libertad de pensamiento* de 1793 y *Rectificación para los juicios del público sobre la Revolución Francesa* de 1793-94. Por el otro, la lectura que realiza Fichte de la *Crítica de la razón práctica* durante el verano de 1794, que dará forma a su propio sistema filosófico llamado *La Doctrina de la Ciencia* o *Wissenschaftslehre*.

Hasta aquí el pensamiento de Fichte durante su período en Jena se construye sobre dos cimientos. Por una parte, la conciliación de la naturaleza de la libertad a partir de un modelo “nomológico” que fundamenta la causalidad libre de la razón (Zöllner 2018 263). Y, por la otra, el desarrollo de la *Wissenschaftslehre* como el “primer sistema de la libertad” (GA III/2 298). Para Fichte, su proyecto de filosofía trascendental busca justificar que la libertad humana es el fundamento de la agencia racional y que, a partir de esto, se puede explicar cómo vivir una “vida filosóficamente esclarecida y elevada” (*ibid.*). Sin embargo, Fichte desarrolla la justificación de la agencia libre de dos maneras sustancialmente distintas entre su *Wissenschaftslehre* de 1794 y su *Grundlage des Naturrechts* de 1796/97. En este segundo trabajo, Fichte decide centrar su justificación de la autoconciencia —primer principio de la *Wissenschaftslehre*— en tanto su condición de posibilidad está en la capacidad de los seres racionales para reconocerse mutuamente como seres libres. En otros términos, nuestra capacidad de concebirnos como seres racionales está condicionada por la capacidad de reconocer a otros como seres libres semejantes a nosotros. Este primer principio del sistema fichteano, es decir, la autoposición del yo consigo mismo ($A=A$), está supeditado al encuentro con otros seres racionales. Aquí el término técnico “yo” no debe cobrar el sentido de una dimensión particular y experiencial del sujeto, sino que hace referencia a la “conciencia ordinaria” del sujeto, la capacidad de referirnos a nosotros mismos como acto que forma parte de la “práctica humana” (Wilhelm 31). Esto significa que para Fichte la capacidad autorreferencial se constituye en el encuentro con otros seres racionales finitos, esta condición necesaria de la autoconciencia

individual se desarrollará metodológicamente en la deducción trascendental de los conceptos de *libertad* y *derecho*.

De esta manera, Fichte desarrolla un modelo intersubjetivo en donde la constitución de la autoconciencia individual tiene por condición necesaria la influencia de otros seres racionales conscientes. Respecto a esta relación con otros, el ser racional finito solo puede llegar a concebirse como autoconciencia individual si posee cierta capacidad de asignarse una esfera de acción libre que exprese su voluntad. Para entender este esquema, Fichte establece dos teoremas que interactúan entre sí y que dan cuenta de la necesidad que tiene el sujeto de constituirse a partir de otro ser racional finito semejante a él. En primer lugar, “un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectiva libre” (GA I/3 329). Y, en segundo lugar, que este ser racional finito, para atribuirse su propia actividad, debe admitir a otros seres semejantes a él con quien entra en relación (GA I/340). Ambos teoremas, según McNulty (2016) suponen un problema grave para la intersubjetividad en la medida en que se debe tener claridad que aquel otro ser racional finito no es, por ejemplo, un “autómata” o un “animal doméstico” (14). Esto quiere decir que no basta con suponer que el encuentro con otro es, inmediatamente, el contacto con otro ser racional finito, más bien, este debe mostrarse de tal manera que no quede espacio para ser reconocido de otra forma. Esto significa que la autoconciencia individual no depende solo de un encuentro físico y material con otros seres racionales finitos, sino que requiere que se muestre como un ser racional que se ha constituido como *individuo*. Este último concepto será deducido por Fichte con un carácter codependiente:

El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un *concepto recíproco* [*Wechselbegriff*], esto es, que sólo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por éste, por el *mismo* pensar. Él es posible en todo ser racional sólo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente mío, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío y suyo, suyo y mío*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola (GA I/3 354).

Siguiendo esta idea, parece ser que los seres racionales finitos establecen su relación por medio de la comunicación de conceptos que le den forma a su *pensar* y, posteriormente, a su *actuar*. El *concepto recíproco* por excelencia para establecer interacciones vinculantes entre los seres racionales es, precisamente, la *libertad*. De esta forma, el concepto de individualidad se plantea como una exigencia normativa en la medida que, independiente de la procedencia del sujeto, de su educación o su clase social, se reconoce como individuo libre a aquellos que son capaces de comprender este concepto de libertad y logran autolimitar

sus pretensiones en vistas de reconocer a otros como sus semejantes. Esta manera de relacionarse a partir de la agencia racional será lo que Fichte llama *comunidad (Gemeinschaft)*.

Ahora bien, el concepto de *derecho* será una condición de la autoconciencia, vale decir, se deduce del primer principio de autoposicionamiento del yo y, a su vez, de la relación entre seres racionales. Para Fichte, este concepto de derecho será común a todos los seres racionales como una consecuencia de su propia naturaleza; sin embargo, su “*manifestación*” en la conciencia estará condicionada por su aplicación (GA I/3 358). Bajo esta exigencia, el concepto de derecho solo será posible en la actividad racional de estos seres y, debido a esto, dependerá de su concepto de *libertad* como la capacidad de limitar su actividad para no interferir con la actividad de otro. Como afirma Fichte: “En el concepto de libertad reside inicialmente sólo la facultad de proyectar [*entwerfen*] con la espontaneidad absoluta conceptos de nuestra posible actividad causal [*Wirksamkeit*], y los seres racionales se atribuyen con necesidad unos a otros esta mera facultad” (GA I/3 319). El concepto de libertad adquiere significado en la actividad causal que se adjudican los seres racionales, en donde emplean conceptos proyectados de manera espontánea y establecen los límites de su acción. La necesidad de que todos los individuos manifiesten su actuar libre, espontáneo y efectivo se enfrenta a la posibilidad de influir u obstaculizar el libre actuar de otro, como un tipo de coacción. Es por esto que, en el concepto de libertad, la autolimitación recíproca, posibilita la aplicación del concepto de derecho, siendo el concepto de libertad lo que permite la agencia racional. Ambas condiciones, derecho y libertad, serán necesarias para la constitución de una “comunidad de seres libres como tales” (GA I/3 320). Con esto, la esfera del derecho se constituirá como la garantía de este tipo de limitación recíproca entre los seres racionales.

El conjunto de conceptos que articulan la relación entre seres racionales se presentará como el modelo intersubjetivo en donde la propuesta de Fichte busca justificar cómo la autoconciencia libre aparece en la relación entre seres racionales semejantes que se reconocen y autodeterminan como tales. La finalidad de este concepto de reconocimiento no es otro que probar que dentro de la agencia libre es necesario que los seres racionales se conciban unos a otros como seres libres que limitan su libertad por el concepto de libertad del otro (GA I/3 351). Sin embargo, es posible advertir que la necesidad de un reconocimiento de este tipo contrae una serie de problemas, en especial si toda la posibilidad de la agencia libre se encuentra en el entendimiento del concepto de libertad involucrado en la relación de los seres racionales. Dicho esto, la necesidad de constituir a la autoconciencia a partir de otros obliga a pensar en cómo es posible que otro comprenda este concepto de libertad sin que se le sea impuesto por la fuerza o, sencillamente, que nunca sea concebido por el otro ser racional.

La exhortación y su rol pedagógico

Como se advirtió en el punto anterior, Fichte requiere que la deducción del reconocimiento recíproco y, por ende, del concepto de libertad, surja por una necesidad de los seres racionales por involucrarse entre ellos y no por un mero accidente. Una de las estrategias de la *Wissenschaftslehre* de 1794 fue explicar que la posibilidad de autodeterminarse proviene del encuentro del yo con un límite exterior, pero esto solo se transforma en una necesidad por el *sentimiento* (*Gefühl*)³ del yo. En esta actividad, el yo absoluto se exterioriza en una actividad causal efectiva que, a su vez, ha logrado autolimitarse en tanto encuentra una resistencia exterior (GA I/2 292). En otras palabras, el reconocimiento recíproco, ahora pensando el esquema propuesto por Fichte en su *Grundlage des Naturrechts*, debe producirse como cierta resistencia o autolimitación en donde la agencia libre logre, por medio de su propia necesidad, restringirse voluntariamente. Ahora, ¿de qué modo puede surgir como necesidad este tipo de autolimitación en los seres racionales? Para Fichte la relación logra volverse necesaria cuando se ha comprendido el concepto detrás de la agencia libre, pero esto solo es posible si otro nos invita a participar de esta, si otro realiza una *exhortación* (*Aufforderung*) que busque establecer un reconocimiento recíproco.

La explicación del concepto es la siguiente. La *exhortación* es una actividad causal libre de un ser racional en la que invita a otro a participar de dicha agencia racional libre sin que este se sienta forzado u obligado a llevarla a cabo. Según Fichte, el contenido de esta invitación debe ser un concepto que pueda ser concebido y comprendido por el otro ser racional y que, por tanto, lo lleve a actuar en virtud de la exhortación conforme a su propia libertad. Siguiendo a Wood (2016), el término *exhortación* (*Aufforderung*) posee un significado amplio, ya que puede entenderse como “demandar”, “requerir” o “invitar”, siendo cualquiera de estos casos una “representación de una acción libre” (83). Con esto, la relación entre los seres racionales finitos, en donde uno *exhorta* al otro a actuar bajo la agencia racional, tendrá su determinación si el interpelado puede “elegir actuar de acuerdo a ella o no” (*ibid.*). Cuando un sujeto es *exhortado* por otro, también se debe considerar la posibilidad de entender este concepto mediado bajo los términos de la razón común (*cf.* GA I/3 345). Mediante estas dos condiciones, por un lado, que la invitación no fuerce ni interfiera en la decisión del sujeto y, por el otro, que la invitación se comunique a través de un concepto que el sujeto

³ El concepto de *Gefühl* tiene como carácter principal preceder al posicionamiento del yo en tanto es un *estado* de la subjetividad con la que se origina una oposición al no-yo y su posterior síntesis. Dentro del desarrollo de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95, este concepto refiere al carácter íntimo de la actividad del yo y que busca la exteriorización de su propia acción hacia el mundo exterior. Para un trato muchísimo más extenso de este concepto se recomienda consultar Lohmann (2004).

sea capaz de concebir, se establece la posibilidad de que los seres racionales se reconozcan recíprocamente como semejantes. Un ejercicio paralelo se encuentra en *¿Qué es la ilustración?* de Kant, cuando invita a los individuos a superar la mayoría de edad y a responsabilizarse por ellos mismos —*sapere aude (atrévete a saber)*—; según dicho llamado los seres racionales constituirán su propia autonomía si son capaces de llevar a cabo por ellos mismos la agencia racional libre. En cambio, siguiendo a Fichte, este arrojarse al uso libre de la razón común requiere que, al menos en un primer momento original, este ser racional finito haya sido *exhortado* por otro, para así poder establecer un reconocimiento recíproco entre ambos como parte del ejercicio de su libertad.

Pese al establecimiento del modo por el cual los seres racionales logran relacionarse entre sí mediante un reconocimiento recíproco, la *exhortación* posee un problema formal respecto a sus condiciones prácticas y materiales de realización. Por un lado, los seres racionales deben tener la capacidad de concebir y comprender esta invitación que realiza otro semejante a él, pero, al mismo tiempo, se debe enfatizar en que la *exhortación* requiere ser introducida por un ser racional que ya se ha constituido como autoconciencia individual. Por ende, la problemática se encuentra en cómo este concepto se introduce en una relación recíproca como tal.

Bajo este sentido, la *exhortación* adquiere un rol pedagógico en tanto es la capacidad de involucrar a un ser racional en la agencia libre, vale decir, en la actividad de autodeterminarse como autoconciencia individual. En este punto, para Fichte parece relevante destacar cómo la *exhortación* posee la forma con la cual se ha producido la educación humana, en donde el proceso de crianza y aprendizaje de aspectos básicos tienen detrás la capacidad racional de cada ser racional de articular por su propia cuenta conceptos y así iniciar una relación de intercambio recíproco. Fichte sostiene que: “La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser humanos, pues de otra manera no llegarían a serlo” (GA I/3 347). El matiz que logra establecer Fichte se encuentra en cómo los seres racionales, en tanto que humanos, yacen involucrados en este proceso educacional, pero esto no significa que participen activamente en la esfera del derecho, debido a que, para esto, requieren constituirse y ser reconocidos como individuos. Es decir, el entendimiento mutuo y el reconocimiento recíproco tienen como base esta actividad teórica (GA I/3 417). Ahora bien, el punto de involucrar el aprendizaje y, junto con ello, la capacidad de comprensión, significa que la *exhortación* no puede surgir solo bajo parámetros posicionales, en donde, por ejemplo, yo al asistir a una clase de matemáticas avanzadas a la que me ha invitado mi amigo considero que estoy involucrado en la actividad de la clase. Al menos para Fichte, la *exhortación* solo se cumple si logro comprender y concebir el concepto de libertad que se me está transmitiendo y, por ende, plantea una exigencia mayor a la

mera participación física. Con esto, dentro del ejemplo dado, aceptar asistir a la clase de matemáticas avanzadas de mi amigo no me garantiza estar involucrado en la actividad, pero si logro comprender el concepto que reúne a todos alrededor a dicho tema, es muy probable que pueda no solo involucrarme en ello, sino que también participar activamente. En otras palabras, la actividad teórica que realizan los seres racionales es, a su vez, la praxis de una relación entre semejantes (cf. Zöllner 2015 57).

Ahora bien, si la exigencia al interior de la *exhortación* es lograr la comprensión del concepto de libertar en una relación de reconocimiento mutuo entre semejantes, ¿de qué modo se debe entender esta comprensión mutua? Para Fichte, el contenido de la relación entre individuos obliga a pensar en un intercambio de conceptos y, por tanto, establecer una relación dialógica entre semejantes:

Por tanto, se ha demostrado que al ser racional como tal le es necesario un cierto concepto, es decir, una cierta modificación del pensar, una cierta manera de juzgar las cosas. Llámese a este concepto provisionalmente X. Este X tiene que operar, manifestarse allí donde vivan hombres en común, y poseer una denominación en su lenguaje, y esto por sí mismo sin la intervención del filósofo, que lo ha deducido trabajosamente. Ahora, este X es precisamente lo que el uso del lenguaje llama *derecho*, es una cuestión que el entendimiento humano común tiene que decidir, pero, obsérvese bien, sólo el entendimiento humano común confiado a sí mismo, y en modo alguno el aturdido y confundido por las explicaciones y las interpretaciones arbitrarias de los filósofos. Provisionalmente, y con perfecta legitimidad, declaramos que el concepto deducido X, cuya realidad se ha demostrado precisamente por la deducción, debe significar para nosotros en esta investigación, *el concepto de derecho*, y no otro posible concepto; será nuestra propia responsabilidad contestar o no a partir de él todas las cuestiones que el entendimiento humano común pueda plantear sobre el derecho (GA I/3 359).

Tal como se presenta, el proceso en el que aparece el *concepto de derecho* está mediado por la capacidad de entendimiento común entre los seres humanos. La forma de este entendimiento común no se presenta como una búsqueda filosófica de los significados que deben tener estos conceptos, sino que surge como la naturaleza del entendimiento humano como tal, asumiendo que cada cual logrará comprender el sentido de autolimitarse voluntariamente con el fin de poder ejercer su propia actividad libre. Según Fichte el derecho se produce en este uso del lenguaje que busca establecer una esfera común y, por ende, la capacidad de comunicarse viene a ser una condición necesaria dentro de las exigencias ya establecidas en la *exhortación*. Esto quiere decir que no se puede pensar el *derecho* como una materia resuelta como tal, sino que su naturaleza está en la comunicación de los conceptos que involucran a la esfera del derecho.

Si se consideran estos aspectos propios de la *exhortación*, se puede advertir que el proceso de comprensión común está supeditado al proceso mismo de aprendizaje. Para Fichte la articulación del entendimiento humano requiere como condición necesaria que el ser racional finito lleve a cabo su actividad libre en propiedad de su *cuerpo (Leib)*⁴. Este cuerpo propio debe sintetizar la voluntad del individuo y lograr darle una expresión material a esta. Es decir, este cuerpo no debe solo ser un espacio material de la voluntad, sino que debe estar “articulado” (GA I/3 365). La “articulación” es el modo en que Fichte ordena la expresión de la libertad como una sincronía entre el lenguaje y el cuerpo (Russon 2016). En este sentido, la constitución del cuerpo humano no se configura por medio de una determinación natural, sino por las capacidades racionales que permiten expresar un concepto. El concepto que está detrás de la articulación del cuerpo humano, es lo que Fichte denomina “figura humana” (*Menschengestalt*) (GA I/3 379). Entendiendo por esto el conjunto de actividades que ha realizado el género humano como parte de su agencia cultural, donde se agrupan aquellas actividades comunes al ser humano como hablar, pensar, comer, beber, pintar, bailar, leer, correr, nadar, cantar, etc. (cf. Bernstein 2007 68). Así, se puede apreciar que al interior de la relación entre seres racionales se reúnen diversas expresiones sensibles, actividades propias del ser humano, que son atribuidas a sus propios cuerpos y que sintetizan en sus acciones la voluntad humana. Sin embargo, esta deducción de la agencia cultural⁵ de los individuos es, al mismo tiempo, problematizada por Fichte con la siguiente pregunta:

¿Cómo sé qué objeto determinado es un ser racional, si, por ejemplo, la protección de aquella legislación corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, o si sólo al hombre adulto o también al niño, o si no puede alcanzar también al fiel animal doméstico? (GA I/3 380).

Si ya se ha logrado deducir que el cuerpo humano se constituye de un sinnúmero de expresiones o actividades que han sido llevadas a cabo por la voluntad de los seres racionales, aún resulta complejo identificar el lugar de la “cultura” en la deducción fichteana de la figura humana. Lo que parece estar pensando Fichte es que aquello que determina a un ser racional y, por ende, aquello que posibilita el reconocimiento de su figura humana, son sus actividades o expresiones corporales que contienen un concepto común capaz de ser comprendido por la agencia racional.

⁴ Existe una gran cantidad de estudios que logran establecer la importancia de la *corporalidad* al interior del modelo intersubjetivo propuesto por Fichte. Dentro de los que se consideran más relevantes se recomienda consultar Nuzzo (2006) y Bisol (2007).

⁵ Para un análisis profundo de la relación estricta entre cuerpo articulado y cultura, recomiendo consultar Goh (2015).

Conclusiones

Se ha intentado dar cuenta de cómo la *exhortación* posee un rol pedagógico en el segundo sistema trascendental de Fichte desarrollado en su *Grundlage des Naturrechts*. Lo que se intentó considerar fue la importancia de la educación como una capacidad que está en la génesis de la relación entre seres racionales libres, lo que significa poner en la base de la constitución de la esfera del *derecho* la capacidad de comunicarnos y entendernos a través de conceptos comunes. Sin embargo, esta perspectiva pedagógica no es profundizada más allá del rol que cumple para la constitución del concepto de *derecho*, Fichte sigue viendo el rol pedagógico de la *exhortación* anclado a la posibilidad de involucrar a otros seres racionales en la autolimitación voluntaria de la actividad efectiva libre y no será hasta *La vocación del hombre* de 1799 cuando el rol pedagógico de la *exhortación* cobre mayor protagonismo en la fundamentación de la agencia racional como práctica de una vida filosófica.



Bibliografía

- Asmuth, Christoph, ed. *Transzendentalphilosophie und Person*. Berlín: Transcript Verlag, 2007.
- Bernstein, J. M. "Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism." *The Philosophy of Recognition*. Ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch y Christopher F. Zurn. Lexington Books, 2010. 47-88.
- Bisol, Benedetta. "Der Leib ist ein Bild des Ich. Transzendentalphilosophische Grundlegung der Leiblichkeit bei J. G. Fichte." *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit - Interpersonalität - Anerkennung*. Ed. Christoph Asmuth. Bielefeld: Transcript, 2007. 45-64.
- Breazeale, Daniel. *Thinking Through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Corsico, Luciano. "Cuerpo, figura y reconocimiento en Grundlage des Naturrechts (1796/1797) de J. G. Fichte." *Philosophia* 75.2 (2015): 9-32.
- Fichte, J. G. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo, 2002.
- Fichte, J. G. *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Fichte, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. Reinhard Lauth, y otros. Stuttgart: Frommann-holzboog, 1962-2021.
- Goh, Kienhow. "Fichte on the Human Body as an instrument of perception." *History of Philosophy Quarterly* 32.1 (2015): 37-56.
- Gottlieb, Gabriel. *Fichte's Foundations of Natural Right: A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Hoeltzel, Steven. "Fichte's Deduction of representación in the 1794-95 Grundlage." *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*. Ed. Daniel Breazeale y Tom Rockmore. Nueva York: Humanity Books, 2001. 39-59.
- Kinlaw, Jeffery. "Self-determination and Immediate Self-consciousness in the Jena Wissenschaftslehre." *Fichte and the transcendental philosophy*. Ed. Tom Rockmore y Daniel Breazeale. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014. 176-189.
- Klotz, Christian. "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-05 Wissenschaftslehre." *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. David James y Günter Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 65-92.
- Lohmann, Petra. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Nueva York: Rodopi, 2004.
- Macedo Rodríguez, Gustavo. "Anstoß e intersubjetividad en la filosofía temprana de J. G. Fichte." *Tópicos* 55 (2018): 231-250.
- McNulty, Jacob. "Transcendental Philosophy and Intersubjectivity: Mutual Recognition as a Condition for the Possibility of Self-Consciousness in Sections 1-3 of Fichte's Foundations of Natural Right." *European Journal of Philosophy* (2016): 1-23.
- Neuhouser, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, 1990.
- Nuzzo, Angelica. "The role of the Human Body in Fichte's Grundlage des Naturrechts (1796-97)." *Rights, Bodies and Recognition*. Ed. Tom Rockmore y Daniel Breazeale. Routledge, 2006. 57-75.
- Russon, John. "The Body as Site of Action and Intersubjectivity in Fichte's." Gottlieb, Gabriel. *Fichte's Foundations of Natural Right: A critical guide*. Cambridge University Press, 2016. 138-156.
- Ware, Owen y Stefano Bacin. *Fichte's System of Ethics: A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Wilhelm, Hans-Jacob. "The "Deduction of the Individual": Fichte's Efforts to "Complete" the Jena Wissenschaftslehre." *New Essays on Fichte's later Jena Wissenschaftslehre*. Ed. Tom Rockmore y Daniel Breazeale. Northwestern University Press, 2002. 28-46.
- Wood, Allen W. "Deduction of the Summons and the Existence of Other Rational Beings." Gottlieb, Gabriel. *Fichte's Foundations of natural Right*. Cambridge University Press, 2016. 71-91.
- Zöllner, Günter. "Filosofía sistemática de la libertad: Kant y Fichte en comparación crítica." *Tópicos* 55 (2018): 251-274.
- Zöllner, Günter. *Leer a Fichte*. México: Herder, 2015.



Espontaneidad, diferencia y novedad: tres filósofos para pensar la noción de “acontecimiento” en Foucault¹

Spontaneity, difference and novelty: three philosophers to think about Foucault’s notion of “event”

NATALIA BRAVO JIMÉNEZ

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

nbravoj@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6061-0722>

Fecha de recepción: 15/05/2023

Fecha de aceptación: 13/07/2023

Resumen

El acontecimiento ha tomado diversos roles en el pensamiento de Michel Foucault y ha estado presente a lo largo de sus metodologías de investigación: en torno a la arqueología, a la genealogía y la construcción de la subjetividad. No es posible hablar de poder, de cuerpo, de regímenes de verdad o de ontología de nosotros mismos sin considerar el acontecimiento.

El propósito de este escrito es el de ofrecer un marco de lectura para dicho concepto a partir de tres filósofos que influenciaron al autor francés: Nietzsche, de quien se puede rescatar el devenir y la espontaneidad del acontecimiento, luego Heidegger que nos permite pensar en la diferencia y la verdad, finalmente, Kant que nos entrega la importancia histórica del acontecimiento. Estos tres autores comparan con Foucault la relevancia del análisis histórico desde el acontecimiento en la medida en que nos permite una mejor comprensión del presente.

¹ Este artículo fue presentado en su versión acotada en la ocasión del Congreso de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de Chile realizado el 12 de abril de 2023.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Bravo Jiménez, N. (2023). Espontaneidad, diferencia y novedad: tres filósofos para pensar la noción de “acontecimiento” en Foucault. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 101-117. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70676

En MLA: Bravo Jiménez, N. “Espontaneidad, diferencia y novedad: tres filósofos para pensar la noción de “acontecimiento” en Foucault”. *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 101-117, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70676

Palabras clave: acontecimiento, espontaneidad, diferencia, novedad, verdad.

Keywords: spontaneity, difference, novelty, truth

Abstract

The event has taken diverse roles in Michel Foucault's thinking and has been present all through out his investigation methodologies: on archeology, on genealogy and the construction of subjectivity. It is not possible to talk about power, body, truth regimes or about an ontology of ourselves without considering the event.

The purpose of this writing is to offer a reading guideline for said concept, starting from three philosophers that influenced the french author: Nietzsche, from whom it can be traced becoming and spontaneity from the event, then Heidegger that allows us to think about difference and truth, and finally, Kant who gives us the historic importance of the event. These three authors share with Foucault the relevance of historical analysis from the event inasmuch it allows us a better comprehension of the present.

Introducción

La noción de “acontecimiento” opera de diversas maneras a lo largo de todos los períodos de la filosofía de Foucault². Para el momento arqueológico de Foucault, representa el paso de una episteme a otra dentro de los regímenes de saber, para el momento genealógico implica la relación entre fuerzas y en el momento ético opera como una forma de subjetivación. Como señala Edgardo Castro: “Todos estos sentidos, a pesar de su diversidad, están sin embargo conectados y sus relaciones permiten describir a grandes rasgos el recorrido filosófico de Foucault” (26). El acontecimiento permite pensar la apertura y la novedad, conceptos que contienen también lo imprevisible y lo espontáneo. Le permite a Foucault encontrar la regularidad en lo irregular, el acontecimiento como proceso es lo que permanece fijo en la historia, lo cual posibilita rastrear la historia de las discontinuidades, de las subjetividades y de la verdad como el filósofo francés hace en sus diversas obras. Son varios los pensadores que influenciaron a nuestro autor; de todos ellos, hay tres que pueden ser detectados en la manera en que el acontecimiento es abordado en sus escritos.

La propuesta de este artículo es ofrecer un marco de lectura para el concepto de acontecimiento en Foucault a partir de la presencia teórica de Nietzsche, Heidegger y Kant. Para ello es necesario una breve contextualización acerca de cada uno, para así especificar con qué aspecto de cada filosofía vamos a trabajar

² Algunos comentaristas de Foucault separan sus obras en tres épocas, marcadas por algunos de los escritos a continuación: escritos arqueológicos (*Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969)), genealógicos (*Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), *Vigilar y Castigar* (1975)) y de ética (*Historia de la sexualidad I* (1976), el resto de los tomos y sus cursos para el *Collège de France*). Esta distinción no significa el abandono de un método en pos de otro, ya que, a medida que aparecen, coexisten a lo largo de sus investigaciones. Véase (Gutting 2005, Castro 2011).

y cómo se da este aporte en el pensamiento de Foucault. Finalmente, se pondrá de manifiesto cómo este concepto opera en la ontología de nosotros mismos, que es la labor que según el pensador francés le corresponde a la filosofía (Foucault 2008).

Desde Nietzsche, a partir de su “voluntad de verdad” y “voluntad de poder”, describiremos cómo opera el acontecimiento en la medida en que representa aquello que la voluntad de poder desea significar a la fuerza. El acontecimiento se muestra como disperso y discontinuo, formando parte de la historia humana, por lo tanto, es susceptible de ser rastreado por medio de la genealogía. Luego, con Heidegger, evaluaremos las intuiciones comunes que ambos filósofos tienen pero que culminan en ejecuciones diferentes. En la filosofía de Heidegger hay una inquietud por la *aletheia*, por la verdad desocultada, desprovista de prejuicios, mientras en la filosofía de Foucault hay una inquietud por la verdad no-apofántica, la verdad no calculable. La noción de “diferencia” ilustra el limbo entre conceptos, abismo en donde se halla el acontecimiento en su dimensión espontánea. Finalmente, en la obra de Kant, el acontecimiento es pensado en la medida que posibilita sentimientos colectivos, en particular en la forma de las revoluciones y su impacto histórico en la historia. Una historia de la subjetividad es posible en la medida que pensamos en los acontecimientos que marcan a las personas. De aquí que, finalmente, se hable de la ontología del presente: como un *ethos* filosófico que involucra pensarnos como seres que han tenido una historia la cual puede explicar ciertos límites y posibilidades de nuestra existencia.

Acontecimiento en Nietzsche

La voluntad de verdad es la necesidad de los filósofos de encontrar una realidad única y fija a la cual supeditar nuestra propia existencia (Nietzsche 2016b). Está relacionada a la cosa en sí³ entendida como algo que yacería más allá de nuestra propia finitud como humanos y que los filósofos están empeñados en descubrir. No obstante, Nietzsche no se opone a todo tipo de verdad, más bien se opone a aquella tradición a la cual considera ingenua por ignorar que estas supuestas verdades eternas o *a priori*, las cuales han sido descubiertas a través del arduo pensamiento, no son más que creencias. Así y todo, estas creencias para Nietzsche son necesarias: “la creencia en su verdad es ciertamente necesaria

³ La alusión a la cosa en sí tiene relación con Kant, sin embargo, no es claro con qué textos de Kant estaba familiarizado Nietzsche y las referencias a sus escritos han sido a modo de crítica radical. Para la relación entre Nietzsche y Kant véase (Villarreal et al. 2020).

como una creencia de primer plano y una apariencia visible que pertenecen a la óptica perspectivista de la vida” (Nietzsche 2016b 304). La filosofía platónica ha rechazado los sentidos corporales y ha abogado por una intuición que todo lo puede, una que podría llegar incluso a entidades no visibles. Dicha tradición ignora que nuestros sentidos no puedan llegar hasta allá: “¿Qué es claro, qué está clarificado? Solo lo que se deja ver y tocar, hasta ese extremo hay que llevar cada problema” (Nietzsche 2016b 306). Luego, en otro texto señala el autor: “El mundo visto desde adentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su “carácter inteligible” sería justamente “voluntad de poder” y nada más”. (Nietzsche 2016b 323). Este *desde adentro* al que refiere Nietzsche tiene que ver con nuestra capacidad finita y subjetiva de comprender los sucesos que se nos aparecen.

La historia de la metafísica (Nietzsche 2016a) ha estado inundada por un cierto binarismo, todo concepto tiene su opuesto y uno se entiende a partir del otro. Sin embargo, la propuesta de Nietzsche consistirá en rechazar los valores fijos y reconocer el movimiento, el devenir, el caos, como principio subyacente a la vida y que refleja este perspectivismo, el cual nace desde adentro de cada uno de nosotros.

A pesar de proponer el caos como principio de las cosas (FP IV 11 [74]), Nietzsche es consciente de que para poder vivir en el mundo, es necesario ordenarlo, categorizarlo, por lo mismo, introduce el concepto de la voluntad de poder. Tal como señala Nietzsche, aquello pertenece a una óptica perspectivista:

Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay “cosa en sí”

— *esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida* (FP IV 9 [35]).

Cada *quien instituye un valor* en tanto su conocimiento se genera a partir de su propia experiencia. No hay explicación, sino interpretación de lo que es aparentemente visible para cada individuo. De aquí que el perspectivismo nietzscheano aluda a las diversas visiones que construyen conocimiento en conjunto (Araujo 2016).

La voluntad de poder implica que ha habido una lucha por apropiarse de los significados, así como también por fijarlos. Las emergencias de acontecimientos provoca esta necesidad de capturarlos en la significación. Lo que hace la voluntad de poder es dotar de sentido a aquello que emerge espontáneamente, al acontecer de sentido. Edgardo Castro ve el vínculo entre el acontecimiento para Foucault y Nietzsche en la medida en que: “La historia efectiva, como la entiende Nietzsche,

hace resurgir el acontecimiento (las relaciones de fuerza) en lo que puede tener de único y agudo. [...] La tarea de la filosofía consiste en diagnosticar las fuerzas que configuran nuestra actualidad" (26-27).

Las fuerzas son un elemento crucial para comprender la voluntad de poder. Así lo explica Sánchez Meca: "El punto de partida de esta argumentación es que, para que una voluntad de poder pueda conquistar e incorporar a otra, primero tiene que poder reconocerla, valorarla, percibir la diferencia de fuerza respecto de ella" (116-117).

La voluntad de poder ha sido un mecanismo de supervivencia. Todas las criaturas vivientes de acuerdo a Nietzsche poseen una voluntad de poder, vale decir, una pulsión por dominar las cosas y por significarlas (Gama 2015). La noción de voluntad de poder está asociada a una analogía con la teoría de la selección natural de Darwin (Sánchez Méca 2009). Los organismos persiguen la supervivencia y para ello se hacen de herramientas que les ayuden a sobrevivir. Estas herramientas tienen que ver con su entorno. Así, para que el organismo pueda sobrevivir debe asimilar lo que está opuesto a él, su vida es un constante encontrarse con otras fuerzas que se le oponen y dentro de este cúmulo de fuerzas sobresale la más fuerte por sobre la más débil. El organismo está constantemente actualizándose, haciéndose superior frente a los otros organismos que lo rodean y de los cuales se nutre. No de manera fija, sino dinámica. Lo permanente no es algo propio ni del ser ni del sujeto ni del objeto sino más bien del acontecer (Nietzsche 2008). Esto último puede resultar un tanto paradójico: la única regularidad es la irregularidad. Foucault ya había percibido esto como algo problemático: cómo puede darse la transformación al mismo tiempo que la regularidad. En *El orden del discurso* (2005), Foucault aborda la cuestión de los acontecimientos como sucesos azarosos, impredecibles y discontinuos que a la vez son regulares en la historia. Sobre ello Castro señala:

Foucault debe encontrar un equilibrio entre el acontecimiento como ruptura y como regularidad, sin recaer en el viejo concepto de tradición y tampoco en el más reciente de estructura. Se trata, en definitiva, de pensar esta relación asumiendo la discontinuidad de estas regularidades, el azar de sus transformaciones, la materialidad de sus condiciones de existencia (26).

A propósito del binarismo que abunda en la metafísica, Nietzsche se pregunta si es que acaso estas supuestas diferencias no son en realidad similitudes. Hace un llamado a mirar los límites en donde los significados se separan para ver precisamente qué es aquello que los separa. Hay un interés por situarse en el límite o, mejor, en el limbo entre nociones; se trataría de dudar en el umbral. Nietzsche señala: "sería incluso posible que lo que define el valor de aquellas cosas buenas

y veneradas consistiese precisamente en estar emparentadas, vinculadas o entretreídas con aquellas cosas malas aparentemente opuestas, quizás incluso que fueran idénticas” (2016b 298).

En el umbral entre diferentes conceptos encontramos el acontecimiento, en cuanto es lo espontáneo que puede transformar lo permanente, resignificarlo. El mundo como lo ve Nietzsche es caótico y está en constante cambio, esto es fruto de las diferentes perspectivas que lo observan y que lo capturan en el significar. El acontecer refleja este caos y el devenir propio de la naturaleza. Lo que puede decirse acerca del cambio es solo una interpretación según la perspectiva desde la cual se le mire.

La imposición de ciertos significados implicaría uno o varios poderes que tienen la facultad de fijar sentidos. Tanto Nietzsche como Foucault proponen a la genealogía como método para trazar la historia rastreando los acontecimientos que marcan su curso y que afectan a los sujetos en la medida en que fijan lo que consideramos verdadero.

El análisis de la historia en la obra de Foucault comienza con la arqueología. El método arqueológico implica investigar las condiciones históricas de la posibilidad del saber. Para ello se sirve de los documentos para ilustrar como el conocimiento es producido en determinadas épocas. Corresponde a un estudio de las formaciones discursivas en donde los acontecimientos marcan un nuevo orden en el campo del saber. Luego, Foucault adopta otra metodología que sería la genealogía la cual tiene por protagonistas los conceptos de poder, saber y cuerpo, entre otros (Dreyfus y Rabinow 2001). El cuerpo al que llama superficie de inscripción es donde se graba la lucha de fuerzas en la historia y es, también, el lugar del sujeto.

Ahora bien, de acuerdo a Dreyfus y Rabinow (2001), el punto en el que Foucault y Nietzsche difieren es en que este último fundamenta la moral y las instituciones sociales en las tácticas de actores sociales, mientras que el primero no las piensa como efectos de motivaciones psicológicas, sino que estas motivaciones psicológicas son también el resultado de estrategias. La apropiación estable de la verdad se da por una red de relaciones siempre tensas que ejercen estas estrategias. Es decir, Foucault descentraliza el poder de un solo individuo y lo sitúa en una red de fuerzas en donde siempre hay actividad. Mientras que Nietzsche seguiría aludiendo a ciertos individuos, actores sociales que establecen la moral. Posteriormente en el escrito afirmará: “Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio” (Foucault 2004 38). Este intersticio al que refiere, ilustra el espacio entre una fuerza y otro espacio donde yace el acontecimiento entendido como lo que no es previsible, lo emergente.

El cuerpo, como señala Foucault, sería el lugar donde se graban estos acontecimientos:

El cuerpo —y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo— es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores; en él también se anudan y a menudo se expresan, pero en él también se separan, entran en lucha, se anulan unos a otros y prosiguen su insuperable conflicto.

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento (Foucault 2004 31-32).

Si en la arqueología la intención era la de observar los documentos como monumentos históricos, en la genealogía el cuerpo es el centro del estudio en cuanto es *la superficie de inscripción de los acontecimientos*. De aquí que Foucault se dedique al trato de la locura, de la sexualidad y de la prisión como discursos que se inscriben en los cuerpos. Así, Foucault se sirve de esta noción de acontecimiento, a partir de Nietzsche, para retratar cómo los discursos se mueven de manera discontinua y azarosa a lo largo de la historia, que marcan el paso de un saber a otro y se impregnan en el cuerpo como marca imborrable. También es posible ver el movimiento caótico de que hablaba Nietzsche: “La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser” (Foucault 2004 47). Para Nietzsche, la historia no tendría una unidad, su única continuidad sería la sucesión ininterrumpida de interpretaciones y significados que luchan por predominar (Sánchez Meca 2016). Así, la noción de acontecimiento vendría a ilustrar los episodios discontinuos que el genealogista debe ir trazando para comprender el flujo de la historia.

Acontecimiento en Heidegger

Se dice que Foucault habría manifestado que llegó a Nietzsche a través de Heidegger. El manejo de los escritos de Heidegger le hizo más familiar la entrada a Nietzsche (Rojas Osorio 2013). Más allá de dicha anécdota, la relación entre Heidegger y Foucault aun cuando existe y ha sido reconocida por él mismo, permanece aún bastante oscura. Foucault como lector de Heidegger comparte ciertos puntos de partida como él mismo reconoce: “Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien ganó” (Castro 185). No obstante, también hay que reconocer que Foucault

ha rechazado de manera categórica el olvido del ser heideggeriano como revisaremos a continuación. Con todo eso, es posible detectar afinidades en el rol que ocupa la noción de acontecimiento en las filosofías de ambos autores a partir de las nociones de verdad y diferencia.

Para ello, nos acompañaremos de la lectura de Rojas Osorio, quien comenta un pasaje de *El poder psiquiátrico* (2007) de Foucault en su ensayo “Foucault y Heidegger” (2013):

Creo que en nuestra civilización hubo otra postulación, sin duda más arcaica que la anterior, fue descartada o recubierta poco a poco por la tecnología demostrativa de la verdad. [...] Es la postulación de una verdad que, justamente, no está por doquier y siempre a la espera de alguien que, como nosotros, tiene la tarea de acecharla y asirla en cualquier lugar donde se encuentre. Se trataría ahora de la postulación de una verdad dispersa, discontinua, interrumpida, que sólo habla o se produce de tanto en tanto, donde quiere, en ciertos lugares; una verdad que no se produce por doquier y en todo tiempo, ni para todo el mundo; una verdad que no nos espera, pues es una verdad que tiene sus instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y portadores privilegiados. Una verdad que tiene su geografía: el oráculo que dice la verdad en Delfos. No la formula en ninguna otra parte y no dice lo mismo que un oráculo situado en otro lugar; el dios que cura en Epidauro y dice a quienes acuden a consultarlo cuál es su enfermedad (269-270).

A partir de esta cita, Rojas Osorio (2013) señala que tanto para Foucault como para Heidegger, existirían dos tipos de verdad: la verdad apofántica y la verdad no apofántica. La primera sería del orden de aquellas verdades que son susceptibles de demostración, es la proposición que en tanto que afirma o niega puede ser verdadera o falsa. Por otro lado, la segunda, que es esta verdad de la que Foucault afirma que fue poco a poco recubierta por la tecnología demostrativa de la verdad, es una verdad que se da de manera dispersa, discontinua e interrumpida y, además, en lugares específicos. Los portadores de esta verdad son los profetas, los locos, los poetas, los bufones. Hay una eventualización de la verdad en tanto es entendida según Foucault como una “verdad rayo” por oposición a una “verdad cielo”. La verdad cielo es la que se ve universalmente a través de las nubes. Está a la espera de ser desocultada, de ser descubierta, mientras la otra se da en la forma de acontecimiento.

Ambos coinciden en la búsqueda de una verdad originaria y superior a la verdad apofántica; sin embargo, donde los dos autores divergen es en el carácter de dicha verdad: mientras Heidegger la ve en el desocultar, Foucault la ve en el acontecimiento, incluso se posiciona vocalmente contra el sentido de la verdad del filósofo alemán al ubicarlo en el lugar de la verdad en el sentido de descubrimiento:

Hay quienes suelen hacer la historia de la verdad desde el punto de vista del olvido del Ser; en cuanto lo hacen valer como categoría fundamental de la historia de la verdad, esta gente se sitúa de entrada en los privilegios del conocimiento, es decir que el olvido sólo puede producirse contra el telón de fondo de la relación admitida y postulada de una vez por todas del conocimiento. Y por consiguiente, me parece que, en sustancia, no hacen sino la historia de una de las dos series que intenté identificar: la serie de la verdad apofántica, la verdad descubierta, la verdad constatación, demostración y se sitúan dentro de esa sucesión (Foucault 2007 271-273).

Tal como se mencionó, aunque en este caso Foucault se separa claramente de Heidegger, es posible encontrar elementos que podrían haberle sido útiles, sobre todo para comprender cómo se da el acontecimiento y las implicancias que tiene en la producción del conocimiento. Aun cuando Heidegger esté del lado de quienes estudian la verdad como constatación, existe un vínculo entre el concepto de verdad, de identidad y de diferencia con el pensamiento de Foucault.

Desde los comienzos de la filosofía occidental, esto es desde Parménides y Aristóteles, se ha operado siempre bajo el supuesto del principio de identidad, el cual consiste en la afirmación "todo ente es idéntico a sí mismo" (Etchegaray 2016). El principio de identidad corresponde a un rasgo fundamental del ser de lo ente, en la medida en que es una ley que señala que a cada ente le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo. El autor mencionado destaca:

[...] presuponer el principio de identidad permite poner en marcha la lógica de oposición disyuntiva que se despliega a lo largo de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque si lo mismo se comprende como igualdad lógica y unidad ontológica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar y por el otro, ser y pensar forman una unidad. Pues al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, en tanto lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente (Etchegaray 29).

Al vincular de manera fundamental al ser con el ente terminamos olvidando su diferencia. Nos estaríamos olvidando de lo que hay entre el ser y el ente. De acuerdo a Heidegger, lo que hay entre ser y ente es lo que acontece. Implica situarse en el límite entre el ser y lo ente, donde emerge lo espontáneo, lo azaroso, lo incontrolable: lo que le permite al ser, ser lo que es y no ser otro ser. La manera que tiene Heidegger de pensar acerca de la mismidad entre el ente y el ser, tiene que ver con una mutua pertenencia entre ambos sin olvidar lo que los diferencia:

El ser humano es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así "es", acontece. No hay preeminencia

de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria (Etchegaray 35).

Ahora, la forma en la que se da esta pertenencia es la de un traspasamiento: esta es la relación que se extiende de una cosa a otra, en este caso del ser al ente y es en este traspasamiento donde se sitúa el acontecimiento, “el manifestar óntico ocurre en un encontrarse” (Heidegger 115). Ahí donde se pensaba que no había nada, en tanto ser = ente, en realidad, sí se puede encontrar algo: es donde el humano y el ser alcanzan el uno con el otro su esencia y se hacen de lo que les es esencial. Se descubre esta verdad originaria mencionada anteriormente⁴.

El objetivo de Heidegger fue volver al origen de lo que llamamos “ser”, pensar en su diferencia y por medio de este “rememorar”, capturar la apertura del ser:

El rememorar piensa el ser como diferencia, no solo como aquello, que difiere, sino también como aquello que se da en el darse, pero que en ese mismo darse se sustrae; y también como aquello que, en su apertura, al diferir, disloca (Heidegger 37).

El paralelismo que puede realizarse entre Foucault y Heidegger tiene que ver con la noción de *aletheia* o develamiento del filósofo alemán. Al mencionar la verdad no apofántica, en el caso de Foucault, habla de una verdad que es discontinua y que se da en el darse, que no pudo ser de otra manera aun cuando los regímenes de verdad dictaminen lo que es verdadero y lo que es falso, estas verdades simplemente acontecen:

Lo que querría hacer, y lo intenté los años anteriores, es una historia de la verdad a partir de la otra serie; es decir, tratar de privilegiar esta tecnología de la verdad acontecimiento, la verdad ritual, la verdad relación de poder, frente a y contra la verdad descubrimiento, la verdad método, la verdad relación de conocimiento, la verdad que, por lo tanto, supone y se sitúa dentro de la relación sujeto-objeto. (Foucault 2007 273).

Por otro lado, la *aletheia* heideggeriana alude al sentido de desocultamiento originario de la palabra griega, por oposición a una verdad que es relativa a

⁴ La verdad originaria que persigue Heidegger es otra de las ideas que Foucault rechaza de Heidegger y que incluso lo inclinan hacia Nietzsche: “Husserl y Heidegger problematizan todos nuestros conocimientos y sus fundamentos, pero lo hacen a partir de lo que es originario. Esta búsqueda se produce, sin embargo, a expensas de todo contenido histórico articulado. Por el contrario, lo que me gustó de Nietzsche es su intento de cuestionar los conceptos fundamentales del conocimiento, de la moral y de la metafísica recurriendo a un análisis histórico de tipo positivista, sin referirse a los orígenes” (Castro 185).

la correspondencia entre pensamiento y ente (Escudero 2009). Para Heidegger, concebir la verdad como una correspondencia implica una predeterminación de los entes:

La coincidencia del nexo *con* lo ente y la concordancia y univocidad que de ella resulta no abren *como tales* y en primer lugar el acceso a lo ente. Antes bien, tal ente debe ser ya manifiesto como ese posible "sobre lo cual" de cualquier determinación predicativa *antes* de dicha predicación y *para* ella (Heidegger 114 115).

Es decir, al hacer la conexión con lo ente ya se estaría presuponiendo un determinante para aquél: no nos permitiría acceder al sentido más originario de lo ente. Se hace necesario conocer lo antepredicativo de lo ente, de aquí que Heidegger introduzca el concepto de desocultamiento o verdad óntica.

Comparten la misma impronta filosófica, pero ella deriva en distintos resultados. Foucault es crítico acerca del intento de Heidegger por tratar de trabajar una verdad que no implique predisposiciones; no obstante, la intención de Heidegger para con la verdad no está muy alejada de la de Foucault.

En suma, la noción de acontecimiento para Foucault, pensada desde su herencia heideggeriana, trae a luz, en primer lugar, la idea de la diferencia entre ser y ente como espacio donde emerge el acontecimiento y luego la verdad como una verdad que desoculta antes de cualquier predicamiento o intento por clasificarla. Según Foucault, Heidegger falla, pero la intención está y es ese uno de los puntos de partida que ambos comparten.

Acontecimiento en Kant

El trabajo de Foucault, en escritos tales como *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *Vigilar y Castigar* (1975), *Historia de la sexualidad* (1976), entre otros, puede ser entendido como una crítica de la razón histórica. Esto quiere decir que hay ciertas verdades científicas que muchas veces son el producto de fuerzas contingentes: expresiones históricas, éticas y políticas de la época. Se trata de observar que es lo contingente en lo aparentemente necesario, una labor de estilo kantiana pero a la inversa.

Tanto Kant como Foucault comparten una inquietud por el presente, la cual en Kant queda evidenciada en su famoso artículo *Qué es la ilustración* (1784). Allí el autor evalúa, de una manera sumamente lúcida, el presente en el que él

mismo vive y que declara no ser moderno aún, ya que los individuos se encuentran en un estado de minoría de edad. Dicho estado implica una subyugación a ciertas figuras de autoridad, las cuales estarían privando a los ciudadanos de razonar por sí mismos. El artículo será comentado por Foucault en sus clases de *El gobierno de sí y de los otros* (2017) para describir su ontología del presente.

De acuerdo a Thomas Flynn (2005), la labor arqueológica de Foucault, que fue fuertemente influenciada por George Canguilhem, descansa en el estudio de los límites del pensamiento científico: ahí donde un saber es desplazado por otro. La aleatoriedad de los acontecimientos se transforma en una categoría en sí misma (Foucault 2005) y permite reconstruir no solo el pasado, sino también el presente en el que vivimos a través de la detección de estos acontecimientos en la historia. Tanto para Foucault como para Kant, lo relevante no son los grandes sucesos aun cuando sean eventos significativos, sino más bien la disposición afectiva de los espectadores que presencian esos eventos. En vez de hacer una teoría del sujeto, en la *Historia de la sexualidad*, el filósofo francés reconstruye la manera en la que:

El individuo se ve en la necesidad de constituirse como objeto. [...] cómo y a través de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral de su conducta sexual. (Foucault 2017 21)

En consecuencia, se trata de investigar cómo los sujetos actúan frente a semejantes acontecimientos, más que investigar sobre los acontecimientos mismos.

Kant, en *El conflicto de las facultades* (2005) desarrolla su visión acerca del futuro de la historia humana, afirmando que es posible teorizar una historia *a priori*. Dicha teorización es posible en la medida en que aquellos que crean la historia, los humanos, son los mismos que la experimentan. Hay un tipo de sucesos en particular que marca a las personas, a los cuales menciona como acontecimientos imprecisos y azarosos: estos son las revoluciones. La revolución constituye un acontecimiento que se produce de modo atemporal, son experiencias que dan cuenta de cómo esta especie sería causa de su propio progreso, ya que un evento de semejante importancia dejaría en los humanos una enseñanza que difícilmente podrían olvidar, lo que solo podría llevarlos a una constante superación. Kant distingue que no se estaría refiriendo a los grandes crímenes que cometen los hombres a lo largo de la historia:

Este acontecimiento no consiste en las relevantes acciones o en los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, merced a lo cual se empequeñece lo que era grande entre los hombres o se engrandece lo que era pequeño, haciendo desaparecer como por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras surgidas cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata simplemente del modo de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* ante esta representación de grandes revoluciones (Kant 116).

A raíz de estos acontecimientos se hace explícita la posición de todos quienes viven dichas situaciones, ya sea proclamando simpatía o desinterés hacia unos u otros actores. El análisis kantiano, más que radicarse en los individuos que protagonizan tales hazañas, se enfoca en aquellos que son receptores de tales sucesos. De aquí se desprenden dos cosas: que son sucesos que tienden a repercutir a un grupo bastante grande de personas, por lo que son sucesos colectivos y, por otro lado, son sucesos que provocan una emoción en particular en aquellas personas y que corresponde al entusiasmo:

Esa revolución encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en el juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejada un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano (Kant 117).

La importancia de estos hitos se da en cuanto permiten una manifestación pública del sentir colectivo y esa disposición afectiva es lo que queda impregnada en las personas. La historia va en constante progreso ya que la humanidad tiene memoria, porque aprende de los errores cometidos y los supera o, al menos, así estima Kant que debería ser. Aun cuando la revolución pueda fracasar, así y todo, es un suceso que marca a las personas y que representa un antes y un después:

Pero, aun cuando tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento la meta proyectada, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando, o si todo volviera después a su antiguo cauce después de haber durado algún tiempo (tal como profetizan actualmente los políticos), a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente implicado con el interés de la humanidad y su influencia sobre el mundo se ha diseminado tanto por todas partes, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión donde se den circunstancias propicias y no ser evocado para repetir nuevas tentativas de esa índole (Kant 119).

La azarosidad de semejantes sucesos, el hecho de que sean impredecibles, resulta en una respuesta espontánea por parte de las personas. Lo cual lleva a Kant a afirmar que:

Con arreglo a ciertos aspectos e indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano, aunque sin ánimo profético, la consecución de esta meta y con ello, al mismo tiempo, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Pues un fenómeno semejante en la historia humana *no se olvida jamás*, al haber revelado la naturaleza humana una disposición y una capacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, lo cual únicamente puede augurar una conciliación de naturaleza y libertad en el género humano conforme a principios intrínsecos al derecho, si bien sólo como un acontecimiento impreciso y azaroso por lo que atañe al tiempo (Kant 88-89).

La revolución significa diferencia, es la batalla entre fuerzas opuestas, batalla que genera este limbo donde no se sabe si tal o cual vencerá, pero que a todas luces tendrá un impacto en la historia. Surge, en consecuencia, la posibilidad de trazar hacia atrás cada suceso, lo cual da paso a la genealogía. Al reconstruir los acontecimientos de la historia, podemos analizar los sucesos que nos constituyen y, desde ahí, pensar en nuestras posibilidades en el presente. Esta misma premisa es la que guía a Foucault en torno a la ontología de nosotros mismos. Se trata de un estudio de la humanidad en su sentido colectivo, a través de estos acontecimientos que con toda su inmensidad e imprevisibilidad afectan a los pueblos.

El conflicto de las facultades fue comentado por Foucault en la primera clase de su curso en el *Collège de France* llamado *El gobierno de sí y de los otros* (2017). Dentro de las tradiciones críticas que inaugura Kant se encuentra, por un lado, aquella relativa a las tres *Críticas* que versan acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero; a partir de ahí, según Foucault (2017), se desarrolla la analítica de la verdad. Sin embargo, también da pie para otro tipo de interrogación crítica:

Es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos (Foucault 2017 39).

Con todo, la intención es pensar en el presente, en la medida en que emerge de manera espontánea, irrumpe en la tranquilidad de la cotidianidad y tiene el poder de transformar al sujeto. Así como Nietzsche al comienzo de la investigación muestra cómo la voluntad de poder captura el acontecimiento para imponerle su significado, en Kant también tenemos un proceso de significación del acontecimiento, en este caso como una disposición colectiva y emocional fruto de la contingencia histórica. Implica capturar el presente, como se captura una foto: una captura que le da un sentido a lo que hemos vivido y estamos viviendo.

Consideraciones finales

El acontecimiento opera como una apertura, abre el paso a la novedad. Es el paso de un campo de saber a otro. Foucault afirma en *El Orden del Discurso* (2005):

Lo importante es que la historia no considere un acontecimiento sin definir la serie de la que forma parte, sin especificar el tipo de análisis de la que depende, sin intentar conocer la regularidad de los fenómenos y los límites de probabilidad de su emergencia, sin interrogarse sobre las variaciones, las inflexiones y el ritmo de la curva, sin querer determinar las condiciones de las que dependen. Claro está que la historia, desde hace mucho tiempo, no busca ya comprender los acontecimientos a través de un juego de causas y efectos en la unidad informe de un gran devenir, vagamente homogéneo o duramente jerarquizado; pero no para recuperar estructuras anteriores, ajenas, hostiles al acontecimiento. Lo hace para establecer series distintas, entrecruzadas, a menudo divergentes, pero no autónomas, que permiten circunscribir el "lugar" el acontecimiento, los márgenes de su azar, las condiciones de su aparición (55-56).

El acontecimiento permite explorar estas relaciones de fuerzas que marcan la historia; devela en ese azar, en ese caos, las circunstancias de los fenómenos. Se trata de leer esta manifestación de humanidad como lo que se da en el darse como decía Heidegger, que en su emergencia puede develar la esencia de lo que es. Es, también, mirar la voluntad de poder en su sentido histórico, cuales son las fuerzas que actúan, cuales vencieron, cuales se apropiaron de otras para su sobrevivencia. Mirar entremedio de que está y no está siendo, el umbral del que hablaba Nietzsche con el que hace alusión a la diferencia. Y si de diferencia se trata, me permito hacer una referencia a Deleuze, quien fácilmente podría haber estado incluido en este artículo, el acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico (Deleuze y Guattari 1993). Su irrupción pone en

suspense la historia y da paso a la novedad. Novedad que Kant también nota en su concepción del acontecimiento, las revoluciones dan paso a nuevas cosas, son la manifestación de la libertad humana.

El acontecimiento marca la historia y nos permite valorizar el presente, nos permite hacer la pregunta de qué es lo que vivimos y qué es lo que podemos llegar a vivir, cómo esas vivencias construyen nuestra propia idiosincrasia. No es casualidad que con todo aquello, tanto Kant, como Nietzsche y Heidegger esbozaron distintas formas para pensar en el presente. En el caso de Heidegger, “El Dasein presenta [*gegenwärtig*] su “hoy” en la inestabilidad del uno-mismo. Mientras está a la espera de la próxima novedad, ya ha olvidado lo antiguo. [...] Absorto en la presentación del hoy, comprende el ‘pasado’ desde el ‘presente’” (Heidegger 2019 408). Se trata de tener una apertura por lo impredecible.

La labor filosófica, en conclusión, para Foucault es la de una ontología de nosotros mismos, un cuestionamiento de lo que acontece en el sentido de relaciones de poder, de lo que es la identidad como humanos, cómo emerge de manera única y cuál es el vínculo de esa esencia con respecto a aquellos que lo rodean. Es en esa misma línea, y a raíz de este estudio del presente, que se podrían dejar planteadas ciertas problemáticas que surgen a partir de este tema y que podrían ser interesantes de investigar: cómo relacionarse con el pasado en un sentido de actualización del presente, cómo pensar la novedad cuando ella misma aún no sucede, son algunas de las preguntas que podrían ser planteadas a futuro.

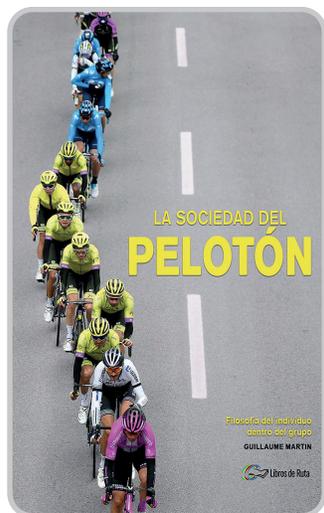


Bibliografía

- Araujo de Sousa, M. "El Perspectivismo de Nietzsche y la comprensión". *Folios*, Revista De La Facultad De Comunicaciones y Filología, 35-36 (2018): 161-73.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo veintiuno Editores, 2011.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993.
- Dreyfuss, Hubert y Rabinow, Paul. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión, 2001.
- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- Etchegaray, Ricardo. *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza, 2016.
- Flynn, Thomas. "Foucault's Mapping of History". *The Cambridge Companion to Foucault*. Ed. Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2005. 29-48.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2005.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la Genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Gama, Luis Eduardo. "Acontecer y acontecimiento en Nietzsche". *Philosophia* 75/2 (2015): 49-74.
- Gutting, Gary. "Michel Foucault: A User's Manual". *The Cambridge Companion to Foucault*. Ed. Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2005. 1-28.
- Heidegger, Martin. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo* (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Santiago: Editorial Universitaria, 2019.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo de los ídolos". *Obras Completas Vol. IV. Escritos de Madurez II*. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016a.
- Nietzsche, Friedrich. "Más allá del bien y el mal". *Obras Completas Vol. IV. Escritos de Madurez II*. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016b.
- Rojas Osorio, Carlos. "Foucault y Heidegger". *Diálogos*, 94 (2013): 94-117.
- Sánchez Meca, Diego. "Introducción al volumen IV: el pensamiento del último Nietzsche". *Obras Completas Vol. IV. Escritos de Madurez II*. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- Sánchez Meca, Diego. "Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico". *Estudios Nietzsche* 9 (2009): 105-122.
- Villarroel Soto, Raúl, Rojas Cortés, Nicolás y Pérez Fajardo, Daniel. "Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche". *Revista de filosofía* 77. (2020): 205-215.



BR ESEÑAS



Guillaume Martin. *La sociedad del pelotón: Filosofía del individuo dentro del grupo.*

Trad. Marcos Pereda Herrera. Bilbao.

Libros de Ruta Ediciones, 2022.

VICENTE GARRIDO GUERRERO

Universidad de Chile, Santiago. Chile

vicente.garrido@ug.uchile.cl

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2191-4510>

“¿Cómo conciliar el fin de mes y el fin del mundo, el pensamiento individual y el colectivo?” (16).

Guillaume Martin, ciclista de ruta profesional se propone en *La sociedad del pelotón* dar cuenta de lo problemático que es conciliar a la sociedad capitalista y el individuo moderno. Se trata de un libro que a partir del microcosmos del pelotón ciclista¹, nos invita a reflexionar sobre las grandes crisis que vive el mundo actual, y el modo en que la dualidad entre individuo y sociedad es parte de los problemas que nos conciernen.

El ciclista es un individuo que se ahoga en el pelotón ciclista, que constantemente quiere escapar a la gran masa para imponerse y triunfar sobre el resto, pero se ve obligado a asociarse con el pelotón para poder ir más rápido, más lejos y con menos esfuerzo. Así, se nos presenta el problema desde el primer capítulo del libro: ¿es acaso concebible la idea de abrazar una vida ermitaña, y al mismo tiempo responder a esa necesidad de asociación?

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Garrido Guerrero, V. (2023). *La sociedad del pelotón: Filosofía del individuo dentro del grupo* de Guillaume Martin. *Revista de Filosofía*, (15), 121-124. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70560

En MLA: Garrido Guerrero, V. “La sociedad del pelotón: Filosofía del individuo dentro del grupo de Guillaume Martin”. *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 121-124, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70560.

¹ Guillaume utiliza la palabra “ciclista” o “ciclismo” para referirse en particular al ciclismo de ruta, ya sea amateur o competitivo. Así también, cuando durante la reseña se hable de ciclismo, nos referiremos al ciclismo de ruta.

Guillaume recurre constantemente al ciclismo para ver aquella discrepancia. Cuando hay una situación de carrera en la que hay tres corredores escapados², cada uno necesita del otro para que su escaramuza no sea sorprendida por el gigantesco pelotón controlado por grandes escuadras. Pero al mismo tiempo dentro de la asociación requerida para sobrevivir al gran pelotón, hay una cierta conspiración individual en la que cada ciclista está calculando y pensando el modo en que se puede imponer al otro para ganar la carrera.

El ciclismo está sometido a los avances tecnológicos que permiten hacer del individuo algo calculable, incluso podemos pronosticar quién ganará una carrera según sus factores fisiológicos. Pero pese a todo el avance científico, el instinto personal es un factor que siempre se escapará de las manos. El ciclismo enfrenta el problema de cómo conciliar lo individual y lo colectivo porque, justamente, la esencia del ciclismo es ser un “deporte individual practicado en equipo” (17). De esto el autor se sirve para ilustrarnos sobre las crisis a las que se enfrenta el mundo actual. La primera crisis que aborda el ciclista francés es la del modelo democrático, especialmente reflejada en las elecciones de candidatos de extrema derecha como Trump y Bolsonaro, que están ligadas a una política de populismos y *fake news*. La segunda crisis es la del conocimiento vista a la luz del Covid-19 donde se hizo difícil tener certidumbres a partir de la ciencia. Y, por último, el calentamiento global que, ligado al desarrollo capitalista, está llevando al planeta a un camino mortal para el humano.

Junto con estas grandes crisis, el escritor presenta en el siguiente capítulo la disyuntiva entre la idea políticamente correcta en que el humano ha de ser un ser dispuesto para la sociedad, y la contraposición en la que el humano es egoísta por naturaleza (28). El corredor que regala o facilita la victoria a su compañero de equipo siente dentro de sí una insatisfacción por no haber ganado. Sin embargo, ese sentimiento egoísta es opacado por la sociedad del pelotón, pues se le ordena al deportista celebrar el éxito del compañero como si fuera suyo (27). En este sentido, el deporte hace parte de las instituciones que se encargan de menoscabar al individuo y valoran excepcionalmente al colectivo. Con Pierre de Coubertin³, el deporte como continuación secularizada del cristianismo adquiere un carácter educativo y de servicio al bienestar colectivo que, en el fondo, constituye el lema de la cultura moderna: “matar al yo que no se ve” (32).

Pero la idea de visualizar al individuo como un ser completamente dispuesto al colectivo choca con la realidad del ciclismo donde cada esfuerzo tiene su recompensa. Si yo ayudo a ganar a mi compañero es porque, en el fondo, espero

² La palabra “escapada” se refiere a aquella situación en la que uno o más corredores tienen una cierta ventaja respecto del pelotón mayoritario.

³ Pierre de Coubertin es conocido por ser el fundador de los Juegos Olímpicos modernos.

que esa ayuda sea devuelta, tal como pasa en los eventos de caridad. Guillaume ejemplifica con la caridad en torno al incendio de la catedral de Notre-Dame (40), pero sin problema podemos tomar el ejemplo chileno de la Teletón, donde cada persona, de alguna manera, se siente comprometida con la causa benéfica porque en última instancia se sentirá recompensada, por un sentido de autorrealización. Ese egoísmo no es malo en sí mismo, hay que aceptarlo pues hace parte del mantra de “superarse a sí mismo” y trascendencia que tiene toda persona.

El capítulo *Mitad de etapa - El pelotón controla* parte estableciendo que el individuo “siendo lo primero, no existe sin esa estructura de la que no puede desligarse” (57). Del mismo modo en que funciona un bosque donde los árboles tienen relaciones simbióticas y necesitan uno del otro para sobrevivir, el ciclista está atrapado a la interacción e interrelación con sus pares. Si el ciclista toma ventaja del pelotón en solitario, bastarán unos pocos kilómetros para que comience a sentir la fatiga producto del viento que debe enfrentar solo. Necesitamos de los demás para poder trascender, ese deseo de más, la voluntad de poder nietzscheana es lo que nos une como humanos. Sin embargo, si utilizamos libremente los medios que consideramos pertinentes para alcanzar ese fin, se perderá el valor del otro, siendo esto justamente el gran problema del liberalismo donde en esa búsqueda de intereses individuales, se ha olvidado el bien individual (77). Constantemente en el ciclismo se da esta paradoja. La noticia de la prensa es: “el ciclista X es el campeón de la carrera”, ¿pero qué hay de los gregarios⁴? La sociedad se ha encargado de dejar en la cima a los campeones, y de desmerecer el esfuerzo de los compañeros. El problema radica en que la estructura, inclusive la misma clase proletaria pone a los campeones y a los gobernadores en un lugar donde la jerarquía no se mueve. Preferimos una cierta seguridad social antes que cambiar, y nos aferramos al “yo podría si...”.

Detrás de las crisis de la democracia, la del conocimiento y la de la emergencia climática, yace la discrepancia entre el bien individual y el colectivo, los cuales están en constante contradicción. La filosofía se ha olvidado, en general, de la materialidad humana, en que lo que ciñe al humano en su ser egoísta. Pero Martin propone al egoísmo como una ética no universal, en base a la idea de comprometer mi propia inteligencia con un entorno que me es propio, guiando las acciones caso por caso asumiendo nuestro instinto (107). El sujeto no puede ser gobernado por una moral externa, él mismo tiene que encontrar su propia coherencia. El autor nombra esta idea como “resolidarización”, es decir, de dar

⁴ “Gregario” es un término empleado para aquel ciclista cuya labor es ayudar a su líder de equipo a ganar una carrera. Dentro de sus funciones están la de colocarse delante del líder para cortarle el viento, preocuparse de ir a buscar abrigo, hidratación y alimentos al auto del equipo, inclusive es el designado para entregar su bicicleta en caso que el líder sufra una avería mecánica.

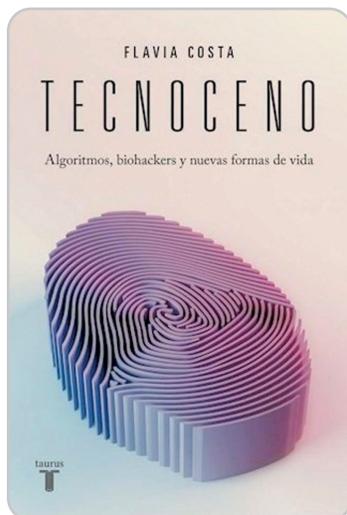
una nueva mirada a tácticas habituales y reconectar con la esencia de nuestras prácticas (111).

En el siguiente capítulo, *El final - Jugar para uno mismo, jugar con los otros*, se nos presenta que la colaboración existe a partir de la necesidad de asociarnos en virtud de intereses convergentes. El ciclista necesita de un compañero que le ayude a ganar, así como en la sociedad necesitamos de mutuos acuerdos para avanzar y beneficiarnos mutuamente. Pero la resolidarización no es producto del idealismo en el cual somos todos iguales, sino más bien se trata de aceptar las diferencias y la propia voluntad de poder de cada persona (118). En este sentido, el campeón aparece como un líder capaz de volverse hacia el otro con naturalidad, egoístamente. No es un amo que tiraniza, sino alguien que fomenta inclusive la diversidad y es capaz de fomentar el liderazgo de los demás, donde el otro es incorporado como oponente, pero nunca como enemigo (125). La sociedad debe aceptar la disidencia y confiar en la inteligencia práctica de cada individuo.

El real campeón del ciclismo, como se vislumbra en el sexto capítulo, es alguien capaz de aprovechar el momento oportuno, de adaptarse y reinventarse continuamente. No es alguien sujeto a un manual de gestión, sino más bien alguien capaz de escuchar y que no solamente utiliza a sus compañeros de equipo para triunfar, por el contrario, los hace parte del triunfo y les retribuye en tanto que son un aporte.

Entonces, Martin nos propone aceptar las incoherencias propias de la sociedad. Lo que nos une como humanos es justamente nuestro egoísmo e individualidad; al mismo tiempo, es algo que no puede ser superado por más que ahogemos a las personas en una ideología de la cooperación. Habría que pasar de los discursos de solidaridad a un proceso de resolidarización, consistente en una reconexión permanente con los otros y con uno mismo, sin excluir la rivalidad de los seres, pues “sin oponentes la victoria no vale nada” (141). Finalmente, ante las tres grandes crisis del mundo actual, el ciclista francés propone que nuestra propia inteligencia práctica nos invitará a que seamos humildes, pero simultáneamente nos consideremos por nosotros mismos. Que emprendamos el camino del conocimiento, pero al mismo tiempo admitiendo que no sabemos nada, y “que protejamos la naturaleza no por el futuro, ni por los demás, sino porque una vida donde destruimos la vida es una cosa insensata” (142).

Es un libro novedoso pues recalca la importancia de visualizar el deporte como medio para entender las problemáticas que nos afectan como sociedad. Guillaume Martin es bastante crítico sobre el mundo actual y la ideología sobre la que se cimienta el deporte olímpico.



Flavia Costa. *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida.*

Buenos Aires: Taurus, 2021.

NICOLÁS FLORES CAMPOS

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
nicolas.flores2@mail.udp.cl

En *Tecnoceno*, Flavia Costa se propone abordar algunas de las preguntas centrales que plantea el acelerado proceso de tecnificación y mediatización que enfrentan las sociedades contemporáneas. El libro consta de una introducción, tres capítulos y un epílogo, centrándose cada capítulo en uno de los elementos del subtítulo: algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida.

Según aclara la autora en la introducción, el concepto de “tecnoceno” —que no es un neologismo de elaboración propia, sino de otros autores— refiere a “la época en la que, mediante la puesta en marcha de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo, dejamos huellas en el mundo que exponen no solo a las poblaciones de hoy, sino a las poblaciones futuras, de nuestra especie y de otras especies, en los próximos milenios” (9), tales como las que se derivan del uso y mal uso de la energía nuclear. En este sentido, se trata de una variante del término antropoceno, reconocido oficialmente en la lengua castellana y más abarcador que el anterior, propuesto por el químico Paul Crutzen para señalar que la influencia del comportamiento

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Flores Campos, N. (2023). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida* de Flavia Costa. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 125-128. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70644

En MLA: Flores Campos, N. “Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida de Flavia Costa”. *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 125-128, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70644

humano sobre la Tierra en las últimas décadas ha implicado “transformaciones en el nivel geológico que han traspasado ya el umbral de irreversibilidad” (10). La propuesta enfatiza, entonces, el aspecto técnico de esta afectación y, en este sentido, es más complementaria que excluyente con otros enfoques que al hablar de “capitaloceno”, ponen el acento más bien en las relaciones sociales y económicas.

Dicho proceso de transformación, sostiene la autora, habría enfrentado una nueva aceleración como consecuencia de la pandemia de Covid-19. Esta última sería un evento más en la serie de lo que el sociólogo norteamericano Charles Perrow denominó “accidente normal”, esto es, “un acontecimiento disruptivo, de gran envergadura, al mismo tiempo previsible e inevitable, que es propio de los sistemas que involucran tecnologías de alto riesgo” (13). La normalidad de estos accidentes no radica en que sean frecuentes, sino en que son inherentes a los sistemas complejos, en que existen procesos que escalan rápidamente una vez desatados y en que interactúan partes del sistema de manera imprevisible. Así, la pandemia (de la cual no podría decirse que fue totalmente imprevista) es el resultado de diversos factores, entre los cuales se cuentan el explosivo crecimiento de la población mundial, especialmente la urbana; la astronómica desigualdad de recursos y la invasión antrópica de ambientes vírgenes, favoreciendo la zoonosis de nuevos virus.

Una de las consecuencias más notorias de la pandemia fue el “shock de digitalización”, es decir, la necesidad en la que quedamos los ciudadanos de recurrir a las tecnologías de la información para desarrollar labores de la vida diaria, tales como asistir a la escuela o a una consulta médica o, incluso, para poder salir a la vía pública. A juicio de la profesora Costa, el escenario pospandemia que debiera abrirse es uno en el cual sea posible imaginar “alternativas estructurales de desarrollo con soberanía tecnológica, cuidado medioambiental y protección de los bienes comunes, y con capacidad informada para decidir cuándo sí y cuándo no abrazar la digitalización” (21).

En la tarea de abrir otros escenarios, el libro le asigna un rol preponderante a la creación artística, la que entiende no como un elemento accesorio o como mero ámbito de representación determinado por la economía o la política, sino como un campo a su vez determinante de la convivencia humana, capaz de interrogar el presente y de pensar futuros alternativos, interés que se ve reflejado especialmente en el capítulo segundo.

El capítulo primero, dedicado a los algoritmos, se inicia con un rápido bosquejo del espectacular volumen de datos que se intercambian en la web, lo que plantea la pregunta por aquello que sería novedoso de esta situación. En lo que quizás sea la tesis central del libro, responde la autora, parafraseando a Houellebecq: “Lo que está en juego en este nuevo orden de base informacional es, precisamente, una poderosa ampliación del campo de batalla biopolítico” (33),

ampliación que se extendería desde el nivel microscópico, con los avances de la biometría y la genética, hasta el nivel macrosocial. En este último ámbito, la masificación de internet —cuyo origen militar oportunamente nos recuerda Costa— ha puesto en manos de privados y de agencias estatales una cantidad inaudita de información. A modo de ejemplo: con los miles de millones de usuarios de Facebook, la marca de Zuckerberg tiene a su disposición “muchísima más información sobre cada persona, y mucho más completa y detallada, que la que cualquier censo o estadística de un Estado nación pudo obtener jamás, en línea, en tiempo real y con la posibilidad de reconducir de forma directa a los individuos concretos” (59).

Lo que estaríamos experimentando, entonces, sería una profundización del paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, diagnosticado por Deleuze, pero ya entrevisto por Foucault, esto es, el agotamiento y retraimiento del Estado de bienestar, el relajamiento del control efectivo del Estado en amplias zonas de la convivencia social en favor de un control, precisamente, “virtual”, tanto en el sentido tradicional como informático de la palabra.

En el capítulo dos, enfocado en los “biohackers”, Costa se detiene en diferentes trabajos artísticos que problematizan algunos importantes supuestos de las sociedades de información. Así, leemos sobre la obra de la artista Heather Dewey-Hagborg, quien desarrolló de forma independiente técnicas de reconstrucción de rostros basadas en muestras de ADN recogidas del espacio público, o sobre el colectivo Dazzle Club, que ha desarrollado técnicas de maquillaje que buscan burlar las tecnologías de reconocimiento facial implementadas en los circuitos de video vigilancia del espacio público, entre otras. Estas obras ponen en tela de juicio la autoridad del dato, su supuesta objetividad, develándolo como construcción con múltiples condiciones de posibilidad y sesgos sociales, así como también constituyen intentos de resistencia a sociedades con crecientes capacidades de vigilancia.

Sobre las nuevas formas de vida trata el capítulo tres, en el que Costa, derivando un concepto de Scott Lash, desarrolla la idea de “vidas infotecnológicas” para referirse a nuevas formas de vida, tanto en el plano del “comprender y significar” como en el ontológico. En relación al primero, y siguiendo con la matriz de análisis biopolítica, Costa remite estas transformaciones a la gubernamentalidad neoliberal; es decir, a la hegemonía de la perspectiva según la cual la sociedad sería un agregado de individuos poseedores de un capital humano que deben acrecentar y portadores de una racionalidad maximizadora de la utilidad. En el plano ontológico, estaríamos asistiendo a la superposición de una forma de vida tecnológica a las formas de vida biológicas que conocemos.

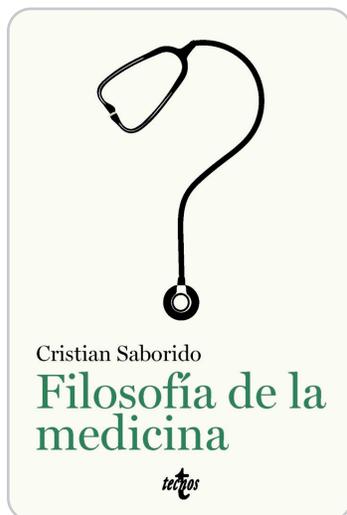
Un paso adicional en este proceso sería el mandato a la optimización, que tiene al transhumanismo como expresión más acabada. Bajo el mandato a la

optimización, ya no se trata de mejorar la enfermedad, sino de maximizar el rendimiento del ser humano y superar sus límites biológicos, que es lo que estaría en juego en fenómenos como la reproducción asistida, las terapias hormonales o los psicofármacos. Respecto del transhumanismo, consiste en la promesa, muchas veces de tintes mesiánicos, de dar el siguiente paso evolutivo en el ser humano a través de la tecnología.

El libro finaliza con un epílogo titulado “el malestar en la cultura digital” —cuya relación con el ensayo escrito por Freud en 1930 queda por dilucidar— en el que Costa identifica cuatro grandes desafíos para la nueva era digital: primero, la vigilancia a través del big data; segundo, el cumplimiento efectivo de las reglas por parte de los gigantes de internet; tercero, la crisis ecológica; y cuarto, la así llamada “Singularidad” (es decir: la creación de una inteligencia artificial general superior a la inteligencia de la humanidad) . Respecto de los dos primeros, Costa apunta a cuestiones como la alfabetización digital, el uso de software de código abierto y la desconcentración de la infraestructura de internet. Respecto de los dos últimos, a grandes rasgos, recuerda que estos son problemas sociotécnicos y socioambientales, y enfatiza la necesidad de que las humanidades y ciencias sociales se involucren en estos asuntos.

A modo de crítica, se tiene la impresión de que a ratos los árboles impiden a Costa ver el bosque. El volumen se mueve en un registro intermedio, ni especializado ni de divulgación, sin dejar de arriesgar un punto de vista, lo que es encomiable. Sin embargo, por momentos el texto adquiere un tono más bien periodístico, en el que abundan nombres propios y largas enumeraciones, incluso un par de anécdotas, mientras que habría sido deseable que se hubieran hecho mayores esfuerzos por contribuir a la ambiciosa tarea de rescatar la filosofía general de la técnica de su dispersión disciplinar, de la que la propia autora se lamenta en el epílogo. En este sentido, es posible notar la ausencia de referencias a autores importantes en este ámbito, como Hans Jonas o el propio Günther Anders, quien solo aparece citado en los epígrafes.

Con todo, se trata de un muy informado aporte al pensamiento crítico del presente, de lectura muy instructiva y recomendable.



Cristián Saborido. *Filosofía de la Medicina.*

Madrid, España: Tecnos, 2020.

NICOLÁS ALARCÓN

Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile
nic.alarconz@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7025-774X>

A pesar de la importancia que ha tenido la medicina para la filosofía a lo largo de la historia, la filosofía de la medicina se presenta como una disciplina relativamente nueva. Si bien podemos rastrear las diversas problemáticas que conciernen a este campo de investigación hasta Hipócrates (2001), es recién en el siglo XX que comienza a cobrar fuerza. Esto se debe, fundamentalmente, a problemas relacionados con la ética de la práctica médica. Sobre este punto, se puede ilustrar con el conocido dilema de la última cama: el profesional de la salud, al encontrarse con una sola cama disponible, pero con dos pacientes que la requieren, debe decidir a quién se la asignará (Shao 2020).

Como se mencionó anteriormente, es a partir del siglo XX que comienzan a surgir diversos trabajos relacionados, esta vez, con problemas de metafísica y epistemología, incluso, viendo cómo ciertas preguntas de la filosofía de la biología se extienden para descubrir nuevas interrogantes en el ámbito de la salud (Boorse 1977; Saborido *et al* 2016; Saborido y Moreno 2015; Saborido y Rocha

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Alarcón, N. (2023). Filosofía de la Medicina de Cristián Saborido. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 129-133. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70626

En MLA: Alarcón, N. "Filosofía de la Medicina de Cristián Saborido". *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 129-133, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70626

2010). Es, justamente, aquí donde se enmarca el trabajo *Filosofía de la Medicina*, de Cristian Saborido, investigador y profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Saborido realiza una exposición acerca de diversas problemáticas de la filosofía de la medicina tomando como punto de partida la pregunta acerca de la salud, esto es: ¿qué diferencia la enfermedad de la salud? Con esto se debe entender lo siguiente: ¿cuáles son las condiciones suficientes y necesarias para hablar que estamos en presencia de un organismo saludable o enfermo? ¿Determinamos el estado de salud de un organismo basándonos, solamente, en criterios biológicos objetivos? O, por el contrario, ¿hay criterios sociales, culturales o económicos, que influyen al momento de determinar si un organismo está saludable?

Al igual que sucede con otras disciplinas filosóficas, como, por ejemplo, en filosofía de la biología, la filosofía de la medicina se encuentra con una multitud de definiciones diversas para su concepto clave. En filosofía de la biología, nos encontramos con la no menor dificultad de no poseer una definición adecuada para la vida (Cleland 2019). A pesar de ello, la biología no ha detenido su progreso. De una forma casi análoga, la filosofía de la medicina ha propuesto una plétora de definiciones para sus conceptos centrales: la salud y la enfermedad. Y, nuevamente, al igual que en la biología, nos encontramos que la medicina – y el área de salud completa – no ha detenido su progreso debido a la carencia de claridad en sus nociones más básicas. Por tanto: ¿qué sentido tiene dar con la definición adecuada para dichos conceptos? Este es, justamente, el puntapié inicial para la exposición de Saborido. Para ello, comienza su exposición recorriendo un aspecto fundamental de la filosofía, mostrando cómo Sócrates plantea el quehacer propio de la disciplina: el cuestionamiento y la búsqueda de definiciones claras (capítulo 1). Esto se ve, claramente, en su exposición acerca de por qué la medicina necesita a la filosofía. Para ello, comienza su argumentación señalando un punto fundamental: ¿qué motivos tenemos para buscar la definición de salud y enfermedad? Como él señala, contamos con, al menos, dos buenos motivos para buscar dichas definiciones. El primero de ellos es, sin lugar a duda, el aspecto comunicacional de las disciplinas de la salud. Sin una definición precisa, o al menos adecuada, la comunicación entre pacientes y profesionales de la salud se vuelve compleja. Los pacientes necesitan manejar, aunque sea en un nivel básico, si presentan, o no, un cuadro que altera su salud y así poder comunicarlo, de manera efectiva, al profesional en cuestión. De la misma manera, cuando los expertos en el área sostienen que es necesario, por ejemplo, entrar en cuarentena para prevenir la propagación de una enfermedad, la población debe manejar, en algún nivel, las nociones de salud y enfermedad para poder seguir de mejor forma las indicaciones, y, sobre todo, para entender por qué es importante seguir dichas indicaciones (49).

Un segundo motivo lo encontramos en la práctica médica misma: la medicina no se encarga solamente de ver cómo funciona nuestros cuerpos, sino también los interviene. En este sentido, la medicina es un saber no solo teórico, sino también aplicado. Es por ello por lo que, como sostiene el autor, es menester conocer estas definiciones para poder juzgar, de mejor manera, si los procedimientos que se proponen son los mejores para los fines que se persiguen (51).

El recorrido propedéutico realizado, comienza con una revisión crítica de las diversas definiciones que se han dado para los conceptos de salud y enfermedad. Para lograr su cometido, i.e., dar con las definiciones de los conceptos claves, podemos dividir la obra en cuatro grandes secciones: 1) exposición y discusión de la perspectiva biológica de la medicina, donde encontramos expuestas propuestas como la de Boorse y su bioestadística y determinismo funcional (1977, 1997); 2) exposición crítica de la propuesta constructivista, donde las nociones de salud y enfermedad se encuentran supeditadas a las construcciones sociales de cada cultura (Foucault 2010; Nordenfelt 1995). En estas dos secciones encontramos la principal discusión que guiará la exposición restante del texto. Puntualmente, se sistematizan las principales propuestas de dichas teorías, con la definición de salud y enfermedad que proponen. En el caso de la propuesta bioestadística (capítulo 2), se señala la indudable virtud de buscar condiciones objetivas de evaluación que nos permitan dar con una definición que no dependa de nuestras valoraciones subjetivas (dejando fuera aspectos tales como la cultura). La medicina, en este marco naturalista, no es más que biología aplicada. Por tanto, podemos buscar y encontrar las definiciones requeridas en las teorías biológicas que disponemos, libre de cualquier vicio cultural. Para ello, siguiendo a Boorse (1977), se expone la propuesta bioestadística: si los rasgos se ajustan a la norma de funcionamiento, entonces estamos sanos; en cambio, si el rasgo en cuestión se desvía del funcionamiento normal, estaríamos enfermos. Por su parte, la propuesta constructivista (capítulo 3) pone de realce los factores culturales que juegan un papel preponderante al momento de determinar cuándo estamos en presencia de un estado de enfermedad o si, por el contrario, estamos saludables. Ambas teorías se analizan de manera crítica, señalando los diversos contraejemplos provenientes tanto de hechos históricos como problemas actuales que podemos constatar, que enfrentan. Entre las objeciones, podemos destacar: la poca claridad de aquello que podemos considerar como normal en el funcionamiento de un organismo, en el caso de la propuesta bioestadística; por otro lado, la denominada “promoción de enfermedades” en la cual cae el constructivismo.

Se puede identificar una tercera sección, la es un intento de mostrar una propuesta conciliadora de ambas posturas. Saborido expone, en el capítulo 4 de su obra, el comportamiento y el quehacer del profesional de la salud. Esto con el objetivo de esclarecer el cómo funciona efectivamente la disciplina, y esperando que aquello nos arroje algo de luz acerca de los conceptos que tanto necesitamos

definir (salud y enfermedad). En ese sentido, concluye que, sin lugar a duda, la medicina es una práctica normativa: tanto en el sentido que prescribe comportamientos, como en el sentido de que asienta presupuestos valorativos (142). Por tanto, lo lógico sería ahondar en el este sentido normativo y ver de qué manera nos guía para dar con las definiciones que buscamos (o, al menos, para tener mayor claridad). Por ello, en el capítulo 5, presenta de qué manera se dan las explicaciones en la medicina y de qué forma esto podría ayudarnos a zanjar la controversia presentada. En este sentido, se dan a conocer dos perspectivas vinculadas con el naturalismo de la bioestadística y con el constructivismo: i) reduccionismo, vinculado al naturalismo, el cual sostiene que toda explicación médica debe referir a los mecanismos biológicos subyacentes; y ii) el holismo, vinculado al constructivismo, el cual llama a tomar en consideración los diversos factores socioeconómicos que pueden influir en el bienestar del sujeto. En este sentido, Saborido ve dos posibles salidas al asunto: ir por *agnosticismo* sobre la salud y la enfermedad¹, como lo propone una medicina basada en evidencia (MBE) persiguiendo, solamente, el mejor tratamiento para algún estado determinado; o, por el contrario, inclinarnos por un *pluralismo integrador* (Mitchell 2003), donde se reconocen las indudables virtudes de la MBE, como, a su vez, se integran las variables no-biológicas como aspectos socioeconómicos. Esto se puede ejemplificar viendo que, una explicación reduccionista monocausal proveniente de la microbiología, es perfectamente compatible con el holismo, el cual, a su vez, puede ser enriquecido con las investigaciones de la MBE y sus estudios clínicos aleatorios. Parece ser que, en el sentido anteriormente expuesto, la propuesta final del autor es optar por este pluralismo integrador. Después de todo, y como él señala, nuestros cuerpos se ven amenazados por diversas causas, las cuales pueden tener diversos desarrollos (181).

Finalmente, en la sección 4), Saborido desarrolla dos últimos capítulos donde exploran dos consecuencias/aplicaciones de lo anterior: la clasificación de las enfermedades (capítulo 6) y el problema de las enfermedades mentales. En el primero, se puede explorar el aspecto ontológico de lo anteriormente expuesto. En cambio, en lo referente a las enfermedades mentales, encontramos una serie de desafíos para la medicina. Aquí podemos apreciar dos puntos centrales: i) los criterios desarrollados se ven en aprietos, en tanto una misma enfermedad mental se pudo haber desarrollado por causas completamente distintas, a la vez que no se logra identificar un fallo en algún mecanismo biológico determinado; ii) hay un cuestionamiento constante a la existencia misma de estas enfermedades, proveniente, principalmente, por el constructivismo (Foucault 2012), señalando

¹ No se niega la importancia de los factores sociales, económicos o culturales, como tampoco los factores de la fisiología, pero, sostienen, no son el foco principal. Aquello que nos debería importar es la eficacia de un tratamiento determinado. En ese sentido, la cuestión acerca de la salud y la enfermedad pasarían, también, a un segundo plano.

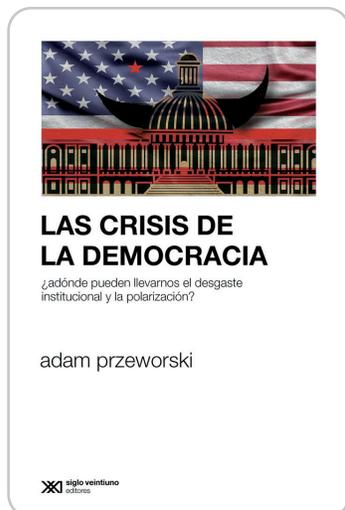
que no es más que un tipo de control social ejercido contra un grupo que se aleja de la norma.

Para finalizar, es necesario destacar y rescatar el aporte que genera el libro al área de las filosofías de las ciencias. No solo explora y realza el papel que juega la filosofía en la práctica médica, sino que, además, constata la importancia y la contribución que podemos realizar, como filósofos, a las diversas áreas científicas actuales. Cuestiones como la importancia de ahondar en los conceptos claves de una disciplina de tanta importancia como es la medicina, no pueden pasar desapercibidas.



Bibliografía

- Boorse, C. "Health as a Theoretical Concept". *Philosophy of Science* 44/4 (1977): 542-573.
- Cleland, C. *The Quest for a Universal Theory of Life. Searching for Life as we don't Know*. Cambridge University Press, 2019.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, 2010.
- Hipócrates. *Tratados Médicos*. Anthropos, 2001.
- Nordenfelt, L. *On the Nature of Health: An Action-Theoretic Approach*. Springer Science & Business media, 1995.
- Saborido, C. *Filosofía de la medicina*. Tecnos, 2020.
- Saborido, C y Rocha, AC. "Cultura bioética y conceptos de enfermedad: el caso House". *Isegoría* 42 (2010): 279-295.
- Saborido, C y Moreno, A. "Biological pathology from an organizational perspective". *Theoretical Medicine and Bioethics* 36/1 (2015): 83-95.
- Saborido, et al. "Organizational malfunctions and the notions of health and disease". *Naturalism in the Philosophy of Health* (2016): 101-120.
- Shao, C. "The COVID trolley dilemma". *The American Journal of Surgery* 220 (2020): 545-549.



Adam Przeworski. *Las crisis de la democracia
¿adónde pueden llevarnos el desgaste
institucional y la polarización?*

Trad. Elena Odriozola. Buenos Aires:
Siglo Veintiuno, 2022.

OSCAR MORALES B.

Estudiante de Magister en filosofía,
Universidad de Chile, Santiago, Chile
moralesbravo58@outlook.com

Publicado originalmente por Cambridge University Press en 2019, el último libro del teórico de la democracia Adam Przeworski, *Las crisis de la democracia*, ha sido traído al español a mediados del año pasado por la Editorial Siglo Veintiuno. A raíz de la pregunta: ¿Está hoy la democracia en crisis? El autor de este trabajo propone analizar los posibles significados de los polémicos conceptos de “democracia” y “crisis”; dando cuenta de un severo diagnóstico sobre cómo nuestros términos políticos se ajustan o distorsionan con la realidad.

En contraste con otros trabajos afines, el presente libro reseñado posee la virtud de no estar completamente enfocado en el agitado contexto estadounidense, sino que ofrece una amplia perspectiva del espectro político contemporáneo, con el propósito de evidenciar la fragilidad de los regímenes presuntamente sólidos. Para Przeworski, la crisis es profunda y generalizada, ninguna democracia del mundo puede hacer gala de escapar de la insatisfacción de la sociedad.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Morales, O. (2023). *Las crisis de la democracia ¿Adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización?* de Adam Przeworski. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15),135-138. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70541

En MLA: Morales, O. «Las crisis de la democracia ¿Adónde pueden llevarnos el desgaste institucional y la polarización? de Adam Przeworski», *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 135-138, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70541

Según el autor, es necesario dedicar especial atención en la presunta incompatibilidad de la igualdad democrática con la desigualdad económica propia del capitalismo, como una forma inherentemente inestable, que a lo largo de la historia ha demostrado una estrecha relación entre el desarrollo económico y las demandas sociales.

En la primera parte del libro se identifican cuáles han sido algunas de las condiciones que posibilitaron la crisis en democracias consolidadas, por un lado; aquellas que no sobrevivieron, como es el caso de la República de Weimar (1928-1933) y Chile (1970-1973); y aquellas que lograron salir al paso de manera institucionalizada, como Francia y Estados Unidos durante la década de sesenta. La historia en estos casos, se desempeña como una guía de comparación útil para desarrollar un cierto patrón de las circunstancias de riesgo. Por ello, en la segunda parte del libro, presta atención a la situación actual de las sociedades democráticas, advirtiendo acerca de los intrincados alcances económicos, culturales y políticos.

El peligro, tal como lo advierte Przeworski, consiste en que no todas las crisis traen consigo un inminente desastre total, ya que estas pueden también ser el resultado de una larga erosión en el tiempo, que al amparo del régimen constitucional consigue alcanzar la destrucción gradual de las instituciones democráticas. La crisis soterrada de la democracia es un derrumbe parcial, marcado por la seguidilla de eventos discretos hasta llegar a un estadio irreversible, aunque como se advierte, la consecución de ciertos hechos no acredita que sus conclusiones se desprendan de manera inmediata ni de forma necesaria.

El desgaste de la democracia se ha materializado en la pérdida del apoyo electoral a los partidos tradicionales, trasladándose a los extremos más radicales, cuya retórica —en el caso de la derecha— se ha caracterizado por hacer alarde de actitudes xenófobas, racistas y nacionalistas. La polarización política se expresa como la acción o preferencia de los individuos a no relacionarse con otros sustancialmente diferentes; bajo esta óptica, el adversario político —en el sentido schmittiano— pasa a convertirse en un sujeto hostil ontológicamente diferente.¹ La brecha que en principio solo aparenta ser política, en realidad atiende a profundas rupturas en lo más profundo de la sociedad. Para Przeworski, la actitud hacia el antagonista político ya no solo consiste en tratar de vencerlo en el plano del debate público, sino que se encamina en descreditar por completo su forma de entender el mundo.

¹ La noción que expone Przeworski hace referencia a la conocida distinción amigo-enemigo del teórico del derecho Carl Schmitt, quien sostiene que la esencia de lo político trata sobre el reconocimiento de un otro diferente, pero que no necesariamente es incompatible con cuestiones que van más allá de la propia política.

El desprestigio de la democracia en las encuestas de opinión pública es motivo de la desconexión del ciudadano promedio con el cumplimiento de las promesas que el régimen democrático proclama; el advenimiento general de movimientos populistas que engrandecen la imagen de un líder mesiánico también obedece a esta lógica. Ahora bien, para Przeworski, este fenómeno no se trata de movimientos antidemocráticos, en el sentido estricto, sino más bien, anti-institucionales, ya que principalmente rechazan el modelo tradicional de la democracia representativa. La autocratización de la democracia da lugar a una serie de cambios discretos en las reglas y procedimientos informales que configuran las elecciones, los derechos y la rendición de cuentas. La existencia de contramedidas legales por parte de las fuerzas opositoras logra, en el mejor de los casos, volver más lento el proceso, pero no detenerlo por completo.

La democracia funciona correctamente cuando las instituciones políticas estructuran, regulan y absorben los conflictos que emanan desde la sociedad. El rol del Estado es promover intereses o valores que incentiven a los individuos a sumar sus pretensiones al marco institucional. Si la institución por excelencia de toda democracia es la elección periódica de candidatos políticos, entonces esta requiere que los individuos medien sus rivalidades, aceptando las consecuencias de ganar o perder.

Las diferencias observables en los hechos históricos son una guía válida, pero no garantía de una determinación exclusiva, ya que los patrones generales entre experiencias democráticas ocultan diferencias marcadas entre casos específicos. La comprensión de las causas que pueden concretamente llevar a una caída, requiere de la observación minuciosa de: *a)* las condiciones económicas (nivel de ingresos, crecimiento, distribución); *b)* la cultura o tradición democrática de cada país; *c)* el rol de los mecanismos institucionales democráticos, tales como, el diseño constitucional, la organización de los poderes del Estado, la legalidad de los procesos judiciales y detenciones policías; *d)* el grado de polarización política, representado en la gravedad de las hostilidades entre adherentes.

La democracia no hace que los conflictos desaparezcan, simplemente pasan a ser regulados a manos del Estado, se convierten en conflictos sin derramamiento de sangre; por más que las fuerzas políticas antagónicas se odien, estas obedecen los márgenes institucionales. La virtud del régimen democrático es que personas armadas obedezcan a quienes no lo están, y que personas radicalmente diferentes acepten los resultados en cada votación. Para el autor de este libro, la democracia sigue y seguirá siendo la forma menos mala de organizar nuestra vida colectiva; sin embargo, cualquier arreglo político enfrenta límites en lo atinente a qué puede lograr.

En definitiva, este libro consigue entablar un diálogo reflexivo con sus lectores acerca de lo frágil que es la democracia. La crisis no siempre estalla públicamente,

como en una revolución armada o un golpe de Estado; el régimen democrático puede deteriorarse paulatinamente hasta llegar a un punto de no retorno. Las comparaciones con el pasado que ofrece el autor, no son más que dinámicas que se han suscitado en determinados contextos particulares, las contingencias pueden desencadenar todo tipo de efectos imprevistos. El llamado de atención de Przeworski es que no debemos desesperarnos, pero tampoco debemos ser optimistas con el futuro de la democracia, pues si bien las crisis son fenómenos transitorios, su fin siempre es incierto. metafísica y epistemología, incluso, viendo cómo ciertas preguntas de la filosofía de la biología se extienden para descubrir nuevas interrogantes en el ámbito de la salud (Boorse 1977; Saborido *et al* 2016; Saborido y Moreno 2015; Saborido y Rocha

