

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

49

2021



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Vicente Hernández Pedrero (ULL), Manuel Liz Gutiérrez (ULL), Roberto Rodríguez Guerra (ULL), Carlos Marzán Trujillo (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears), Miguel Mandujano Estrada (ULL) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

Miguel Mandujano Estrada

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque † (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.49>

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
49

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2021

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. –N.º 1 (1992)–. –La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992–.

Semestral. Hasta N.º 7: anual.

ISSN: 1132-8177.

I. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

1(05)

JOURNAL INDEXED IN:

Philosopher's Index.

Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.

CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).

LATINDEX

Laguna, Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Laguna, Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del e-mail rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna

Revista de Filosofía

E-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

CÓDIGO ÉTICO Y DECLARACIÓN DE BUENAS PRÁCTICAS

Laguna, Revista de Filosofía se compromete a garantizar y defender los estándares de comportamiento ético en todas las etapas del proceso de publicación, con el objetivo de asegurar la calidad y la integridad académica.

Para la elaboración de esta declaración de buenas prácticas se han tenido en cuenta las recomendaciones del [Committee on Publications Ethics](#).

CONSEJO EDITORIAL

- El Consejo Editorial será responsable de decidir los artículos finalmente aceptados y publicados. Los trabajos presentados deberán estar sujetos a un proceso de evaluación externa por parte de expertos/as en el área de la contribución.
- Debe asegurarse la imparcialidad y la confidencialidad de los datos de autores/as durante el proceso de revisión.
- Definir y explicitar los criterios de aceptación de los artículos para su revisión.
- Establecer criterios claros y objetivos de revisión para evitar la subjetividad de revisores/as. Las normas de presentación de originales deberán ser públicas.
- Revisar casos sospechosos de plagio. Cuando se detecte un intento de plagio, se procederá a retirar el manuscrito presentado.
- Evaluar manuscritos solo por su contenido intelectual, sin importar la raza, el género, la orientación sexual, creencias religiosas, origen étnico, la nacionalidad de los/las autores/as.

AUTORES/AS

- Asegurar la originalidad de los trabajos y que no hayan sido publicados ya en otro medio. Cuando se haga uso de materiales que no sean propios, las fuentes deben estar debidamente citadas. Asegurar, también, que resultados y datos expuestos en el artículo enviado son originales y no han sido copiados, inventados o manipulados.
- No hacer plagio total o parcial de otras obras ya publicadas.
- Confirmar que la autoría del texto es realmente de las personas que lo firman.
- En el caso de ser aceptado el artículo, los/as autores/as deben comprometerse a hacer las modificaciones en el plazo que se haya estipulado.

REVISORES/AS

- Hacer una revisión justa y objetiva de los artículos.
- Defender con claridad la argumentación de su valoración en el informe remitido a tal fin.
- Mantener la confidencialidad sobre el contenido y los datos de los artículos sometidos a la revisión.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

El arte del discurso público. Una invitación a la <i>Retórica</i> de Aristóteles / The Art of Public Speech. An Invitation to Aristotle's <i>Rhetoric</i> <i>Luis Vega Reñón</i>	11
Observaciones en torno al sentido ético del <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> y a la importancia de lo inefable / Observations on the Ethical Meaning of the <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> and the Importance of the Ineffable <i>David Pérez Chico</i>	27
Una musicalidad de la filosofía desde el <i>Beethoven</i> de Theodor Adorno / A Musicality of Philosophy From Theodor Adorno's <i>Beethoven</i> <i>Saturnino Expósito Reyes</i>	45
Luces y sombras de la Escuela de Frankfurt. Materialidad negativa y exte- rioridad / Lights and Shadows of the Frankfurt School. Negative Materia- lity and Exteriority <i>Luis Martínez Andrade</i>	59
Para una ética intercultural crítica / For a Critical Intercultural Ethics <i>Miguel Mandujano Estrada</i>	77
PENSAMIENTOS COMPARTIDOS EN TIEMPOS DE CORONAVIRUS. UNA CONVERSACIÓN POSTHUMANISTA / SHARED THOUGHTS IN TIMES OF CORONAVIRUS. A POSTHUMANIST CONVERSATION	
Introducción / Introduction.....	91
Temporalidades alteradas: acontecimiento, interrupción y multiplicidad. Reflexiones a raíz de la pandemia / Altered temporalities: event, interrup- tion and multiplicity. Reflections on the pandemic <i>Aránzazu Hernández Piñero</i>	95
Respiración vulnerable. Reflexiones ecosóficas sobre un mundo irrespi- rable / Vulnerable breathing. Ecosophical reflections on an unbreathable world <i>Mónica Cano Abadía</i>	103



Entre viscosidades porosas y entrelazamientos. Reflexiones sobre tecnocorporalidad en tiempos de pandemia / Between viscous porosity and entanglements. Reflections on technocorporeality in times of pandemic <i>Myriam Hernández Domínguez</i>	109
---	-----

RECENSIONES / REVIEWS

La estética musical de Wagner desde Beethoven / Wagner's Musical Aesthetics from Beethoven. Traducción, estudio introductorio y notas de Montserrat Armas Concepción Richard WAGNER, <i>Beethoven</i> , Caligrama, Madrid, 2021 <i>Saturnino Expósito Reyes</i>	115
---	-----

Breve anatomía de un gesto ético / Brief Anatomy of an Ethical Gesture Josep Maria ESQUIROL, <i>Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita</i> , Acantilado, Barcelona, 2021, 173 pp. <i>Julio Alejandro Carreño Guillén</i>	119
--	-----

Una filosofía feminista de la ciencia / The routledge handbook of feminist philosophy of science CRASNOW, S. & INTEMANN, K. (eds.), <i>The Routledge Handbook of Feminist Philosophy of Science</i> , New York, Routledge, 2021 <i>Abraham Hernández</i>	122
--	-----





Alexandra Exter (1882-1949).

EL ARTE DEL DISCURSO PÚBLICO. UNA INVITACIÓN A LA *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES

Luis Vega Reñón

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

lvegar.academ@gmail.com

RESUMEN

Propongo una lectura de la *Retórica* (libro I) como presentación del arte del discurso público. En este sentido su concepción descansa en tres ideas capitales: (a) la retórica es antístrofa de la dialéctica; (b) su tarea no es persuadir, sino contemplar los medios disponibles de persuasión en cada caso; (c) es vástago de la dialéctica y del saber ético que cabe llamar justamente política. (a) y (b) vindican la condición y calidad de la retórica como arte con pleno derecho del discurso; (c) la sitúa en el terreno del discurso público deliberativo. Como colofón, unas notas acerca de la actualidad de algunas ideas aristotélicas en el debate sobre democracia y deliberación colectiva moverán a la conclusión de que Aristóteles, sin ser uno de nosotros, es uno de los nuestros.

PALABRAS CLAVE: Retórica, dialéctica, discurso público, democracia, deliberación colectiva.

THE ART OF PUBLIC SPEECH. AN INVITATION TO ARISTOTLE'S *RHETORIC*

ABSTRACT

I propose to read *Rhetoric* (B. I) as a presentation of the art of public discourse. I believe that in this sense its conception rests on three capital ideas, namely (a) rhetoric is an *antistrophos* to dialectic; (b) its function is not to persuade but to contemplate the available means of persuasion in each case; (c) rhetoric is like some offshoot of dialectic and of ethical study which is rightly called politics. (a) and (b) vindicate the condition and quality of rhetoric as a fully entitled art of speech; (c) places it in the realm of deliberative public discourse. Finally, a few notes about the topicality of some Aristotelian ideas in the debate on democracy and collective deliberation will lead to the conclusion that Aristotle, without being one of us, is one of ours.

KEYWORDS: Rhetoric, dialectic, public discourse, democracy, collective deliberation.





Les propongo releer la *Retórica* de Aristóteles, el libro I en particular, como una presentación del arte del discurso público¹. El propio Aristóteles da fe de una tradición anterior de manuales de retórica (*RS* 183b34-36)². Aunque no se priva de criticarlos en su perdida compilación *Technôn synanoge*, al parecer debido a que esos manuales ofrecían muestras de prácticas retóricas, pero no recursos ni procedimientos de elaboración discursiva, menos aún conceptos al respecto. Es una torpeza equivalente a enseñar el ejercicio de un arte limitándose a mostrar sus productos, sin exponer los modos de producirlos o confeccionarlos. Hay una excepción que vendría a confirmar la regla: la *Retórica a Alejandro* –atribuida a un sofista contemporáneo de Aristóteles, Anaxímenes de Lámpsaco–, que ya tiene hechura de tratado y pasa por ser el más antiguo conservado en nuestros días³.

En todo caso hoy contamos con varias muestras supuestamente primerizas de ingenio discursivo como, por ejemplo, la representada por los retóricos Córax y Tisias. Tisias no tiene dinero para pagar las enseñanzas que acaba de recibir de Córax, así que ambos llegan a un acuerdo: las abonará en el momento en que gane su primera causa forense. Pasa el tiempo sin que Tisias se presente en un juzgado; Córax se impacienta y, al fin, lo conmina en estos términos: «Voy a pleitear contigo y entonces habrás de pagarme, bien porque ganas el juicio y has de cumplir la condición acordada o bien porque lo pierdes y has de cumplir la sentencia en tu contra». Tisias no se inmuta y retuerce el dilema: «No tendré que pagarte, bien porque pierdo el juicio y queda en suspenso la condición acordada o bien porque lo gano y tu reclamación resulta desestimada». Llevado el caso ante un tribunal, los jueces, sorprendidos, se limitan a despedir a los dos pleiteantes con el veredicto: «De tal cuervo, tal huevo»⁴.

Antes de entrar en la lectura que propongo de la *Retórica* no estará de más una observación sobre la propia obra. Como es sabido, no fue un tratado dispuesto por Aristóteles para su publicación en la forma en que la conocemos. Se funda más bien en unos apuntes o notas tomadas para la preparación de sus clases en la Academia y en el Liceo; se trata de un texto esotérico cuya composición se estima en el tercer cuarto del s. IV, hacia los años 350-30 a.n.e.; su estado actual corresponde básicamente a la edición de Andrónico de Rodas tres siglos después, en el s. I a.n.e. Por otra parte, se compone de estratos, no sin eventuales incongruencias y adiciones, donde el libro I prima los aspectos discursivos del arte de la retórica, mientras que el libro II añade el tratamiento de complementos subjetivos como las afecciones y

¹ El texto corresponde a la IX Conferencia de la Cátedra Cultural Javier Muguerza (Universidad de La Laguna, 2021). Mi enhorabuena a los mantenedores de la Cátedra CJM, Pablo Ródenas Utray y Vicente Hernández Pedrero, y mi agradecimiento por invitarme a intervenir en ella.

² En las referencias y citas empleo las siglas habituales de las obras aristotélicas: *RS* para las *Refutaciones sofísticas*, *Rh.* para la *Retórica*, *Top.* para los *Tópicos*, *APr.* para los *Primeros Analíticos*, *EN* para la *Ética Nicomáquea*, *Pol.* para la *Política*.

³ *Vid.* la edición de SÁNCHEZ SANZ, J. (1989), *Retórica a Alejandro*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

⁴ Uno de los significados de *Córax* es precisamente ‘cuervo’. No está acreditada la existencia de estos antiguos personajes y, por otro lado, este litigio también se atribuye a Protágoras y a su discípulo Eualto.

pasiones, y el libro III se ocupa de las figuras y otras cuestiones de estilo. Cabe considerar que el libro I representa un primer estrato –aunque su capítulo 2 responde a la versión final de la obra– y contiene los elementos conceptuales fundamentales del tratado. En este sentido creo que la concepción general de la *Retórica* aristotélica descansa en tres ideas capitales, a saber:

- a) «La retórica es antistrofa de la dialéctica» (*Rh.* 1354a1), según reza el comienzo del libro⁵.
- b) «Sea la retórica la facultad de contemplar [*theorêsai*] lo adecuado en cada caso para convencer» (1355b25-6). Su tarea «no consiste en persuadir sino en reconocer los medios de convicción pertinentes para cada caso» (1355b11-12). Cabe leer esta precisión como la redención metadiscursiva y separación de la Retórica con respecto a la práctica oratoria ordinaria.
- c) «La retórica es vástago de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres [*êthe*] al que es justo denominar política» (1356a26-27). La declaración no solo amplía el marco de relaciones de la retórica sino que le franquea el paso al dominio del discurso público. Dando un paso más en la misma línea recordemos el papel del *rhétor* como un ciudadano capaz de intervenir mediante la palabra en el discurso público y por esta vía en la vida pública de la polis.

Es comúnmente reconocido el papel de Aristóteles como padre o fundador de los estudios que constituyen «la teoría» de la argumentación, es decir el campo de la argumentación. Pues bien, esas tres ideas marcan su contribución fundacional a la retórica: (a) y (b) vindican y determinan la condición y calidad de la retórica como arte del discurso; (c), a su vez, da pie para explorar y conceptualizar el área –hasta entonces practicada antes que estudiada– del discurso público, especialmente en el terreno paradigmático del género deliberativo.

1.

Volvamos a la primera idea para precisar la correlación declarada entre la retórica y la dialéctica. En términos esquemáticos se puede establecer la siguiente tabla de similitudes o correspondencias:

- (i) Las dos artes discursivas se mueven dentro del ámbito de lo contingente, de lo que puede ser o darse de otra manera, lejos de la necesidad que se supone

⁵ El término *antistrofa* procede de la poesía y del teatro, donde denota una réplica del mismo estilo que la estrofa en la que el coro se mueve del oeste al este o de izquierda a derecha del espectador. Mantengo esta expresión metafórica en vez de su versión como *correlato*, *contrapartida* o similar, no solo por el carácter problemático de estas traducciones sino por el detalle interesante de que Platón se sirve de esa misma metáfora para descalificar la retórica y rebajarla al nivel del arte de cocinar (*Gorgias*, 465d), una práctica empírica y menor a su juicio (*pace* Paul Bocuse o Ferran Adrià). Aprovecho la ocasión para declararme responsable de las versiones de todos los textos citados.



inherente a las relaciones lógicas o matemáticas o a los movimientos astrales, por ejemplo.

- (II) Ambas tratan con opiniones, de modo que por lo regular han de atenerse a consideraciones plausibles y convincentes.
- (III) Las dos son facultades de procurar razones (argumentos [*lógos*]) (1356^a33).
- (IV) No hacen referencia a materias sustantivas o específicas. Tienen, en cambio, una aplicabilidad general y procedimental. Por ende no constituyen ciencias determinadas, sino artes (*téchnai*), es decir, disciplinas reflexivas, especializadas y susceptibles de aprendizaje.
- (V) En ambas cabe argumentar de modo efectivo o argüir de modo espurio y aparente –«sofístico» según el dictamen aristotélico–.

Pero estos emparejamientos no excluyen la existencia de disparidades como las siguientes:

- (I*) La retórica y la dialéctica difieren en sus respectivos propósitos prácticos. El de la primera consiste en persuadir o disuadir al auditorio en una causa forense o en una asamblea. El de la segunda, a tenor de los *Tópicos* (100^a20-23), en no incurrir en inconsistencias en el curso de una confrontación discursiva.
- (II*) También son distintos los servicios que se esperan de una y otra: los retóricos tienen que ver con el tratamiento de asuntos humanos, los dialécticos pueden ser más bien teóricos y críticos, o de puesta a prueba (peirásticos) o, en fin, de entrenamiento.
- (III*) El medio discursivo propio de la retórica es el discurso público, en dimensión micro, forense, o en dimensión macro, asamblearia, mientras que el característico de la dialéctica es dialógico, e. g., en la modalidad socrática de preguntas y respuestas.
- (IV*) La práctica retórica descansa en relaciones interpersonales y presenciales, mientras que la dialéctica también puede darse entre papeles como los de proponente y oponente.

No estará de más insistir en que la correlación aristotélica entre ambas conduce a la vindicación de la retórica como arte, *téchne*, es decir: no solo una práctica específica sino un saber hacer fundado racionalmente en conocimientos verdaderos (EN 1149a1-22) y por lo tanto capaz de explicar su proceder y justificar sus resultados. Este punto cobrará mayor importancia en el contexto de la puesta en cuestión de la calidad y legitimidad de la retórica como disciplina discursiva. Para hacerse una idea comprensiva al respecto conviene recordar su gestación y desarrollo en la Grecia clásica.

2.

Suele asociarse el origen de la retórica a litigios de propiedad en Sicilia. Pero estas primicias forenses pronto se verán desbordadas por las nuevas necesidades del discurso público en algunas sociedades como la ateniense. El desarrollo sociopolí-



tico en la Atenas de los ss. VI y V a.n.e. alumbró un nuevo régimen democrático en el que se va conformando el *demos* –el conjunto de los ciudadanos, varones adultos y libres– como un agente sociopolítico relativamente autónomo, dispuesto a deliberar y decidir colectivamente sobre asuntos de interés común. Antiguamente se decía que todo recién nacido trae un pan bajo el brazo; en un sentido análogo cabe decir que el *demos* trae consigo la retórica. Con este agente aparece la retórica deliberativa como un modo de intervenir en el discurso público y, a través de él, en la vida política. Luego, durante los ss. V-IV a. n. e., algunos intelectuales como los sofistas y sus competidores –que suelen distinguirse a sí mismos como filósofos– van tomando conciencia de esa forma deliberativa de actuación e intervención en los asuntos públicos, y de los problemas y dificultades que genera como alternativa discursiva y política. Se plantean sobre todo problemas de capacidad y competencia; por ejemplo, cómo es posible tomar decisiones racionales, oportunas y efectivas entre tanta gente, gente para colmo indocumentada.

Es instructiva al respecto la respuesta del sofista Protágoras a una cuestión de este tipo que recoge Platón en el diálogo homónimo (*Protágoras* 320d-322d). Sócrates pregunta por qué se recurre a los expertos en cuestiones técnicas, e. g., arquitectónicas o navales, pero no cuando se trata del gobierno de la *pólis* (ciudad-estado), donde las magistraturas se desempeñan por sorteo. Protágoras responde mediante un famoso mito. Según el mito, Zeus ha encargado a Prometeo la distribución de cualidades entre los seres vivos. Prometeo delega la tarea en Epimeteo, un ayudante poco previsor que va prodigando facultades y habilidades hasta verse con las manos vacías cuando llega a los humanos. Así que para compensarles de sus carencias naturales, Prometeo les entrega el suplemento del fuego y de las técnicas. Pero los humanos vienen a caer entonces en disputas y luchas por intereses enfrentados que mueven a Zeus a confiar a Hermes un nuevo reparto esta vez del sentido de la justicia [*diké*] y de la dignidad o vergüenza [*aidós*] e igualitario entre todos ellos. Pues frente a la anterior distribución desigual de cualidades y recursos, Zeus advierte que los nuevos dones se han de repartir entre todos los humanos sin distinción porque si solo participaran de ellos unos pocos, como ocurre con las demás artes o técnicas especializadas, nunca llegaría a haber ciudades (322c-d).

A partir de ahí quizás sea clarificador plantear y resumir la discusión como si se tratara de una confrontación entre, de un lado, los reparos contra los usos y servicios democráticos del discurso público que abrigan «antidemócratas» tan dispares como Aristófanes, el Viejo Oligarca o Platón y, de otro lado, las réplicas que podría aducir en su caso Aristóteles –sin que ellas lo acrediten como un «demócrata» cabal y convencido–.

Veamos, para empezar, los reparos del bando «antidemócrata». Para estos autores, el tratamiento deliberativo de los asuntos públicos comporta en realidad una mezcla inestable de auditorios incapaces de discernir la verdad y proclives a dejarse engañar, con oradores celosos de oscuros intereses y dados a halagar las pasiones del populacho. Entonces no puede sino violar un supuesto de la buena deliberación política: la prevalencia del saber, esto es, de la verdad y del conocimiento. Un saber que, por cierto, solo es accesible a los expertos, a los filósofos en este caso, pero no a la ciudadanía en general, pues es imposible que la gente en su conjunto sea filósofa



(Platón, *República*, 494a). Lejos de atenerse a esta condición epistémica, en la deliberación pública se trata de determinar lo debido (lo honesto, lo justo, lo piadoso) mediante acuerdos mayoritarios (*Teeteto* 172b), a través de un discurso puramente suasorio y plausible (i. e., sin pruebas efectivas como las del geómetra, *ibid.* 162e), y por parte de una muchedumbre presa de sus pasiones y atada a sus dispares intereses, pues, en definitiva, la multitud está incapacitada no solo para un conocimiento especializado sino para el uso lúcido y reflexivo de la razón.

Las posibles réplicas aristotélicas discurrirían en tres sentidos. De entrada, habría que distinguir entre el proceder preciso para la demostración de un teorema matemático y el pertinente para la adopción razonable de un curso de acción: tan absurdo sería exigir a un orador demostraciones precisas y categóricas como pedir a un geómetra razones meramente plausibles o persuasivas. Por otro lado, tanto el conocimiento cierto como el plausible suponen el ejercicio de una misma facultad.

Corresponde a una misma facultad reconocer tanto lo verdadero como lo verosímil, y los hombres tienden por naturaleza de modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. Así que estar en disposición de discernir acerca de lo plausible es propio de quien está en la misma disposición respecto de la verdad (*Retórica*, I 1.4, 1355a15-19).

Y, en fin, la retórica, dada su proyección tanto forense como deliberativa, no se reduce a las malas artes de la seducción y la manipulación del público. Antes bien, «[L]a retórica tiene por objeto formar un juicio, dado que también se juzga en las deliberaciones y la propia acción judicial es una acción de juzgar» (*Rh.* II 1.1 1377b20-22). Es, en mi opinión, un modo de hacer justicia a los propósitos formativos y educativos de la retórica ilustrada de algunos sofistas, Protágoras en particular, y otros pensadores como Isócrates.

Los reparos de Platón pueden ser más concretos e incisivos al centrarse en la retórica misma. Declara que la retórica es a la justicia lo que el cocinar a la medicina (*Gorgias* 465c), o también es respecto del alma lo que el cocinar respecto del cuerpo (465d). En suma: la retórica viene a ser *antistrofa* de la cocina (*ibid.*), puesto que las dos descansan en la mera experiencia de donde obtienen rutinas o recetas para producir agrado y placer (*Gorgias* 462e), pero una y otra actividades, la retórica y la culinaria, están lejos de constituir artes o ciencias. Esto es debido a que los retóricos no tienen un objeto susceptible de análisis, ni cuentan con criterios de eficiencia técnica. Su propósito característico es lograr la gratificación y la aprobación del auditorio; en aras de este objetivo, supeditan el interés por la verdad o por lo justo y lo injusto a otros intereses y consideraciones ocasionales y pragmáticas⁶.

⁶ En *Fedro* mostrará una actitud menos sesgada y más ambivalente ante la retórica, capaz de guiar tanto en público como en privado las almas a través de las palabras (261a), siempre que el retórico conozca la naturaleza del alma y atienda al marco y a las circunstancias concretas del discurso (271d-272b). Se trataría de una retórica *psicagógica* alternativa a la *demagógica*.

¿Qué tendría que decir Aristóteles al respecto? Algo que ya conocemos pues se encuentra en las ideas básicas que he avanzado al principio. Ante todo, puede replicar que la retórica viene a ser antistrofa o pareja de la dialéctica, disciplina que, desde luego, merece todo reconocimiento por parte de Platón. Recordemos, además, las similitudes y correspondencias metódicas o de proceder entre ambas.

Pero estas similitudes no ocultan ciertas diferencias en las que conviene insistir. Una diferencia básica estriba en que el dominio de la retórica es el discurso público en la tradición del *rhétor* no solo como orador más o menos elocuente, sino como portavoz o agente discursivo en asambleas acerca de asuntos de interés común para el colectivo de la ciudad. Según esto, podríamos decir que la retórica es al discurso público lo que la dialéctica es al discurso privado –sea monológico, cuando uno argumenta consigo mismo, o dialógico, cuando un agente discursivo discute con otro según el procedimiento normalizado en los *Tópicos*–. La referencia al discurso público sitúa la práctica de la retórica en el ejercicio no solo de labores judiciales sino más aún de la política.

Pues bien, esta conexión es la que corresponde a la caracterización de la retórica formulada por Aristóteles donde viene a ser «un vástago de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres [*étike*] al que es justo denominar política» (*Rh.*, 1356a26-27). En términos modernos diríamos entonces que la retórica también es una hijuela de la dialéctica y de una suerte de «política-ética» –«poli(é)tica», cabría decir con Pablo Ródenas–, siempre que se reconozcan las distancias y diferencias de las ideas políticas y éticas aristotélicas con respecto a las nuestras.

Hay, en fin y en esa misma línea, una fundamentación de la competencia discursiva de las comunidades humanas que da respuesta cabal a los negacionistas de la competencia deliberativa del común. No se halla en la *Retórica* sino en la *Política*. Dice:

El hombre es por naturaleza un animal social [*politikòn*]» (*Po.*, I 1253a2-3). «La razón por la que el hombre es un animal social, más que la abeja o cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como solemos decir, nada hace en vano y el hombre es el único animal que tiene lenguaje (*logos*). La voz es signo de dolor y placer, y por eso la tienen también los demás animales pues su naturaleza les permite sentir dolor y placer e indicárselo unos a otros. Pero el lenguaje es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, y es propio y exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y demás cosas por el estilo, y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (1253a8-18). Y remata su argumentación: como «el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no pueda vivir en sociedad o no necesite nada por su propia suficiencia, no será miembro de la ciudad sino una bestia o un dios (*ibid.* 1253a19-29).

Así pues, frente a las dudas sobre la competencia deliberativa del *démos*, de la ciudadanía, resulta que solo los dioses o las bestias serían seres incapacitados o ajenos por naturaleza a la deliberación común. En el antiguo mundo griego –y para el caso, en el nuestro– es difícil declarar con mayor lucidez y fuerza tanto la función y virtud del discurso público como la competencia colectiva para su ejercicio deliberativo.



Me gustaría terminar con una alusión al tópico de la contraposición: razón vs. emoción + seducción que se ha traducido históricamente en otra oposición disciplinaria: lógica vs. retórica, por un lado y, por otro, ha alimentado la mala prensa de la retórica como ornamento literario o espuma del discurso durante los ss. xvii-xx (1.ª mitad), hasta la reivindicación que emprenden Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca (1958), el movimiento de la Nueva Retórica y algún Departamento estadounidense de Speech and Communication⁷. Reanimados así, pasemos a considerar otros temas básicos.

3.

Las bases conceptuales sentadas en el libro I de la *Retórica* se pueden contraer a estos tres tipos: (1) Procedimientos genéricos o comunes de prueba persuasiva. (2) Fuentes específicas de pruebas. (3) Géneros retóricos.

Los procedimientos de tipo (1) son el entimema y el ejemplo. Ya se hallaban reconocidos en la *Retórica a Alejandro*, el tratado culminante de la tradición anterior a la *Retórica* de Aristóteles. Pero la obra aristotélica presenta un sesgo inferencial o dialéctico que le da un giro singular, ausente en esa tradición. En principio, el entimema viene a ser un silogismo o inferencia a partir de premisas verosímiles o de signos concluyentes o indicativos (indicios). Es un procedimiento inferencial común, frecuente incluso en medicina. Son muestras aristotélicas: esta mujer tiene secreción de leche en los pechos, luego ha parido; esta persona tiene fiebre alta, luego está enferma. El ejemplo, a su vez, discurre de un caso particular a otro y suele descansar en una relación de semejanza, de modo que solo alcanza a tener una fuerza inferencial no concluyente, plausible. Esta mujer presenta palidez, se mareta a menudo y acusa retraso en la regla, así que, a juzgar por casos similares, está embazada. Pero ambos procedimientos merecen más atención.

Enthimēma era un término de uso común para denotar algo que se tiene en mente o en el ánimo (*thimós*), que adquiere especial relevancia en la tradición retórica y lógica a partir de Aristóteles. Es el silogismo retórico (*Rh.* 1356b3-5), una deducción a partir de premisas verosímiles o de signos o indicios (*APr.* 70a10, *Rh.* 1357a32) y sobre la base de tópicos (*Rh.* 1358a30). En un sentido más amplio, también puede inspirarse en ejemplos o paradigmas (*Rh.* 1402b14-22). Según una famosa metáfora constituye «el cuerpo de la persuasión» (*Rh.* 1354a15). A la doble luz de los *Primeros Analíticos* y de la *Retórica*, parece presentar una suerte de diversificación: analítica, orientada al conocimiento, y retórica, dirigida a la persuasión. En todo caso, se trata de un silogismo peculiar en la medida en que: a/ suele versar sobre cosas contingentes y asuntos de orden práctico; b/ parte de alguna verosimilitud [*eicós*] o signo

⁷ Vid. VEGA REÑÓN, L. (2019) *La argumentación en la historia. Tres momentos constituyentes*. Mauritius: EAE-OmniScriptum, parte III, cap. 1, §1, y cap. 3, § 2.1, pp. 328-338 y 421-427 respectivamente.



[*sēmēion*] y suele apelar a tópicos o apelar a consideraciones plausibles [éndoxa] que se suponen familiares para aquellos a quienes se dirige; *c/* aunque corresponda en retórica al silogismo en dialéctica y obre como una suerte de demostración retórica, por lo regular no es concluyente de necesidad; más aún, puede conducir a conclusiones refutables (*Rh.* 1357a23 ss.). Así pues, difiere tanto textual como contextualmente del silogismo demostrativo canónico (1355a5-14, 1356b5-11).

Otra tradición lógica, de inspiración estoica, acentuará su sentido como argumento de una sola premisa o como «silogismo truncado» al confluir en algunos comentadores ambas fuentes, aristotélica y estoica. Recordemos la muestra escolar: «Sócrates es un ser humano, luego morirá», donde tácitamente se supone: «todo ser humano es mortal». Por desgracia, será esta connotación defectiva la que prevalecerá en la modernidad. La desgracia es doble: reside de una parte en la trivialización de su forma lógica y, de otra parte, en la ignorancia o anulación de su llamado pragmático a la complicidad del interlocutor o del auditorio al que se dirige una argumentación que descansa en sobreentendidos compartidos. El interlocutor o el auditorio es el llamado a completar la argumentación y, en cierto modo, a contribuir por su cuenta como agente discursivo a generar su propia convicción. Al margen de su deficiencia formal, por falta de alguna premisa o suposición expresa, es justamente en la brevedad y en la complicidad cognitiva o conocimiento compartido donde, a juicio de Aristóteles, viene a residir en buena parte su rendimiento retórico. La brevedad viene exigida por la efectividad de la acción y la comunicación retórica, de modo que «no hay que tomarlo todo desde lejos ni tampoco concluir pasando por cada término; lo primero es oscuro por largo; lo otro, charlatanería por decir lo que es evidente» (*Rh.* 1396b25-27). Y, en fin, la complicidad o participación en el curso de una inferencia en la que no es preciso declarar algo ya sabido (pues «el propio oyente lo pone», *Rh.* 1357a17-21), actúa como un refuerzo de la persuasión («porque los oyentes se sienten ellos mismos satisfechos de lo que han previsto», *Rh.* 1400b32-3).

Por su parte, *parádeigma* venía siendo un término habitual en las artes con el sentido de plano de arquitectura (Heródoto, 5.62), modelo de pintura (*República* 500b) o de escultura (*Timeo*, 28c), que pasa a tener un significado metódico de ejemplo de apelación o de referencia en medios retóricos forenses o deliberativos. Para Aristóteles representa una suerte de inducción retórica (*Rh.* 1356b1-6) que obra por analogía (*APr.* 68b38-41) o discurre de un caso particular a otro caso similar. Más precisamente, discurre no como la parte respecto del todo, ni como el todo respecto de la parte, ni como el todo respecto del todo, sino como la parte respecto de la parte y lo semejante respecto de lo semejante (*Rh.* 1357b28-30). Por otro lado, puede consistir en hechos reales, sucedidos, o en símiles ficticios –como las fábulas o las parábolas– (*Rh.* 1393a29-30). En el primer caso y en especial dentro de un marco deliberativo, su eficacia probatoria también descansa en un supuesto del tenor de: «en la mayoría de los casos, lo que venga será similar a lo ya acaecido» (*Rh.* 1394a7), pero supone que los casos considerados son del mismo género y uno es más conocido que el otro (*Rh.* 1357b30-31). Así, para probar que Dionisio intenta la tiranía al pedir una escolta armada, cabe argumentar por esta vía del ejemplo aduciendo que otros que la habían pedido como Pisístrato o Teágenes, tras conseguirla, se hicieron tiranos (*ibid.* 1357b32-35). Los principales paralelismos a los que da lugar vienen



a ser de tres tipos: referidos a hechos históricos, a las artes y las técnicas, a fábulas –en particular, apólogos de animales– (*Rh.* 1393a22-1394a18). Su poder de convicción es menor que el de los entimemas, pero no deja de tener con ellos relaciones tácticas de modo que conviene aducir muchos casos ejemplares antes de la prueba principal para provocar un efecto inductivo, pero después de esa prueba, basta uno en calidad de evidencia testimonial o concreta (*Rh.* 1394a14-18).

El empleo general y común de entimemas y ejemplos con fines inferenciales ha dado lugar a la consideración de una suerte de universales retóricos. En concreto, Keith Lloyd (2011) ha propuesto su existencia a la luz de una sincronía entre la *Retórica* de Aristóteles y el *Nyāyā Sutra* de Gautama, que parece implicar «la presencia de ciertos “universales” retóricos como el razonamiento en el formato aseveración/razón y la referencia a ejemplos»⁸. Paso el asunto a los interesados en cuestiones de este tipo, no solo filosóficas y antropológicas sino, a mi juicio, un tanto especulativas.

4. PROCEDIMIENTOS O FUENTES ESPECÍFICAS DE PRUEBA

Dentro de este tipo cabe distinguir los ajenos al arte y los propios del arte. Los primeros están disponibles al margen del ejercicio retórico del orador: consisten en testimonios, confesiones de esclavos bajo tortura, leyes, contratos, juramentos. Son recursos que *se usan*.

Los propios del arte son, en cambio, los debidos a las prácticas discursivas del orador, digamos *logos*, en el curso de su actuación retórica. Son recursos que *se hacen*. A saber: el *éthos* o talante⁹ del orador, el *páthos* o disposición del receptor (tribunal, auditorio) y el *lógos*, la exposición y argumentación por parte del rhétor. Daré la palabra a Aristóteles para expresar su motivación.

Puesto que la retórica tiene por objeto formar un juicio [...], es preciso atender no solo a cómo sea demostrativo o digno de crédito el discurso, sino también a cómo ha de presentarse uno mismo (i.e. el hablante) y a cómo ganarse al que juzga (el auditorio)» (II.1 1377b20-24). Según esto: «De entre las pruebas retóricas, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante] del que habla, otras consisten en poner en cierta disposición al oyente y las últimas en el discurso mismo/ por lo que este demuestra o parece demostrar. Pues bien, «se prueba» por el talante cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. [...] Por otro lado, «se prueba mediante la disposición» de los oyentes, cuando estos son inducidos a un estado de ánimo «propicio» a través del discurso. [...] En fin, los hombres se persuaden por el discurso cuando les mostramos la verdad o lo que parece serlo a partir de lo convincente en cada caso (I.2 1356a1-19).

⁸ Vid. LLOYD, K. (2011), «Culture and Rhetorical Patterns. Mining the rich relations between Aristotle's Enthymeme and Example and India's Nyāyā Method» *Rhetorica*, 29/1: 81.

⁹ Recordemos los dos sentidos de *talante* según el *DLE*, ambos pertinentes aquí: 'modo o manera de ejecutar algo' y 'semblante, disposición personal'.

Hay tres puntos de importancia en este planteamiento:

- a) El propósito de la interacción retórica no es meramente emotivo, sino también cognitivo: la retórica tiene por objeto la formación de un juicio por parte de aquellos a quienes se dirige el discurso.
- b) Todas sus pruebas propias [por el *ēthos*, el *páthos* o el *lógos*] obran a través del discurso [*logos_o*], así que conviene distinguir entre este *logos_o* o discurso básico, el lenguaje de la comunicación y el entendimiento, y el *logos₁* argumentativo, el discurso específicamente retórico de unas pruebas suasorias o «demostrativas» como el entimema o el paradigma.
- c) Los tres tipos de pruebas actúan conjuntamente, no disyuntivamente, de modo que los procesos de inducción retórica implican a los agentes discursivos, hablantes y oyentes, en su integridad, no una facultad en particular (e.g., la racional o la emotiva).

Este punto c/ previene contra las oposiciones al uso que categorizan y separan indebidamente el claro rigor del *lógos* de la oscura trama del *ēthos* y *páthos* en la retórica. Al mismo tiempo nos ahorra la discusión de cuestiones ociosas, como, por ejemplo, ¿bastaría servirse del *lógos* argumentativo o del *ēthos*, o también se precisa la complicidad del *páthos*? Conforme a c/, está claro que ninguno de los tres tipos de prueba es suficiente por sí solo y todos ellos resultan no solo convenientes y coadyuvantes sino necesarios, aunque puedan obrar con distinto grado de incidencia según sea el caso.

5. GÉNEROS RETÓRICOS

Según una tradición presente en Aristóteles hay tres géneros retóricos: el deliberativo, aplicado a aconsejar o desaconsejar cursos de acción futuros; el judicial, especializado en dictaminar hechos pasados a través de las alegaciones de acusación y defensa; y el epidíctico, dedicado a encomiar o censurar personajes o hechos de especial relevancia para el presente.

Valga como presentación comprensiva y sintética en la *Retórica* el siguiente cuadro esquemático de los tres géneros: [α] deliberativo (*dēmēgorikón*, *simbouleutikón*), [β] judicial (*dikanikón*), [γ] epidíctico o ceremonial (*epideiktikón*), con arreglo estos criterios de distinción: (i) tipo de discurso, (ii) marco del discurso, (iii) objeto de determinación, (iv) tiempo de referencia, (v) proceder argumentativo típico.

	[α] deliberativo	[β] judicial	(γ) epidíctico
(i)	deliberación para tomar una decisión o resolución	juici	elogio, vituperio
(ii)	asamblea	tribunal	ceremonia o celebración
(iii)	conveniente, perjudicial en asuntos públicos	justo, injusto inocencia, culpa	virtud, valor, belleza y sus contrarios



(iv)	acción futura	acciones y hechos pasados	momento presente
(v)	suasorio/disuasorio	acusación/defensa	amplificación
	└ entimemas y ejemplos ─┘		

Parece ser mayor la importancia del género deliberativo en la *Retórica* aristotélica y, en particular, de la oratoria política frente a la judicial: se atiende más al asunto tratado y se presta menos a subterfugios (*cf.* contraste entre la oratoria política y la judicial en *Rb.1354b23-1355a4*). Sin embargo, en la práctica oratoria no dejan de introducirse en el marco deliberativo otros motivos forenses o apologeticos. En cualquier caso, no debería tomarse la clasificación aristotélica como una taxonomía rígida de géneros estancos.

La retórica deliberativa está, como ya sabemos, directamente involucrada en los usos políticos del discurso público. Su propósito es persuadir de lo conveniente y disuadir de lo perjudicial en determinados asuntos de interés común para el conjunto de la ciudad. Pues, según advierte Aristóteles, no deliberamos sobre cualquier cosa. Deliberamos sobre lo que depende de nosotros y nos concierne. Así que no deliberamos sobre lo necesario, lo inmutable o lo eterno, pues todo esto sobrepasa nuestra capacidad de acción. Tampoco deliberamos sobre el puro azar porque ocurre al margen de nuestros medios de control y posibilidades de intervención. Y, en fin, una comunidad de ciudadanos tampoco delibera sobre lo que no le concierne como, por ejemplo, una constitución política ajena. Su temática cubre en general cuestiones prácticas de interés y de dominio públicos. En particular tiende a tratar asuntos relativos a la adquisición de recursos, la guerra y la paz, la defensa del territorio, las importaciones y exportaciones, la legislación.

Por otro lado, tal deliberación se mueve en el mundo de las opiniones plausibles, es decir más o menos acreditadas socialmente, y, en esta línea, suele remitirse a ciertas máximas o lugares comunes de dominio público¹⁰. Sus proposiciones hacen referencia a lo que ocurre por lo regular o con frecuencia, a casos o situaciones cuyo desenlace es incierto o comporta cierta indeterminación. Las propuestas que son objeto de deliberación versan sobre lo actuable (*praktá*), factible o realizable por nosotros mismos –más precisamente por los miembros de la comunidad involucrada–, y se ocupan de modo característico de los medios conducentes al objetivo propuesto conforme a unos esquemas de razonamiento práctico en la línea medios-fines.

¹⁰ Las opiniones plausibles [éndoxa] son aquellas que «parecen bien a todos o a la mayoría o a los sabios y, entre estos, a todos, a la mayoría o a los más conocidos y reputados» (*Tópicos*, 100b21-23).



Es obligado redondear esta invitación a la *Retórica* con unas notas sobre su actualidad.

El punto de partida es obviamente el reconocimiento de las diferencias y distancias que separan el mundo aristotélico del nuestro y, en consecuencia, su perspectiva discursiva y sus recursos deliberativos de los nuestros. Baste comparar la extensión de la polis, que se extendía hasta donde llegaba la voz del heraldo, con el alcance planetario de nuestras redes sociales y nuestros dispositivos informáticos. La retórica en aquel medio aristotélico no pasaba de ser una comunicación interpersonal y presencial; la nuestra puede servirse no solo de personalidades que discurren mediante interfaces en espacios virtuales bajo protocolos IP, sino de bots y réplicas automáticas. Si, según el antiguo proverbio que evocaba Aristóteles, «la vergüenza está en los ojos», de modo que en la comunicación interpersonal no dejamos de sentirnos responsables ante la mirada de los otros, nuestra intercomunicación telemática resulta desvergonzada y con frecuencia irresponsable. En la perspectiva de la deliberación la disparidad también es acusada. Por ejemplo, a Aristóteles le movían intereses más bien descriptivos y taxonómicos, muy alejados tanto de los programas *macrodeliberativos* que alimentan el ideal político de una democracia deliberativa, como de los ensayos y ejercicios *microdeliberativos* de deliberación democrática que pueden practicar colectivos acotados y reducidos (e. g., los miembros de un jurado, una junta de vecinos, una facultad, una empresa o un municipio). Pero, aparte de las distancias y las diferencias, también cabe reconocer la oportunidad y la significación de algunas sugerencias aristotélicas en nuestro tiempo. Me limitaré a recordar algunas relativas a la recidiva cuestión de la contraposición entre la sabiduría experta y la colectiva¹¹. Pueden concretarse a través de ciertos factores influyentes en la calidad y el rendimiento de la interrelación deliberativa con miras a tomar decisiones, como los considerados en la *Política*.

1. El factor numérico o agregativo. Los muchos deciden mejor que unos pocos –aunque sean expertos– porque al operar conjuntamente reúnen mayor riqueza de medios, fuerza, inteligencia, virtud o cualquier otro criterio básico a la hora de fundamentar una decisión sabia conjunción de medios y habilidades varias. A lo que se añade su mayor resistencia a la corrupción. En palabras de Aristóteles:

En cuanto a las cuestiones que la ley no puede decidir en absoluto o no puede decidir bien, ¿deben estar al arbitrio del mejor o al de todos? En la actualidad todos reunidos juzgan, deliberan y deciden, y estas decisiones se refieren todas a casos

¹¹ Supongo que a estas alturas nadie negará la existencia de una sabiduría colectiva. Los más reticentes pueden empezar a despejar sus dudas con el ya «clásico» SUROWECKI, J. (2005), *The Wisdom of Crowds*, New York: Doubleday. Pero se trata de un reconocimiento antiguo, del que hay trazas en la Atenas clásica y que halla expresión en la *Política* de Aristóteles.



concretos. Sin duda cada uno de ellos, tomado individualmente, es inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos y por la misma razón que un banquete al que muchos contribuyen es mejor que el dado por uno solo, también juzga mejor una multitud que cualquier individuo. Además, un gran número «de ciudadanos» es más difícil de corromper, por ejemplo una gran cantidad de agua se corrompe más difícilmente que una pequeña, y así una muchedumbre es más incorruptible que unos pocos [...]. Supongamos que haya cierto número de hombres y ciudadanos buenos: ¿será más incorruptible el gobernante individual o el número mayor de hombres todos buenos? Evidentemente el número mayor. Podrá replicarse que en el número mayor surgirán disensiones, cosa que no puede ocurrir si se trata de uno solo. Pero a esto cabe responder que son de alma recta, como aquél «que era el» único (*Pol.* 1286a24-1286b3).

2. El factor de pluralismo y heterogeneidad. Asociado al anterior. Aristóteles da a entender que los muchos cuentan no solo con más puntos de vista, sino más variados, así como con argumentos diversos que cabe contrastar y refinar en el curso de debates y procesos deliberativos. ¿Podría ser una anticipación de la capacidad de la deliberación común para neutralización sesgos y prejuicios parciales?¹².
3. El factor judicativo y evaluativo. A pesar de las limitaciones de la inexperticia de cada individuo, el conjunto de los implicados puede juzgar y evaluar el resultado y el impacto de las decisiones que les afectan, mejor que los expertos que las han tomado. El usuario puede juzgar mejor que el artífice del producto o el vendedor del producto.

Pues cada individuo será peor juez que los expertos, pero todos juntos serán mejores o al menos no peores; y también porque de algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; [...] por ejemplo, juzgar una casa no es asunto solo de quien la ha construido, sino que la juzga mejor incluso el que la utiliza (el dueño); y juzga mejor un timón el piloto que el carpintero, y un banquete los invitados, pero no el cocinero (*Pol.* 1282a16-23).

La efectividad de estos factores descansa en determinados supuestos como el alma recta y la prudencia de los muchos, su aspiración al bien común como fuente de la felicidad individual y la educación democrática fomentada por la experiencia del gobierno por turno, donde los ciudadanos asumen la doble condición de gobernar y ser gobernados (*Pol.* 1317b2-3). Tiene interés, en fin, reparar en la corroboración que investigaciones actuales sobre la inteligencia colectiva y el rendimiento del grupo han venido a dar a la clara intuición aristotélica de que los muchos (una comunidad) pueden ser en determinadas condiciones deliberativas agentes resolutivos más fiables y acertados que los expertos. Distingamos, por ejemplo, entre el

¹² La importancia de la composición plural y heterogénea del grupo deliberativo para evitar sesgos y puntos ciegos en la discusión y resolución viene mereciendo especial atención desde el estudio pionero de JANIS, I.J. (1872), *Groupthink*. Boston: Houghton Mifflin.



rendimiento individual en la resolución de problemas o toma de decisiones acertadas (la tasa de aciertos de cada individuo), el rendimiento individual promedio (la tasa media de acierto de los componentes del grupo), el rendimiento individual máximo (la tasa del individuo mejor dispuesto y más inteligente) y el rendimiento colectivo (los aciertos de las resoluciones del grupo en su conjunto). Pues bien, hoy sabemos que, en determinadas condiciones, la inteligencia colectiva resulta superior a la inteligencia individual promedio y a la máxima en la medida en que tiene mayor poder predictivo debido al llamado factor *c*, un factor complejo que incluye: 1/ sensibilidad y percepción social («saber leer en la cara o en los gestos»); 2/ distribución paritaria de las intervenciones; 3/ alto porcentaje de miembros que muestren una actitud más cooperativa que competitiva («saben escuchar»)¹³, a lo que cabe añadir su conformación plural y heterogénea para prevenir sesgos. Se trata, una vez más, de la vieja intuición de Aristóteles en la *Política* (1282a18-24, 1286a24-40): un grupo puede resultar más capaz y fiable que su miembro más capacitado, consideración que cabe extender al caso de los colectivos o las comunidades y los comités de expertos.

Espero, en fin, que esta presentación de la *Retórica* como arte del discurso público los y las invite a estimar, por una parte, el gran valor no solo estético y emotivo sino cognitivo y judicativo de esta disciplina humanística en la esfera pública de discurso y, por otra parte, a reconocer que su autor, Aristóteles, no es ciertamente uno de nosotros pero sí es, desde luego, uno de los nuestros.

RECIBIDO: octubre 2021; ACEPTADO: octubre 2021

¹³ Véase WOLLEY, A.W. *et al.* (2010) «Evidence for a collective intelligence factor in the performance of human groups», *Science*, 330: 686-688. Resultados corroborados en un estudio posterior: Wolley, A.W. *et al.* (2015), «Collective intelligence and group performance», *Current Directions in Psychological Science*, 24/6: 420-424. Otro punto notable es la constitución de esta inteligencia colectiva como una propiedad emergente, sobre la base de la composición del grupo y la interacción de sus miembros.



OBSERVACIONES EN TORNO AL SENTIDO ÉTICO DEL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* Y A LA IMPORTANCIA DE LO INEFABLE*

David Pérez Chico**
Universidad de Zaragoza
davidpch@unizar.es

RESUMEN

En los cien años que han transcurrido desde su publicación, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein se ha convertido en un clásico contemporáneo con la peculiaridad de que está rodeado por un aura de misterio: ¿cuál es realmente el objetivo de Wittgenstein al escribir el *Tractatus*?, ¿cómo debemos entender las dos últimas proposiciones del *Tractatus* que nos conminan a desprendernos del libro mismo y a guardar silencio?, ¿puede el *Tractatus* ser otra cosa distinta a un tratado positivista y antimetafísico?, etc. Aquí sostendremos que la respuesta a estas preguntas debe reparar en cuál puede ser el sentido ético del *Tractatus* y, estrechamente relacionado con eso, cuál es su importancia y la de lo inefable en general.

PALABRAS CLAVE: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ética, importancia de lo inefable, lo místico.

OBSERVATIONS ON THE ETHICAL MEANING
OF THE TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
AND THE IMPORTANCE OF THE INEFFABLE

ABSTRACT

In the hundred years since its publication, Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* has become a contemporary classic with the peculiarity that it is surrounded by an aura of mystery: what is really Wittgenstein's aim in writing the *Tractatus*, how are we to understand the last two propositions of the *Tractatus* that enjoin us to detach ourselves from the book itself and keep silent, can the *Tractatus* be anything other than a positivist and anti-metaphysical treatise, and so on? Here we will argue that the answer to these questions must consider what the ethical meaning of the *Tractatus* might be and, closely related to that, what its importance is and that of the ineffable in general.

KEYWORDS: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ethics, the importance of the unsayable, the mystical.



¡Muestra, no cuentes! ¿No es lo que preferís los guionistas?
(*Westworld*, ep. 1.8)

I

El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein es un clásico contemporáneo con la peculiaridad de que está rodeado por un aura de misterio: ¿cuál es realmente el objetivo de Wittgenstein al escribir el *Tractatus*?, ¿cómo debemos entender las dos últimas proposiciones del *Tractatus* que nos conminan a desprendernos del libro mismo y a guardar silencio?, ¿puede el *Tractatus* ser otra cosa distinta a un tratado positivista y antimetafísico?, etc. Como todos los clásicos, el *Tractatus* sigue despertando el interés de miles de lectoras y lectores y les sigue diciendo cosas, si bien cómo las *dice* sigue siendo un problema en sí mismo para cualquiera que trate de comprender el libro. Además, no se caracteriza Wittgenstein por hacer concesiones a sus lectores. Si acaso se limita a anunciar, al comienzo mismo del «Prólogo», que obtendrán mayor provecho de las enseñanzas del libro aquella personas que hayan pensado por sí mismas las cuestiones de las que trata:

Posiblemente solo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es, pues, un manual. Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a quien, comprendiéndolo, lo leyera¹.

De alguna manera, entonces, el *Tractatus* anuncia las condiciones de su comprensión. El libro exige a sus lectores traer los deberes hechos, por así decirlo. Son ellos los que tienen que poner de su parte, por ejemplo, *reconociendo* lo que el *Tractatus* muestra, siendo el único asidero a su disposición la de su propio interés.

Aunque he empezado admitiendo que cuál pueda ser el objetivo del *Tractatus* es una cuestión abierta al debate y la polémica, no es menos cierto que contamos con algunos testimonios de puño y letra de Wittgenstein que ofrecen pistas sólidas para formarnos una idea cabal de cuál puede ser ese objetivo, solo que ninguno de

* Aunque con modificaciones importantes de enfoque y de contenido, este trabajo es una versión de otro trabajo anterior titulado «O sons do silêncio. Observações sobre a importância do inefável no *Tractatus Logico-Philosophicus*» (Dall’Agnol, Darlei y Peruzzo Júnior, Leo (orgs.), *TLP 100: Revisitando a obra de Wittgenstein*, Curitiba: Florianópolis: PUCPress, EDUFSC, 2021). Agradezco a los organizadores del libro que contiene mi trabajo, Darlei Dall’Agnol y Leo Peruzzo, su generosidad a la hora de permitirme publicar esta versión del mismo.

** Este trabajo forma parte de los proyectos «Perspectivas personales. Conceptos y aplicaciones» (RTI2018-098254-B-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad. Gobierno de España) y «Comprensión intercultural, pertenencia y valor: aproximaciones wittgensteinianas» (PGC2018-093982-B-100. Ministerio de Economía y Competencia. Gobierno de España).

¹ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 1999, p. 11. (*Tractatus* a partir de aquí).



esos testimonios zanja definitivamente el debate, sino que hay que procurar hacerlos compatibles con las proposiciones del *Tractatus*. Voy a ocuparme, tan solo, de dos de esos testimonios. En primer lugar, y nuevamente en el «Prólogo» del *Tractatus*, podemos leer lo siguiente:

El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo².

Se trata, así pues, de delimitar el ámbito de lo que puede ser dicho con sentido, o del sentido a secas. Más allá de los límites del sentido quedará el sinsentido, aunque siendo estrictos, nada podemos decir sobre lo que hay exactamente más allá de esos límites porque no puede ser pensado. El *Tractatus* se propone lograr este objetivo explicando cómo es posible decir algo con sentido. Y lo hace por medio de lo que se conoce como la teoría figurativa del significado o simplemente teoría de la figura³.

² *Tractatus*, p. 11.

³ Voy a asumir que mis potenciales lectores hacen gala de una cierta familiaridad con esta teoría y por ello me ahorro entrar en detalles en el texto principal, lo cual lo alargaría innecesariamente. No obstante, no está de más recordar sus puntos básicos. En primer lugar, recordemos que para Wittgenstein el mundo es la totalidad de los hechos o estados de cosas, no de objetos. Aquellos están formados por combinaciones de estos. El sentido de una proposición es el estado de cosas del mundo por ella representado o descrito, y decimos que una proposición con sentido es una figura (se dice que la proposición *figura* —representa o describe— el estado de cosas que es su sentido). Para que la proposición tenga sentido es suficiente con que el estado de cosas sea posible, es decir, no tiene que ser necesariamente el caso, aunque, si lo es, la proposición, además de tener sentido, es verdadera (*cfr.* *Tractatus* 4.25). Voy a limitarme al caso de las proposiciones lingüísticas u oraciones, aunque Wittgenstein elabora en primer lugar una teoría aplicable a cualquier tipo de figura: nos hacemos figuras de los hechos (*Tractatus* 2.1) y una figura es un modelo de la realidad (*Tractatus* 2.12). Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una proposición sea una figura? Tengamos en cuenta que, así como un estado de cosas está compuesto por objetos más simples que se combinan entre ellos de una determinada manera, dando lugar al estado de cosas en cuestión, también las proposiciones están compuestas por nombres que, por un lado, se corresponden en una relación uno a uno con los objetos del estado de cosas figurado (un nombre significa el objeto [*Tractatus* 3.203]), y, por otro lado, se combinan entre ellos de la misma manera en que se combinan los objetos del estado de cosas: comparten su forma. Además de los nombres que nombran directamente objetos, tenemos proposiciones elementales, que básicamente son concatenaciones de nombres (*Tractatus* 4.22), y la concatenación de estas da lugar a proposiciones más complejas que son función de verdad de las proposiciones elementales (*Tractatus* 5). Decimos que se produce un isomorfismo estructural entre el estado de cosas figurado (y en general el mundo) y la proposición que lo figura (el lenguaje en general). Este isomorfismo lo hace posible la lógica, es decir, las combinaciones posibles entre objetos y entre nombres obedecen a la lógica. Es por el hecho de que una proposición y el estado de cosas que constituye su sentido comparten su forma por lo que el lenguaje, en tanto que conjunto de proposiciones, no solo muestra cómo puede ser el mundo, sino que además dice cómo es el mundo si lo que representa es el caso. Los límites de lo que puede ser expresado con sentido, en definitiva, los establece la lógica. Y en tanto límite, nada



Nos encontramos con un pasaje, por lo demás, claramente compatible con la recepción analítica del *Tractatus* que siempre ha considerado que se trata de uno de los hitos fundamentales del llamado giro lingüístico⁴. Otro aspecto que parece justificar esta recepción es la idea de que, tal y como queda dicho también en el prólogo, el libro comunica *verdades*: «me parece que la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva. Soy por ello de la opinión de que, en lo esencial, he resuelto los problemas de modo indiscutible». Sin embargo, en una conocida carta que envía a su amigo y editor Ludwig Von Fricker después de que el *Tractatus* hubiera sido rechazado por varias editoriales, confiesa esto otro:

... la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave: quería escribir que mi libro constaba de dos partes: la que está escrita, y de todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esa segunda parte es la más importante. Pues la ética queda delimitada desde dentro, como si dijéramos, por mi libro; y estoy convencido de que, *en rigor*, SÓLO puede delimitarse de este modo⁵.

Hay en la comunidad de intérpretes del *Tractatus* quienes, como por ejemplo Fairhurst (2021) por citar un caso reciente, mantienen que no debemos conceder a esta carta una importancia excesiva a la hora de interpretar el *Tractatus*⁶. Por mi

puede ser dicho sobre ello: «las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que tienen en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica» (*Tractatus* 4.12). Nada puede decirse sobre cómo figura una proposición un estado de cosas el mundo.

⁴ Michael Dummett, por ejemplo, afirma la siguiente: «Si identificamos el giro lingüístico como el punto de partida de la filosofía analítica propiamente dicha, no cabe duda de que, por mucho que Frege, Moore y Russell hayan preparado el terreno, el paso crucial lo dio Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1922» (DUMMETT, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Londres: Duckworth, 1993, p. 122).

⁵ La carta continúa: «En resumen, creo: Todo aquello acerca de lo cual *muchos* aún *parlotean* hoy en día lo he defendido en mi libro guardando silencio. Por tanto, si no me equivoco, el libro tendrá muchas cosas que decir que usted mismo querría decir, pero quizá no notará que se dicen» (MONK, R. *Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 177).

⁶ A Fairhurst le parece que una lectura que conceda demasiado crédito a lo que Wittgenstein le dice a Von Fricker acerca de que el objetivo del *Tractatus* es ético «exagera la importancia de la carta» y con ello «devalúa el *Tractatus* en tanto que una obra completa de filosofía que se las ve con una multitud de cuestiones que exceden lo ético». Y añade: «Una breve carta escrita privadamente para Von Fricker acerca de una enmienda al prólogo del *Tractatus* no debería ser considerada como una fuente más respetable de evidencia textual que los contenidos reales del *Tractatus*. En otras palabras: las aportaciones de Wittgenstein en la carta acerca de su contribución a la ética en el *Tractatus* deben ser usados para complementar, no para negar ni sustituir, lo que ya se ha indicado en el *Tractatus*» (J. Fairhurst, «The Ethical Significance of the *Tractatus Logico-Philosophicus*». *Teorema* XL/2, 2021, p. 155). Y en esto último es donde creo que Fairhurst yerra en su apreciación. Al decir que el objetivo del libro es ético, Wittgenstein no está afirmando que el *Tractatus* sea, *strictu sensu*, una aportación a la ética como disciplina, sino que el resultado de comprender lo «que ya se ha indicado en el *Tractatus*» es, *lato sensu*, de naturaleza ética. Aún tenemos que ver qué quiere decir esto exactamente. Me gustaría añadir que para que el libro tenga un objetivo ético o, incluso, que el *Tractatus* mismo sea ético, no es





parte creo que no es exagerado concederle una importancia decisiva, pues en ella se dan cita juntos tres aspectos que a mi modo de ver son cruciales para comprender lo que persigue conseguir Wittgenstein en el *Tractatus*. En primer lugar (1) que la finalidad del *Tractatus* es ética, si bien, en segundo lugar; (2) no hay proposiciones éticas en el libro (no dice nada *explícitamente* ético) porque la ética es trascendente, se sitúa más allá de lo que se puede decir (los límites de lo que puede ser dicho con sentido también sirven para delimitar «desde dentro» a lo que no puede ser dicho); y, en tercer lugar, (3) eso que queda más allá de los límites de sentido, aquello sobre lo que Wittgenstein no ha escrito nada (porque es inefable) es lo importante (es decir, *es más importante* que lo que sí dice el *Tractatus*).

Reparemos en que, en el momento de escribir la carta dirigida a Von Fricker, el libro ya había sido rechazado por varios editores y eran muy pocas, prácticamente ninguna, las esperanzas que tenía Wittgenstein de publicarlo; tengamos en cuenta, además, que alguno de esos editores le había sugerido la posibilidad de pagar la edición del libro, y que Wittgenstein se había negado rotundamente a tomar esta clase de atajo. Por todo ello, y por lo que conocemos de la estricta personalidad de nuestro autor, me parece que esta es, antes que cualquier otra cosa, un intento completamente honesto por parte de quien no tiene nada que perder de confiarse a un conocido, que además resulta ser editor.

No cabe duda, no obstante, de que se trata de un intento ciertamente llamativo porque, en la carta, Wittgenstein hace precisamente lo que según el *Tractatus* no se puede hacer: *dice* algo sobre lo que nada puede ser *dicho*, sobre aquello cuya comprensión depende completamente de que los lectores sean capaces de reconocer lo que la «armonía interna» del libro les *muestra*⁷, y por esa razón las proposiciones

necesario que contenga proposiciones explícitamente éticas, sino que puede darse el caso de que, por así decirlo, la ética permea toda la obra, que puede, entonces, seguir siendo una obra de filosofía tan completa como se quiera sin dejar de ser, en algún sentido, ética. Creo que esta es una característica no solo del *Tractatus*, sino de todo el corpus wittgensteiniano, que fía el avance o progreso de la filosofía a un cambio de actitud con respecto a lo que esta tiene por importante, por ejemplo.

⁷ Como en el caso anterior de la teoría figurativa del significado, estoy dando por sentado que la distinción «decir» / «mostrar» es lo suficientemente conocida como para poder ahorrarme explicaciones (para una detallada interpretación de esta distinción puede verse, por ejemplo, CAROLIS, M. de «Saying and Showing. How can we communicate that of which we cannot speak?». En LÜTTERFELDS, W., MAJETSCHAK, S., RAATZSCH, R. y VOSSEENKUHLE, W. (eds.), *Wittgenstein-Studien*, vol. 4, n.º 1, Berlin/Nueva York: De Gruyter, 2013, pp. 129-142; y también SANFÉLIX, V. «Mostrar y decir. Una diferencia estética». *ethic@*, v. 15, n.º 2, 2016, pp. 328-342. No obstante, es crucial que en esto estemos en sintonía, así que además de lo que pueda decir más adelante, añadiré aquí tan solo que se trata de dos términos a los que Wittgenstein otorga un sentido técnico, de tal manera que *decir* algo significa que lo decimos o afirmamos con pretensión de verdad y que de alguna manera podría ser constatado objetivamente (¿se *corresponde* la figura con el estado de cosas figurado?); mientras que al *mostrar* algo no se afirma nada con respecto a cuál pueda ser su valor de verdad. Un ejemplo trivial: *decir* que, en la habitación, puede que, escondidas, hay «una pelota azul y otra blanca» es afirmar que tal cosa es verdad con respecto a una determinada situación en el mundo, pero también *muestra*, sin decirlo, que tal cosa es una posibilidad en nuestro mundo, así como que hay más de una pelota. El ejemplo más famoso dentro del corpus wittgensteiniano de lo que es exactamente

del *Tractatus* serían sinsentidos y, como afirma la célebre proposición 6.54, habría que desprenderse de ellas:⁸

Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas –a hombros de ellas– ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella).

Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente» (*Tractatus*, 6.54).

Exploraré la siguiente propuesta: la visión correcta del mundo que debe proporcionarnos la comprensión del libro es una visión liberadora de los corsés epistémicos (representacionistas, científicistas) que *limitan* nuestro mundo al convertirlo

mostrar algo quizá sea el del poema de Ludwig Uhland *El espino del Conde Eberhard*, que su amigo Engelman envió a Wittgenstein el 9 de abril de 1917. En el poema se cuentan las tribulaciones de un caballero cruzado que después de regresar de Tierra Santa, plantó en el jardín de su hacienda el esqueje de un espino que había traído consigo. Su nueva vida ajena a las batallas del pasado es una vida contemplativa. Nuestro caballero recuerda el tiempo pasado mientras observa crecer al espino en su jardín. Pues bien, el motivo por el que Engelman se decide a enviarle el poema a Wittgenstein es porque, sin decirlo, el «poema entero ofrecía [...] la imagen de una vida» (WITTGENSTEIN, L. y ENGELMAN, P. *Cartas, recuerdos, encuentros*. Valencia: Pre-Textos, 2009, p. 137).

⁸ Este es otro aspecto fundamental para comprender el *Tractatus* que también me limitaré a comentar muy rápidamente en esta nota al pie y no en el texto principal. Ya sabemos cuándo una proposición tiene sentido y en qué consiste este. Las proposiciones con sentido muestran su sentido (un estado de cosas posible) y además dicen que el mundo es así, si son verdaderas. No es difícil coleccionar a partir de aquí que una proposición será un sinsentido cuando no tenga sentido, es decir, cuando pretendiendo decir algo (i. e., representar un estado de cosas del mundo) no pueda en realidad decir nada (por ejemplo, porque sus constituyentes no nombran nada). En otras palabras: una proposición es un sinsentido cuando no logra ser una figura de la realidad. Pero, atención, estrictamente hablando hay dos maneras en las que una proposición puede no tener sentido: en primer lugar tenemos las proposiciones que, como las de la lógica (tautologías o contradicciones), carecen de condiciones de verdad (las tautologías porque son «incondicionalmente verdaderas», y las contradicciones porque no son verdaderas «bajo condición alguna» [*Tractatus* 4.461]); en este caso hablamos de proposiciones carentes de sentido (*Sinnlos*) que no dicen nada acerca de la realidad, no representan ningún estado de cosas. Pero no son completos sinsentidos porque «describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan» (*Tractatus* 6.124). Esto es, las proposiciones lógicas muestran las propiedades del mundo y del lenguaje que lo describe. Así que según Wittgenstein se sitúan justo en el límite del sentido. Hay otro tipo de proposiciones que no tienen sentido pero que, a diferencia de las anteriores, estas sí, traspasan el límite del sentido. Al igual que las proposiciones de la lógica, tampoco estas dicen nada acerca de la realidad, pero a diferencia de ellas estas sí pretenden decir algo, por ejemplo, sobre las condiciones de posibilidad del sentido o sobre el valor (en este caso hablamos de proposiciones sinsentido: *Unsinn*). Estas proposiciones también muestran propiedades lógicas de nuestro mundo y del lenguaje que usamos para describirlo (el ejemplo que pone el propio Wittgenstein y que encontramos citado constantemente se vale de la diferencia entre la proposición «lueve o no lueve» –que es una proposición que al mostrar una propiedad lógica de nuestro mundo agota todas las posibilidades– y «lueve», dicho sin añadir más información que nos ayude a contextualizar lo que se pretende decir). En este último caso, aunque realmente no se dice nada, sí que se muestra una propiedad de nuestro mundo (i. e. que se trata de un mundo en el que la lluvia es una posibilidad).



en un objeto más de conocimiento: en un algo acabado. Desprenderse de las proposiciones del propio *Tractatus* no es realmente un sacrificio, sino una necesidad, porque cualquiera que quiera ver el mundo correctamente tiene que desprenderse de sus convicciones o prejuicios, entre otros, epistémicos⁹. Frege y Russell, por lo que sabemos, o no veían la necesidad de hacerlo o no estaban preparados para hacerlo, y tampoco parece haberlo estado la recepción analítica del libro¹⁰. Esta resistencia monolítica a aceptar que pueda haber un tipo de logro sustantivo diferente a la ratificación o justificación del contenido de nuestros pensamientos y proposiciones se traduce en una interpretación ortodoxa según la cual el *Tractatus* condena a la metafísica a guardar el más absoluto de los silencios y a habitar las profundidades del sinsentido y la incomunicación. Mientras el acento se ponga en los aspectos positivistas y antimetafísicos del *Tractatus*, en su realismo descriptivista, etc., Wittgenstein se encontrará muy solo en la atalaya desde la que se ha desprendido de la escalera que le llevó hasta allí arriba¹¹ y, por lo tanto, no tendrá a nadie con quien hablar, pero pocos silencios son tan elocuentes.

⁹ Algo parecido es lo que hace el propio Wittgenstein y de paso es lo que otorga a sus escritos un cierto tono melodramático, que si bien es más acusado en su obra de madurez (cf. WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988, §118), ya está presente de manera clara en algunos pasajes del *Tractatus*. Esto se debe a que Wittgenstein pretender superar la filosofía tradicional u ortodoxa (sus métodos y problemas, lo que tiene por importante) pero desde la misma filosofía (Véase GARMENDIA, S. «El *Tractatus*: la paradoja salvaje». *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 8, n.º 1, 2021, pp. 95-109). Sobre esta lectura metafilosófica del *Tractatus*, véase también MARTORELL, F. y SANFÉLIX, V. «Pirronismo lógico. La metafilosofía del joven Wittgenstein», en PÉREZ CHICO, D. (coord.), *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*. Zaragoza: PUZ, 2019, pp. 235-259, en el que los autores defienden el punto de vista según el cual Wittgenstein fue «un escéptico a propósito de la misma filosofía». Wittgenstein entiende, acertadamente desde mi modesto punto de vista, que no hay otra manera de hacerlo.

¹⁰ Tal y como ya he tenido la ocasión de indicarlo, la apropiación del *Tractatus* por parte de la tradición analítica obedece principalmente a que en su elaboración es crucial el ascendiente que sobre el joven Wittgenstein tienen los trabajos pioneros en lógica de Frege y de Russell, pero sobre todo se debe a la recepción que del libro hacen los integrantes del Círculo de Viena. Una recepción ciertamente interesada que, si bien es en ocasiones fiel a la letra, en general traiciona el verdadero espíritu del *Tractatus*.

¹¹ Un gesto este, por cierto, que muestra (sin decirlo, podría añadir ahora para marcar la diferencia entre lo que sí llega a decir en el prólogo y lo que en el cuerpo del libro se muestra, sin más, confiando en que con eso basta: quiere ver en esto la evidencia clara de que Wittgenstein pone en pie de igualdad a decir y a mostrar) bien a las claras que el *Tractatus* no es un libro de texto (de lo contrario habría dejado la escalera para que otros subieran por ella atraídos por las enseñanzas de Wittgenstein, lo cual les ahorraría de esa manera el esfuerzo de comprender por sí mismos el libro); y también que Wittgenstein confiaba en que otros también serían capaces de llegar hasta allí arriba (comprendiendo las proposiciones del *Tractatus*).



Recapitulemos: gran parte de la dificultad asociada con la posibilidad de ofrecer una interpretación cabal del *Tractatus* obedece a la aparente inconsistencia entre la verdad de los pensamientos contenidos en el *Tractatus* y que, en última instancia, estos realmente no digan nada sobre el mundo, tal y como queda reflejado en la proposición 6.54.

Se trata de una proposición sobre cuya interpretación se ha erigido toda una industria editorial, y es una de las que más han dado que hablar a los comentaristas del *Tractatus* y, si avanzamos en nuestra lectura del prólogo, es fácil ver por qué.

Si este trabajo tiene algún valor, lo tiene en un doble sentido. Primero, por venir expresados en él pensamientos, y este valor será tanto más grande cuanto mejor expresados estén dichos pensamientos [...]. En este punto soy consciente de haber quedado muy por debajo de lo posible...

La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas¹².

Nos encontremos entonces con que (1) la verdad de los pensamientos expresados en el libro es «intocable y definitiva»; pero (2) no *dicen* nada. De manera deliberadamente esquemática, sería algo así: en el *Tractatus*, si una proposición tiene valor de verdad, entonces tiene sentido, por lo tanto, si carece de sentido o es un sinsentido, entonces no tiene valor de verdad. Este parece ser el caso de las proposiciones del *Tractatus*, según afirma el propio Wittgenstein. ¿Cómo debemos interpretar esta paradoja tan evidente?, ¿qué clase de verdad es la de los pensamientos expresados por Wittgenstein si el precio que hay que pagar por expresarlos es el sinsentido?, ¿qué se propone exactamente Wittgenstein al describir las proposiciones del *Tractatus*, sus propios pensamientos, como sinsentidos y, por lo tanto, como algo de lo que podemos desprendernos?

La paradoja es tan obvia que Wittgenstein debe haber tenido razones poderosas para mantenerla y, además, en un lugar tan visible. Lo primero que se me ocurre pensar es que, a ojos de Wittgenstein, tanta obviedad tiene el propósito de provocar en nosotros algún tipo de reacción que nos haga pensar que no se trata de una paradoja, o que tan solo lo sea bajo ciertos supuestos que estaríamos refutando por el hecho de admitir que la función de las proposiciones puede ser otra distinta a la de comunicar verdades.

Amparados por la suposición prácticamente indiscutida de que el *Tractatus* no solo forma parte de la tradición analítica en filosofía en el siglo xx, sino que es uno de sus hitos fundamentales y fundantes, lo habitual a la hora de interpretarlo

¹² WITTGENSTEIN, L. *Tractatus...*, *op. cit.*, p. 13.

es suponer que la obra comunica verdades, por lo que la clave del enigma en torno a la paradoja reside en cuáles pueden ser esas verdades y en qué sentido pueden ser compatibles con el hecho de ser sinsentidos. Algo similar a esto es lo que defienden Morris y Dodd.

Al exponer su teoría del sentido, el [*Tractatus*] establece un límite a la expresión del pensamiento que cualquier intento de elaborar esta misma teoría del sentido. Más concretamente, si la teoría del sentido que elabora —la llamada «teoría de la figura»— es correcta, entonces intentar decir cómo deben ser el mundo y el lenguaje para que el significado sea posible es intentar decir algo sobre la forma lógica que las oraciones comparten con la realidad (TLP: 2.16-2.18); pero, según esa misma teoría, el intento de hacer tal cosa sólo puede dar lugar a un sinsentido, ya que la forma lógica no puede ser representada (TLP: 4.12). En consecuencia, si se mantiene la verdad de todo lo que ha pasado antes en el texto, entonces, al final del texto, uno se ve obligado a decir, con Wittgenstein, que lo anterior es un sinsentido (TLP: 6.54)¹³.

Y como acabamos de ver hace un momento, lo anterior nos lleva irremediablemente a una paradoja, a saber: si las proposiciones que componen el *Tractatus* son verdaderas, entonces son sinsentidos. Morris y Dodd defienden que es posible evitar el aire paradójico del *Tractatus* si negamos la teoría que nos ha conducido hasta esta aparente paradoja, es decir, la teoría figurativa del significado. Esta *teoría* es el eje en torno al que giran todas las proposiciones del *Tractatus*, ya sean las que se necesitan para fundamentarla, o las que son una consecuencia o corolario de ella. Este último parece ser el caso de la proposición 6.54, y esa es la razón por la que puede parecer que no queda más remedio que aceptar que las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos y que este es paradójico y, por lo tanto, también un sinsentido.

A Morris y Dodd les parece que es obvio que cualquier intento de defender que el *Tractatus* comunica verdades de algún tipo no puede escapar de la conclusión de que el *Tractatus* es simple y llanamente incoherente y, por lo tanto, no puede conducirnos a ninguna conclusión estable. Por su parte, Morris y Dodd optan por la alternativa obvia a la luz de lo anterior: la afirmación de que el *Tractatus* no comunica verdades; el *Tractatus* no proporciona «conocimiento proposicional, sino que su objetivo consiste en familiarizarnos con los límites del mundo: nos hace *sentir* esos límites (*Tractatus* 6.45)»¹⁴. Preguntémonos, entonces, cuál puede ser el objetivo no-alético del *Tractatus* y cómo se supone que Wittgenstein logra sacarlo adelante.

En este punto es fundamental que nos tomemos la importancia de la distinción entre decir y mostrar con la misma seriedad con la que se la toma Wittgenstein. Esto es lo que le confesaba a este respecto el joven Wittgenstein a Russell cuando la relación entre ellos aún era cordial:

¹³ MORRIS, M. y DODD, J. «Mysticism and Nonsense in the *Tractatus*», *European Journal of Philosophy*, 2007, pp. 1-30.

¹⁴ *Ibidem*, p. 5.



El objetivo principal es la teoría de lo que puede ser expresado por las proposiciones –es decir, por el lenguaje– (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino tan sólo mostrado: *lo cual, creo, es el problema cardinal de la filosofía*¹⁵.

Si leemos este fragmento a continuación del fragmento de la carta a Von Fricker citado más arriba, no parece nada descabellado afirmar que lo que según Wittgenstein constituiría la segunda parte del *Tractatus*, la que no llegó a escribir, pero que aun así sería la parte importante, es tal «que no puede ser expresad[a] por proposiciones, sino tan sólo mostrad[a]». Lo dicho por Wittgenstein en 6.54, entonces, debe hacernos ver que las proposiciones del *Tractatus* no nos invitan a aprehender un conjunto de verdades dispuestas ante nosotros abiertamente (no las dicen), sino que, al mostrarnos lo que no puede ser dicho, nos ayudan a ver «el mundo correctamente»; y quisiera subrayar que proponer que unas proposiciones aunque no digan nada *si* son capaces de mostrar algo no es un premio de consolación, sino que es poner en valor una operación epistémica que está más allá del conocimiento proposicional; es otorgarle crédito o estatus epistémico a la capacidad de mostrar, y carta de naturaleza a lo que puede ser mostrado. Así, una lectura que sea caritativa con la aparente incoherencia del *Tractatus* no puede ser la de que lo que busca Wittgenstein es otra posición filosófica distinta acerca de la naturaleza de la representación. Lo que busca el texto es ayudarnos a adoptar otra perspectiva completamente diferente –Morris y Dodd la llaman la «perspectiva mística»– del mundo y de nuestra vida. Este, y no el de comunicar verdades, sería el verdadero propósito del *Tractatus*.

El *Tractatus*, de acuerdo con la interpretación que hacen de su objetivo Morris y Dodd, es una enmienda a cierta concepción tradicional de la filosofía, aquella cuya tarea consiste en «establecer lo que Kant denominaba verdades sintéticas a priori»¹⁶, verdades acerca de cómo debe, puede y no puede ser el mundo, lo cual, «de acuerdo con la metafísica del *Tractatus* [...] serían verdades acerca de la forma del mundo; y como la forma del mundo no es otra cosa que la forma general de la proposición, no puede haber, de acuerdo con el *Tractatus*, tales verdades»¹⁷. En consecuencia, el objetivo del *Tractatus*, al hacernos adoptar la perspectiva mística, sería, según Morris y Dodd, hacernos ver algo que escapa a la filosofía, porque la filosofía, según ellos, pretende decir cosas, comunicar verdades. El silencio del *Tractatus* sería, entonces, una manera de hacer manifiesto lo que no puede ser dicho.

Morris y Dodd aceptan sin aparente conflicto que, o bien aspiramos a obtener y comunicar conocimiento proposicional y proposiciones con sentido, o bien nos *conformamos* con una cierta experiencia o sentimiento carente de sentido (lo místico). Según ellos, lo místico nos proporciona un conocimiento del mundo por familiaridad, pero esta caracterización en el contexto tractariano es conflictiva,

¹⁵ Carta a Russell de 1919, incluida en WITTGENSTEIN, L. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus, 1979, p. 124; la cursiva es mía.

¹⁶ MORRIS y DODD, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ *Ibidem*.



pues el mundo ni siquiera es una cosa, sino que es la totalidad de los hechos (*Tractatus* 1.1). Morris y Dodd atribuyen esta dificultad a la dificultad propia del texto y siguen adelante sin mirar atrás.

La principal virtud de la interpretación ofrecida por Morris y Dodd es que es compatible con aceptar que el *Tractatus* es incoherente, pues la incoherencia apunta a que su objetivo no es comunicar conocimiento proposicional ni, en consecuencia, verdades del tipo que sean (mucho menos, inefables). El objetivo del *Tractatus* consistiría en familiarizarnos con los límites del mundo. Según esta interpretación, el *Tractatus* nos lleva hasta un punto que se alcanza tan solo con posterioridad a que el texto haya sido reconocido como incoherente.

A mi modo de ver, Morris y Dodd se conforman con menos de lo que ofrece su interpretación del *Tractatus*. Podemos estar de acuerdo con ellos en que el *Tractatus* no transmite ni comunica conocimiento proposicional alguno (en realidad me siento más cómodo diciendo que no es *ese* su objetivo principal), pero creo que yerran al dar por hecho que esto presupone un modelo estrictamente proposicional de la comunicación, el conocimiento, la verdad y otros cognados. Es decir, no dan el que a mi modesto modo de ver es el paso necesario para poder defender que una posible enseñanza del *Tractatus*, condensada en la proposición 6.54, es precisamente que hay, parafraseando a Austin en «Otras mentes», una clase de conocimiento que está un paso más allá del conocimiento proposicional. Propongo avanzar en esta dirección centrando nuestra atención en el sentido exacto en el que las proposiciones del *Tractatus* son, como dice Wittgenstein, «elucidaciones».

El propio Wittgenstein nos echa una mano en este punto con lo que escribe en una carta enviada a Odgen al respecto de la traducción del *Tractatus*. En ella le dice que no hay que entender «elucidaciones» intransitivamente, sino transitivamente, esto es, que las proposiciones del *Tractatus* «elucidan lo que quiera que sea que elucidan de esa manera» y que piensa que esto es equivalente a decir «mis proposiciones clarifican de esta manera [...] queriendo decir con ello que ‘sus proposiciones clarifican lo que quiera que sea que clarifican –por ejemplo, las proposiciones de la ciencia natural– de esta manera:...’». Y añade: «Podrías haberlo puesto de esta manera: ‘mis proposiciones elucidan cuestiones filosóficas de esta manera:...’»¹⁸. Es decir, no se trata de que el reconocimiento de que son sinsentidos sirva para elucidar las proposiciones del *Tractatus*. Antes al contrario, el reconocimiento de que se trata de sinsentidos nos dice que las proposiciones ayudan a elucidar otra cosa, algo distinto de ellas. En otras palabras: estas proposiciones son *esencialmente* sinsentidos, su tarea o propósito no es decir verdades, por lo tanto, decir que son sinsentidos no debe ser visto como un demérito.

Al no tomarse lo suficientemente en serio la seriedad con la que Wittgenstein propone la distinción entre decir y mostrar, a Morris y Dodd se les escapa la

¹⁸ WITTGENSTEIN, L. *Letters to C.K. Odgen with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*. VON WRIGHT, G.H. (ed.). Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 51



posibilidad de reunir en una alternativa a las expuestas en su trabajo la idea de que, aunque es posible que el *Tractatus* no comunique verdades *proposicionales*, no es incompatible con que se puede comunicar una verdad mostrándola y no solo diciéndola. Esto, aun siendo aparentemente compatible con la opción que defiende que el *Tractatus* comunica exclusivamente verdades inefables (mostrándolas), va un poco más lejos que ella porque no caracteriza la operación de *mostrar* como si fuera un premio de consolación cuando no es posible *decir* nada¹⁹. Y también porque, al tomarse tan en serio como corresponde la potencia epistémica de *mostrar*, otorga carta de naturaleza a una región que trasciende y envuelve al mundo y a la capacidad de representarlo. Y una vez localizada esta región no se trata de que podamos encontrar la manera de poner en palabras lo importante, sino de reivindicar otro tipo de pensamiento diferente al que está limitado por el formalismo de la teoría figurativa, uno que no se deja nada fuera.

III

Es de esperar que la afirmación de Wittgenstein en el prólogo de que su libro comunica algunas verdades que le parecen incuestionables se interprete como si esas verdades, y el conocimiento de las mismas, tuvieran que ser necesariamente proposicionales. Resulta también natural pensar que el *Tractatus* ofrece una respuesta realista a la siguiente pregunta: ¿de qué manera logra una oración tener sentido y que así un hablante pueda comunicársela a un oyente?²⁰, ¿qué otra cosa, si descartamos el mundo, puede proveer de sentido a nuestras oraciones? Todo parece hablar a favor de esta opción y ni siquiera nos imaginamos de qué otra manera podría ser o, si logramos imaginárnosla, lo normal es que consideremos que se trata de una obviedad²¹ o algo peor.

Sin salir del prólogo del *Tractatus*, al final del mismo, justo después de haber descrito la verdad de los pensamientos de los que se da cuenta en el *Tractatus* como «intocable y definitiva», Wittgenstein presume de haber «resuelto los problemas de modo indiscutible», pero inmediatamente elimina cualquier conato de presunción por su parte por medio de la siguiente declaración: «la segunda cosa de valor que hay

¹⁹ Así, por ejemplo, podemos ser perfectamente conocedores de todo lo que se puede *decir* de alguien (todas sus verdades proposicionales, por así decirlo) y sin embargo no conocer a esa persona en absoluto. Debo este ejemplo a Vicente Sanfélix.

²⁰ Véase PEARS, D. *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 1.

²¹ De nuevo Pears ofrece esta explicación como respuesta a la persistencia y resiliencia de las teorías realistas en filosofía a pesar de sus limitaciones manifiestas. Es un tipo de explicaciones que no identifica la causa con independencia del efecto: «I call this flower blue because I recognize that that is its color [...] but my statement owed its sense to the previous correlation of the world with the colour, and it is not so easy to see how that correlation should be characterized» (*ibidem*, p. 2). Usamos la palabra «azul» para referirnos al color azul porque la palabra «azul» está correlacionada con el color azul. Y esto no explica nada, no es informativo, es una petición de principio.



en este trabajo consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido una vez que estos problemas se han resuelto». Y en el cuerpo principal del *Tractatus* añade lo siguiente: «Sentimos que, aún cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado» (*Tractatus* 6.52). Parece que después de que se ha dicho todo lo que es posible decir, de que se ha contestado a todas las preguntas que es posible formular, es muy poco lo que se ha dicho. O al menos sentimos que *hay* algo más allá de los límites de nuestro conocimiento del mundo, aunque sobre ello no podamos decir nada. ¿Qué importancia puede tener que *no* tenga cabida en la imagen científica del mundo?

Sabemos que, según el *Tractatus*, una proposición tiene sentido solo si es una figura de la realidad. Esto expulsa de dicho ámbito tanto a las proposiciones de la lógica como a los sinsentidos. A las primeras porque ellas son las condiciones de posibilidad del sentido (de hecho, lo correcto sería llamar «espacio lógico» a lo que he llamado «ámbito de sentido»), de tal manera que se sitúan en el mismo límite del sentido —en realidad lo constituyen—; a las segundas porque no son figuras de la realidad. A modo de corolario diré que esta expulsión del paraíso del sentido tiene otra consecuencia: las proposiciones de la lógica y los sinsentidos también son impermeables a la verdad. Efectivamente, tan solo una figura de la realidad, una proposición con sentido, por ejemplo, posee valor de verdad, porque solo una proposición que diga algo sobre el mundo (solo una proposición que represente o describa un estado de cosas) puede ser juzgada en términos de verdad o falsedad. ¿Qué proposiciones son las que tienen por objetivo describir el mundo? Las proposiciones de las ciencias naturales: «la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural al completo (o la totalidad de las ciencias naturales)» (*Tractatus* 4.11). En el *Tractatus*, Wittgenstein se preocupa de dejar bien claro que ni la lógica ni la filosofía pertenecen a las ciencias naturales:

La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales.
(La palabra filosofía tiene que significar algo que esté por encima o por debajo de las ciencias naturales, pero no a su mismo nivel) (*Tractatus* 4.111).

Al sentido de una proposición le corresponde un lugar en el espacio lógico. Es algo que puede ser o no ser el caso (*cf.* *Tractatus* 4.1). Es contingente. La verdad, entonces, es una propiedad de lo contingente: depende de cómo es, de hecho, el mundo. Pero cómo es el mundo no es lo importante: «Para lo que es más elevado resulta absolutamente indiferente *cómo* sea el mundo» (*Tractatus* 6.432); «[L]o místico [i.e.: lo inefable, *ergo*, lo importante según reconoce Wittgenstein en su carta a Von Fricker] no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que* sea» (*Tractatus* 6.44).

Cuando en el *Tractatus* Wittgenstein se pregunta por los límites del sentido, lo normal es pensar que lo que trata de averiguar es cómo adquieren sentido las oraciones, esto es, cómo pueden ser comunicadas y comprendidas. Pero la respuesta, como sabemos, ya está predeterminada: el sentido al que se refiere Wittgenstein es un sentido fáctico, depende única y exclusivamente de cómo es (o puede ser) el mundo. Según la teoría figurativa, tener sentido es, en definitiva, ser comunicable. Lo que se puede comunicar, entonces, se limita a lo que tiene sentido fáctico.



Se sigue de lo anterior que si lo que puede ser dicho es una prerrogativa de las disciplinas descriptivas que figuran el mundo, entonces estas no tienen nada que decir sobre lo importante. El ámbito de la ciencia es, como acabamos de ver, el ámbito de lo contingente, de lo que podría haber sido de otra manera. La importancia de lo importante, lo inefable, entonces, reside en que su reconocimiento nos hace sentir que una imagen científica y reduccionista de la realidad no tiene lugar para lo importante. Sea cual sea la función que puedan tener las proposiciones que nos ayudan a reconocer lo inefable, lo que es seguro es que no es representacional y/o descriptiva, sino que su función debe servir más bien para provocar un cambio de *actitud* a propósito de la vida y del mundo en quienes las lean comprendiéndolas. Nos ayudan a adoptar la perspectiva mística y esta es una perspectiva ética, es la perspectiva correcta del mundo²².

IV

Volvamos brevemente a las preguntas suscitadas por 6.54, concretamente a la tercera, y dentro de esta, al final: en tanto sinsentidos no solo podemos, sino que debemos, desprendernos de las proposiciones del *Tractatus*. Ahora bien, ¿cuándo debemos desprendernos de ellas?, ¿nos sume este gesto es una actitud *quietista*? Lo que parece insinuar 6.54 es que debemos sacar partido de estas proposiciones para, usándolas como si fueran los peldaños de una escalera, llegar a una posición elevada desde la que sea posible ver «el mundo correctamente».

La visión objetiva del mundo, como acabamos de ver, no es la visión correcta *porque* es a todas luces incompleta (esta es una conclusión a la que nos conduce el rigor lógico y la coherencia interna del *Tractatus*). Además de los hechos que constituyen el mundo –lo contingente–, está lo místico –lo absolutamente incondicionado–. Y está también nuestra valoración de estos. Afirmar, como hace Wittgenstein, que el mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre infeliz (*Tractatus* 6.43), ciertamente no nos dice nada acerca de cómo es, *de facto*, el mundo, pero sí modula nuestras representaciones del mismo. Decir cómo es tal o cual estado de cosas es, qué duda cabe, importante, pero no es lo *más* importante si existen diferentes maneras de valorar nuestras representaciones del mundo. El valor es lo que dota de interés al mundo, pero el valor reside fuera del mundo (*Tractatus* 6.41), pues el mundo está constituido únicamente por hechos y por lo tanto el valor no forma parte de él.

La disciplina que se ocupa del valor es la ética. Wittgenstein nos dice que la ética, como la lógica, es una ocupación del mundo²³. No trata sobre el mundo, sino que lo trasciende. Ahora bien, ¿de qué es condición la ética? A la ética le concierne la posibilidad de un modo particular de experimentar el mundo: experimentarlo como algo valioso o significativo.

²² Cf. MORRIS y DODD, *op. cit.*, p. 15.

²³ WITTGENSTEIN, L. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis, 2009, p. 215.



Queda claro, espero, que para el autor del *Tractatus* la ética no es sobre los estados de cosas que conforman el mundo, y que su objeto –por ejemplo, el valor, o el sentido de la vida, o qué es lo que hace que merezca la pena vivir la vida, o cuál es la manera correcta de vivir²⁴– es inefable, esto es, no es figurable, por lo tanto, no puede haber, estrictamente hablando, proposiciones éticas: la ética no se puede enunciar²⁵. No hay una ciencia ética. Y si, como confiesa Wittgenstein a Von Fricker, el propósito del *Tractatus* es ético, entonces, esa es otra razón por la que el *Tractatus* al completo es un sinsentido, pero no por error o descuido, sino que lo es esencialmente: su propósito no es decir cómo es *el* mundo, ni mucho menos cambiarlo, sino, en primer lugar, poner en valor lo que cae fuera del mismo. Este es, pues, el sentido ético del *Tractatus*: la visión correcta que logramos si seguimos el camino pavimentado por sus proposiciones no es una que sirva para conocer con certeza cómo son las cosas, sino que separa aquello que puede ser conocido de lo que no puede serlo. Con este reconocimiento nos posicionamos en el mundo de una determinada manera (cf. *Tractatus*, 4.115).

¿Cómo entran en contacto, por así decir, la ética y el mundo si, como afirma Wittgenstein, el punto de vista de la ética (y de la estética) es el punto de vista *sub specie aeterni*? La respuesta es: por medio del sujeto. «El mundo de la representación», nos dice Wittgenstein, «no es ni bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere»²⁶. «Bien y mal sólo entran en escena a través del sujeto», que es un límite del mundo²⁷. Pero no queda aquí la cosa, sino que «el mundo es *mi* mundo» (*Tractatus* 5.641; el subrayado es mío). Esto es, para mí (y para cualquiera), el mundo es el mundo de los objetos que puedo nombrar, de ahí también que «[L]os límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (*Tractatus* 5.6): solo puedo nombrar aquello cuya existencia conozco. Esos son los objetos que componen los estados de cosas que soy capaz de representar y los nombres cuya concatenación dará lugar a las proposiciones que para mí tienen sentido, el conjunto de las cuales constituye mi lenguaje (el único que entiendo [*Tractatus* 5.62], esto es, el conjunto de todas las proposiciones que para mí tienen sentido)²⁸. Así que, aunque una consecuencia de la teoría figurativa es que el solipsismo es correcto (*Tractatus* 5.62), la verdad del solipsismo no es que tan solo existo yo y mis pensamientos, sino que mi mundo está constituido por los hechos que para mí tienen sentido. Pero mi mundo no es un objeto que experimento como si fuera algo ajeno, sino que es el mundo *que vivo* y no solo el mundo *en* el que vivo (cf. *Tractatus* 5.621). Así que está en mi mano que mi mundo sea el de un hombre feliz, pongamos por caso.

²⁴ Cf. WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 5.

²⁵ WITTGENSTEIN, L. *Cuadernos de notas...*, op. cit., p. 217.

²⁶ *Ibidem*, p. 219.

²⁷ *Ibidem*. Cf. *Tractatus* 5.632.

²⁸ SANFÉLIX, V. «*Tractatus* 5.6-5.621», *Teorema* XL/2, 2021, p. 141.



¿Nos despierta la paradoja del *Tractatus* de un sueño representacionista dogmático?

La teoría figurativa conduce a paradojas, como por ejemplo a que el solipsismo sea verdadero o, en general, que las proposiciones del *Tractatus* expresen pensamientos cuya verdad es incontestable a pesar de que sean sinsentidos. He tratado de sortear esta amenaza de incoherencia mostrando que está al servicio de algo mayor que escapa los límites de la lógica, aunque es gracias a la lógica como llegamos a ser conscientes de ella. El *Tractatus* constituye un esfuerzo prometeico por parte de Wittgenstein para hacer inteligible lo místico, contra la concepción realista/representacionista del sentido que convierte en algo inefable y por lo tanto inútil para lidiar con nuestros problemas vitales, quedando, así, desatendidos.

Wittgenstein nos avisa desde el principio que el libro pretende establecer los límites del sentido. Dichos límites son tales que más allá de ellos no puede haber nada que pueda ser pensado. Si lo hubiera sería ilógico, y lo ilógico no tiene cabida en el espacio lógico de posibilidad. Pero lo que esto quiere decir exactamente es que más allá del límite de sentido no hay *nada* que pueda ser caracterizado en términos de verdadero o falso porque es lo absolutamente incondicionado. El límite, entonces, lo es también para la clase de inteligibilidad que puede proporcionar la ciencia natural acerca de nuestro mundo.

Mi relación con el mundo es algo que experimento en silencio. El silencio sirve para situar cada cosa en su sitio: lo importante y lo que no lo es tanto; lo místico y lo fáctico; el sinsentido y el sentido; el valor y la verdad; lo absolutamente incondicionado y lo contingente.

Se me ocurren pocos silencios tan elocuentes como el silencio en el que se sume el *Tractatus* al final: es una muestra de reconocimiento y al mismo tiempo una invitación para que otros alcancen por sus propios medios la visión correcta (por ejemplo, ser conscientes de lo que tenemos por importante). Lo real no sería solo lo que puede ser descrito a partir del, o gracias al, isomorfismo entre mundo y lenguaje. Lo real es lo irremplazable. Aquello de lo que no podemos privarnos sin reducir drásticamente nuestro mundo. El silencio del *Tractatus*, si acaso, se opone al ruido y a la cháchara inconsecuente, pero no al intento por comprender con palabras. El Wittgenstein maduro convertirá esta naturaleza lingüística de nuestra forma de vida en el santo y seña de su filosofía, pero hay ya en el *Tractatus* un primer atisbo de que el tipo de conocimiento que obtenemos a través de la correspondencia de nuestras representaciones del mundo no es *suficiente*.

Me gustaría haber sido capaz de mostrar que el *Tractatus* es, sobre todo, una puerta de entrada al ámbito de lo inefable. Si juntamos en una misma frase que (1) el libro transmite algunas verdades; (2) que el propósito del libro es ético; (3) que de acuerdo con la teoría figurativa las proposiciones éticas carecen de sentido; (4) que el sentido del que se habla en el *Tractatus* es fáctico; (5) que al trazar los límites del sentido se ha logrado bien poco; y (6) que lo importante es lo que ha quedado más allá de los límites del sentido, creo que es posible concluir que lo que persigue Wittgenstein con su argumentación aparentemente incoherente es mostrar las limitacio-



nes de una concepción realista/representacionista de la relación del pensamiento y el lenguaje con el mundo, como por ejemplo que no caben en ella algunas verdades sobre mi mundo y mi vida (sobre el mundo y la vida de cualquiera de nosotros).

Que Wittgenstein no especifique en qué consiste exactamente la manera de lidiar con el mundo que no es representacionista ni proposicional tampoco debe ser juzgado con severidad porque su propósito no es (y ha mostrado que *no puede ser*) pontificar desde lo alto de la atalaya a la que le han conducido sus pensamientos. Y, al fin y al cabo, tampoco fue capaz de poner ejemplos de qué son exactamente los objetos que nombran los nombres y ningún intérprete se rasga las vestiduras por ello.

¿Nos fuerza la conclusión del *Tractatus* a habitar nuestro mundo en silencio? Las decisiones vitales del propio Wittgenstein tras su regreso a Viena al finalizar su participación en la Gran Guerra así parecen sugerirlo. Pero se trata de un silencio que es compatible con que el mensaje final sería que la verdad de lo importante es algo que hay que percibir, sentir o reconocer por uno mismo, pero está al alcance de todos. Si esto es así, entonces la proposición 6.54 es en realidad la última proposición del *Tractatus*, y el silencio forma parte ya de la visión correcta.

RECIBIDO: noviembre 2021; ACEPTADO: noviembre 2021



UNA MUSICALIDAD DE LA FILOSOFÍA DESDE EL *BEETHOVEN* DE THEODOR ADORNO

Saturnino Expósito Reyes

RESUMEN

Este breve ensayo constituye una reivindicación de la obra que escribió Adorno sobre Beethoven como un texto profundo que arroja luz sobre la comprensión del pensamiento del filósofo. Se focalizará sobre las conclusiones a las que lleva la técnica compositiva tardobeeethoveniana y su papel en una reconcepción de la razón que represente un modelo desde el que fundamentar una filosofía del siglo XXI. Se partirá de la distinción realizada por Adorno de las distintas maneras que Beethoven, a lo largo de sus estilos de composición, elaboró para enfrentarse o, más bien, acercarse a distintos momentos y técnicas compositivas dentro de una forma sonata, ahondando en cómo esos usos tardobeeethovenianos supusieron una influencia para el pensamiento de Adorno, hasta el punto de esconder la clave del problema adorniano: la superación de la Ilustración a través de la Ilustración misma.

PALABRAS CLAVE: dialéctica negativa, estética negativa, filosofía de la música, obra tardía.

A MUSICALITY OF PHILOSOPHY FROM THEODOR ADORNO'S *BEETHOVEN*

ABSTRACT

This short essay constitutes a vindication of Adorno's work on Beethoven as a profound text that sheds light on the understanding of the Frankfurtian's thought. It will focus on the conclusions to which the late Beethovenian compositional technique leads and its role in a reconception of reason that represents a model from which to base a 21st century philosophy. It will start from the distinction made by Adorno of the different ways that Beethoven, throughout his styles of composition, elaborated to confront or, rather, approach different moments and compositional techniques within a sonata form, delving into how those uses by the Late Beethoven were an influence on Adorno's thought, to the point of hiding the key to the Adornian problem: the overcoming of the Enlightenment through the Enlightenment itself.

KEYWORDS: negative dialectic, negative aesthetic, philosophy of music, late style.



I. INTRODUCCIÓN: LA VIGENCIA DE UN MARIDAJE ENTRE FILOSOFÍA Y MÚSICA

La presente investigación se origina por la captación de una necesidad en torno a la elaboración de una reorientación de la racionalidad. Una que contemple un giro hacia un planteamiento más sistemático sobre la idea de musicalidad filosófica, maridaje que además se detecta como un tema de actualidad y relevancia. Este inquirir sobre el plano musical del que podría impregnarse la racionalidad es un camino que se va percibiendo como necesario desde hace ya cierto tiempo. No en vano, el siglo XIX marcó el nacimiento de la musicología como disciplina, a pesar de llevar milenios hablando sobre música, y también fue escenario de filósofos en los que lo musical se constató como algo sustancial: Schopenhauer, Schelling y Nietzsche, para quienes la música constituía un programa filosófico. Y tal influjo se ha seguido sintiendo en autores más contemporáneos como García Bacca y Eugenio Trías, quienes abogan por la urgencia de ese giro musical en la filosofía.

Sin embargo, existe una figura más central para afrontar un estudio sistemático de la relación entre Música y Filosofía, y, con ello, para emprender un camino que lleve hacia la búsqueda de una racionalidad que estuviese alimentada por un giro musical: Th.W. Adorno.

La musicalidad en su obra la constituye como un monumento único y un referente necesario para entablar un estudio de lo musical en la milenaria disciplina de la Filosofía. Para él, la música no es un tema, sino una parte constituyente de su pensamiento. Por ello, establece entre la Música y la Filosofía una relación extremadamente problemática, que no puede llegar a ser salvada con una dicotomía o hegemonía de uno de los polos. Consecuentemente, dicha constelación debe estudiarse otorgándoles voz a los dos pesos de la balanza. Para ello, es funcional la visión que poseía de su pensar «con las orejas», sentencia central para cualquier intento de interpretar su edificio intelectual, pues muestra su naturaleza más esencial: la interdisciplinarietà y lo novedoso de su planteamiento racional, que pretende partir de una escucha estructural.

II. BEETHOVEN DESDE ADORNO

Debido a lo vasta que es la materia musical dentro del pensamiento adorniano, es necesaria la concreción del tema. Para ello se ha elegido la figura de Beethoven. El motivo ha sido la particularidad de la visión de Adorno sobre él, quien marcó su despertar musical, y a quien le dedicó treinta años de su vida académica en un monográfico que quedó inacabado. Durante todo ese tiempo, su propia obra se vio inspirada por la reflexión acerca del último Beethoven, y viceversa. Pues este libro mil veces anunciado y mil veces postergado no fue una excepción ajena a su pensamiento, ni una rareza histórico-musical alrededor del compositor, sino un libro de filosofía desde el cual problematizar los usos de la razón. Su relevancia queda patente a raíz del interés que suscitó este compositor dentro del canon musical y del templo intelectocompositivo erigido por Adorno. Lo que hace tan



paradigmática e importante su figura para él es que representaba dos situaciones contrapuestas: tanto el momento de plenitud como final de la música académica. Por un lado, el culmen y, por el otro, la culminación de la tradición musical occidental. En tal sentencia paradójica toman juego los dispares estilos compositivos teorizados por Adorno.

A partir de tal punto de partida, desde este monográfico, el filósofo levanta un monumento a la música entendida como forma de conocimiento. Especifica tal hito en el Beethoven tardío, a quien empareja con su proyecto de pensar con los oídos. Así, no se trata únicamente de una obra histórico-crítica acerca de un compositor, sino de una reflexión filosófica que llevaría a Adorno hacia un pensamiento utópico y de rechazo al sistema cerrado. Por ello, su mirada a Beethoven constituye un elemento crucial desde el cual entender su propio planteamiento filosófico, además de representar esa palanca con la que recuperar el buscado proyecto de un hermanamiento entre filosofía y música.

Dentro de este escrito adorniano, son varias las claves interpretativas que pueden hallarse acerca del compositor. Además, entre todas ellas se establece una constelación, en la que una de ellas, por su propio peso, se constituye como piedra fundacional: el aspecto crítico del Beethoven tardío. El motivo de ello es lo crucial de la contraposición entre los estilos intermedio y tardío que establece Adorno. Esta es la idea sobre la que se compone este breve artículo. La facultad crítica es tan primordial para la estructura de este texto que funciona de tronco primario del que surge el resto de ramas de esa secuoya gigante que constituye la interpretación adorniana del compositor. Se establece así como axiomática. De ella surgen motivos que alimentan la estructura y argumentación del resto de caracteres.

Este poder negativo y crítico del último Beethoven deriva de su disonante relación con el empuje del desarrollo afirmativo de su segundo periodo. De este modo, Adorno presentó ambas fases compositivas como antagónicas. Mientras que creyó que la síntesis heroico-patética del estilo intermedio fue la de la plenitud de lo humano, constituyéndolo como un valedor de la lógica y del absoluto hegeliano, el tardío se alzó como una dura crítica a la idea de armonía estética. Frente a esa obra hegeliana, el estilo tardío creó una perspectiva en la que el mundo revelaba sus grietas, y mostraba toda la tensión y lucha existente y perenne. Su obra tardía fue concebida como autocrítica a un anterior estilo, que se mostraba excesivamente afirmativo y conciliador. Así, todas las categorías del último Beethoven se crearon como desafíos al idealismo.

En toda esta exposición crítica, además, se vislumbran ciertas filiaciones entre Adorno y su interpretación del estilo tardío de Beethoven. Esos frentes comunes muestran el mismo guion crítico con el que ideó su propia obra filosófica y la renovación del sistema de Hegel; es decir, con el que generó un «sistema» que pensaba, a la vez, con Hegel y contra Hegel. Son varios los conceptos sobre los que se derrama ese guion crítico, mostrando en todos ellos la intención de Adorno de mantener en tensión estas dos disciplinas tan diferenciadas en acto, pero que albergan la potencia de una relación verdaderamente dialéctica. La primera pareja de conceptos sería la de sujeto y objeto.



Desde este binomio formado por lo subjetivo sujeto y lo objetivo, Adorno establece una contraposición entre el Beethoven intermedio y el tardío, mostrando los dispares resultados teórico-filosóficos que alcanzó cada uno de ellos.

Por un lado, la manera compositiva intermedia dio lugar a una exposición análoga a la dinámica y al discurso de la subjetividad del pensamiento hegeliano. Esto lo logró a través de la naturaleza de dos técnicas compositivas:

Primero, la manera en que compuso los temas musicales. Estos, al estar constituidos por simples células indefinidas, eran muy proclives a ser elaborados por el sujeto, quien terminaría formando un complejo laberinto de ideas. Además, tal sencillez y no complejidad temática es lo que posibilitó que Beethoven hubiese podido expandir sus estructuras hasta tiempos no explorados anteriormente. Tal como sucede, por ejemplo, en la *Sinfonía n.º 5 en do menor, Op. 67*, donde casi todo procede de esa pequeña célula rítmica que tradicionalmente se ha visto como la llamada del destino. Este tema (desarrollado a partir de un «escuálido» motivo de cuatro notas) es utilizado durante toda la pieza por la mente de Beethoven para cumplir con las más dispares funciones: melodía principal, acompañamiento, material de relleno... Esta multitarea propia de ese simple motivo es lo que lo convierte en un elemento generador y constructor de la forma; es decir, en el componente motriz de cualquiera de las secciones de la pieza. Motor que acciona la mano organizadora de la subjetividad.

Segundo, la forma y naturaleza que le dio a sus secciones de Desarrollo. Estas fueron inclinadas hacia la idea de proceso y lucha, factores que se encarnan en su dinamismo moduladorio. Fue esta sección la que se convirtió en el núcleo desde donde surgieron los grandes cambios de su segundo estilo, lo que la abrió a nuevos e inéditos horizontes de significados. Todo ello lo consiguió gracias a esa movilidad y *dynamis* con que las impregnó, otorgándoles la apariencia de no atenerse a reglas sobre temas, modulaciones, progresiones, etc. Consecuentemente, dan la sensación de «libertad» en el compositor; es decir, la apariencia de potencialidad que tiene el factor subjetivo. Así, el Desarrollo se forma como un momento para la expresividad de la subjetividad, de ahí que Adorno la haya vinculado con el proceso compositivo del subjetivo Beethoven. En él surge la poderosa mano del compositor, quien retuerce las ideas de la Exposición combinándolas de manera compleja o alternativa.

Estas acciones respecto a la construcción temática y de la sección de Desarrollo se tradujeron en la imagen de un sujeto capaz de organizar la totalidad del trabajo musical, venciendo la contradicción entre identidad y no identidad. Dándose entonces una primacía del sujeto ante la forma. Para Adorno, este se estaría moviendo a través de una lógica hegeliana en la que sujeto y objeto se constituirían dialécticamente, holística y expresivamente en una síntesis armónica y positiva.



En cambio, en la obra tardobeethoveniana se activó un factor crítico que encendió la sospecha ante la anterior unidad afirmativa entre sujeto y objeto. Ahora iría en contra de aquella razón dominadora propia del idealismo. Este cambio de actitud lo llevó a efecto a partir de aspectos musicales como la presentación de lo material y convencional desnudamente, la introducción continua de interrupciones y cesuras que rompen la apariencia de plenitud, y el retorno a la «objetividad» polifónica.

Adorno vio en esto la huida de la idea de una subjetividad lugarteniente, pero no pretendiendo que esta desapareciera. Pues esta aún tenía un papel crucial, uno que ya no consistía en la posesión del material, sino como luz que ilumina desde unas grietas ya no ocultas tras el velo de la apariencia. Las continuas fisuras en el material musical de una pieza tardobeethoveniana es lo que permite que no se dé una renuncia o capitulación del sujeto, ni un concepto de verdad como pura objetividad, sino que ambas estén entramadas en una relación irresoluble. Así, el último Beethoven estaría caracterizado tanto por lo objetivo como por lo subjetivo. Ya ninguno de esos dos pesos de la balanza podría ser superado ni subsumido por el otro. De este modo, la primera característica de esta dialéctica tardía sería su negatividad. El estilo tardío ya no produciría la síntesis armónica, sino que desgarraría los extremos para conservarlos. El objeto se delimita mediante el sujeto y el sujeto se construye mediante sus relaciones objetivas, y tan pronto como fuesen fijados sin tales mediaciones, se convertirían en ideología.

II

Otra pareja de conceptos sobre la que se desarrolla aquella idea que se había presentado como axiomática (el espíritu crítico tardobeethoveniano enfocado hacia su anterior producción) es la del binomio todo/parte. Desde él, vuelve a surgir una dura y férrea contraposición entre los distintos estilos beethovenianos.

Por un lado, en el intermedio se da una hegemonía y verdad del todo que subyuga a la parte, la cual queda relegada a mera inanidad. Con ello, Beethoven llevó a cabo un *Tour de force*. Detuvo la movilidad del Desarrollo en la Reexposición, unificando rigor formal con dinamismo y temporalidad. En tal primacía del todo sobre lo particular (que se considera nulo y vacío), Adorno ve verificada la exuberante idea hegeliana de sistema. Este fue otro de los puntos cruciales en los que se basó el filósofo para establecer ese paralelismo entre Hegel y el compositor.

Sin embargo, que Adorno estipule que en el Beethoven heroico se haya que pensar ante todo en la primacía del conjunto sobre el detalle no significa y conlleva que ese todo sea concebido abstracta y metafísicamente; es decir, como si se tratara de un algo ajeno a lo fáctico de la experiencia. Al contrario, este todo tendría que ser pensado como la suma de particulares, tal y como también observó que sucedía en el sistema hegeliano. Podrían enumerarse en cuatro los puntos cruciales (e interrelacionados) que subrayan el poderío del todo frente a la parte en la música del Beethoven intermedio:





Primero, el hecho de que la melodía singular claramente escrita ceda ante el flujo del conjunto. Esto se puede detectar, por ejemplo, en el hecho de que en sus obras intermedias no se escucha una conjunción de temas melodiosamente mozartianos, sino unos que van superándose y desarrollándose en su propio dinamismo, conforme avanza la pieza. Esto es posible gracias a que Beethoven no expone unas ideas musicales poseedoras de una identidad propia, sino que están conformadas por un conjunto de mónadas musicales vinculadas técnicamente entre sí. Tal inexistencia de una identidad propia en sus ideas musicales y motivos es lo que ocasiona que lo individual y particular sea una nulidad, algo efímero, pero, al mismo tiempo, es lo que permite su carácter de sublimidad. Este factor explica y resume perfectamente la relación hegeliana entre la parte y el todo que existe en la obra del Beethoven intermedio. Esto es así ya que, debido a esa ausencia de identidad, sus ideas melódicas no pueden sobresalir por sí mismas del proceso global. Al contrario, por su vacuidad, estas necesitan de la totalidad para mostrarse como resultado de todo ese devenir por el que se generan y que generan.

Segundo, además, ese flujo del conjunto musical beethoveniano se dirige a un final afirmativo y reconciliador de todas las fricciones vividas en el desarrollo de la obra; es decir, al estilo hegeliano. Con tal fuerza del todo sobre la parte, y a pesar de lo inseparable de los dos polos del binomio, la lógica discursiva beethoveniana (que vivificó y dinamizó el esquematismo clasicista) cae finalmente en el estatismo al culminar dicho dinamismo con un ademán reconciliador a la manera hegeliana. Lo arquitectónico prima sobre lo dinámico. Esto se detecta perfectamente en la función con la que se idea la sección de Reexposición, que actúa como reconciliación. Precisamente, fue esa reconciliación la que representó para Adorno el lado más oscuro del titanismo beethoveniano. Esta, según él, fue la conexión y complicidad más profunda que tuvo Beethoven con el idealismo y el dialéctico Hegel, en cuyo sistema, al final, la suma de las negaciones (y con ello del devenir mismo) desemboca en la teodicea de la apariencia.

Tercero, el todo actúa desde la sombra. Adorno se sirvió de la voluntad y energía que vislumbró que actuaba por detrás de una obra beethoveniana, para considerar al compositor absolutamente inserto en su visión hegeliana. Tal voluntad y energía no era otra cosa que el todo, el espíritu del mundo hegeliano; es decir, la forma en movimiento. Esta idea hace que el todo de la obra se imponga a la pluralidad de lo vivo, que es lo que, para Adorno, marca la afinidad de toda belleza con la muerte. Esa muerte sería el elemento afirmativo que existe en la negación de los detalles por el todo.

Cuarto, otro aspecto importante para detectar el poderío del todo en esta obra intermedia es la afirmación de que ese todo conlleva una negatividad para con otros, lo cual enciende la crítica adorniana ante ambos autores, tanto la dirigida a Hegel como al Beethoven intermedio. Tal crítica se basa en que la libertad de la Ilustración no es holista, sino que deja a unos desarraigados de su calor. Y así mismo es cantada a viva voz en el 4.º movimiento de la *Sinfonía n.º 9 en re menor, Op. 125*, esa obra tardía que en realidad consti-

tuye una vuelta a su anterior estilo heroico. Tal y como se puede leer en esa musicalización que el compositor hizo del poema de Schiller, esa libertad no es omnipresente, pues no es para todo ser humano. Ese otro que en el poema es instigado a dejar la comunidad y, con ello, negado en beneficio del todo es lo singular, lo particular.

En cambio, al final de su carrera, el discurso no aceptaba ya las directrices de los polos armónicos y todo en él se volvió temático, sin jerarquías o líneas pre-establecidas. Todo ello le otorgó libertad formal. Es por ese espíritu revolucionario por lo que el último Beethoven no preparaba ya un segundo tema, ni unía una Reexposición con el Desarrollo. Para él, era mejor elaborar una variación que presentara temas en cada compás y que al final se fundieran en una guirnalda de trinos que ocultara la idea musical. El resultado fue una polarización y lucha entre el todo y la parte, que dio lugar a un paisaje petrificado que no conducía a un camino cómodo. Ese pedregoso sendero es el de la irresoluble confrontación del todo y la parte. Desde esta no eliminación de la polaridad, los fragmentos ofrecen un testimonio del granítico bloque que es el secreto íntimo del último Beethoven: la célula más pequeña de la realidad vista pesa tanto como el resto del mundo. De ahí que su forma tendiese al fragmento, y que su música ya no intentara alcanzar una unidad totalizadora entre lo discontinuo y lo dispar.

Para llegar a tal conclusión, Adorno estudió el material musical empleado por el último Beethoven que constituía una recuperación de lo particular. Todo ello, con la finalidad de determinar críticamente esa relación auténticamente dialéctica entre la parte y el todo. Los materiales que encontró son:

Primero, el empleo del trino, al que le dio un papel central, convirtiéndose, según Adorno, en la mayor recuperación de lo particular realizada por Beethoven. Para el filósofo, los trinos son la expresión más pura del cliché vacío y del floreo intrascendente. Sin embargo, observó cómo Beethoven, al final de su carrera musical, rehízo y cambió su naturaleza de un modo que terminaron perdiendo su condición ornamental. Con él, dejaron de ser un mero adorno para convertirse en un motivo esencial. Así, aquel simple material decorativo típico del Barroco se convirtió en algo tan importante y crucial que hubo ideas compuestas «sobre» su diseño, sometiendo, luego, todo aspecto estructural y narrativo a su mecanismo. De este modo, el último Beethoven presentó al trino como una idea regulativa, lo que hizo que desapareciera casi por completo como adorno. Ahora iba a ser sumergido en la esencia de la composición, adoptando otro tipo de funcionalidad. Este profundo cambio en su naturaleza tiene que significar algo trascendente.

Segundo, con las variaciones, Beethoven atendió a lo «infinitamente» pequeño en sus últimas obras. Él las convirtió en un rasgo prominente de su tercer periodo, y las cargó con un significado absolutamente nuevo, lejos del habitual mero embellecimiento y del replanteamiento contemplativo de una idea musical a través de los simples elementos melódicos y armónicos. Vio en esta técnica formal la capacidad de ofrecerle a una obra la oportunidad de que sus



extremos se tocan hasta un límite desconocido, en el que conviviera el movimiento perpetuo con la estaticidad. En definitiva, una relación entre el todo y la parte en la que la síntesis constructiva (aparentemente inquebrantable) se disolviera en fragmentos casi inapreciables.

La variación, gracias a su énfasis en lo nimio, es capaz de plantarle cara a la totalidad, surgiendo un modo de actuar contemplativo y opuesto al desarrollo dialéctico de las ideas temáticas del periodo medio. Este despliegue de variaciones en las últimas piezas beethovenianas significó una nueva forma de entender la estructura y, por lo tanto, una nueva forma de «enfrentarse» a la totalidad y de replantearse la relación entre el todo y la parte. Esta, durante su anterior estilo, había culminado con la concepción del todo de una forma hegeliana; es decir, como lo verdadero. En cambio, ahora, en el estilo tardobeethoveniano, se ve que ya no busca un equilibrio afirmativo entre los extremos, sino la polarización de ambos. Ni la subsunción de lo individual al todo, ni la desaparición de una totalidad, pues estos constituirían actos antidialécticos. La totalidad es fundamental para el pensamiento dialéctico. Parece como si el Beethoven tardío se hubiera planteado ese pensar contra Hegel, pero al mismo tiempo con Hegel, que emprendería más tarde Adorno.

Tercero, el empleo de las cesuras que fisuran y fragmentan las estructuras de Beethoven. Estas son como una red de grietas en el abrupto y objetivo paisaje, por las que se cuele fugazmente una dañada subjetividad. Serían entonces, todas esas fisuras y brechas en la superficie que fragmentan la música tardía de Beethoven. Ello hace de ellas unos agentes de la fragmentación que aparecen e intervienen con una violencia abismal para cortar la realidad musical, justamente, en donde deberían estar sus articulaciones. Estas cesuras desde las que estalla la subjetividad son sumamente esenciales en la gramática musical del Beethoven tardío, un espectro de mecanismos que se extendió a un nivel arquitectónico y global. Entonces, pasan a ser un estrato normativo y categórico.

Cuarto, la fragmentariedad y yuxtaposición de las ideas musicales también constituye otro de esos materiales musicales estudiados por Adorno desde los que veía que se daba una recuperación de lo particular. Este, además, es un factor ya «visible» ante la mera escucha. Tal énfasis en lo fragmentario hace que sus obras estén efectuadas con austeridad y mostrando una naturaleza desgarrada. Con ello, Beethoven se alejó del mero gusto, presentándose como la primera gran rebelión de la música contra lo decorativo, además de como un músico crítico.

Una consecuencia de esa fragmentariedad es la desaparición de toda la «conducción trabajosa» tan propia de su etapa anterior. Ahora ya no se halla el tejido, la diligencia agitada, ni el empeño por llevar las cosas a su plenitud, que se relaciona con una huida de la mera apariencia.

Otra consecuencia es que los temas están constituidos por motivos muy repartidos. Ya no constituyen entonces propiamente melodías ni estructuras independientes. Así, los temas tienden a subdividirse en densos aforismos



o en pequeños organismos que no se sabe adónde conducen, no sirviendo ya consecuentemente de hilo conductor. Asimismo, esta fragmentariedad de los temas termina extendiéndose al global de la estructura. Lo fraccionario de las propias ideas revierte en el total de las piezas, y en cómo los distintos temas se suceden, uno tras otro, sin una preparación o transición convencional. Dan lugar a lo que podría ser denominado como una composición constelativa.

Quinto, existe una tendencia hacia la forma «abierta»¹. Con esta terminología se está queriendo poner el énfasis en la concepción de la totalidad como algo no cumplido, pues ella no es más que una mera *apariencia* de integridad. Tal tendencia hacia la forma abierta debió presentarse como resultado de la recusación del último Beethoven a la idea de una totalidad entendida como algo ya consumado, algo que es pura y abstractamente intelectual. Una totalidad que debió de presentarse como algo insoportable. De ahí que en su obra tardía lo singular ya no fuera más un caso o ejemplo de lo universal, sino su encarnación misma, al cual remitiría y haría presente al mismo tiempo. Por medio de esta renuncia a la universalidad esquemática y alienantemente intelectual, Beethoven abogó por la colisión entre lo singular y lo universal; superando, así, esa esquematización de una forma concebida como unilateralmente trascendental y que, por lo tanto, hubiera huido de la colisión entre extremos. Para realizar tal acción y escapar de una forma concebida como completamente consumada, puso en un juego dialéctico y en contrapunto a distintas formas musicales, las cuales habían corrido distinta suerte a lo largo de la historia de la música académica occidental. En esta conjunción de distintas formas musicales que daría lugar a una forma «abierta», tuvo un papel central la mayor atención que le prestó a los procedimientos de las variaciones y la polifonía, lo que promovió a su vez una incursión en la fuga. Así, tanto la fuga como la variación representaron unas de esas antiguas formas que fueron vistas por el último Beethoven desde una nueva perspectiva y a las que, además, permeó con formas más actuales (véase la forma sonata). Todo este juego *intermórfico* dio como resultado unos híbridos que irían más allá de las esclerotizadas formas cerradas y esquemáticas, y de unas formas abiertas entendidas contingentemente.



¹ Hay que diferenciar estas formas abiertas que se están nombrando ahora de aquellas como el rondó, que «con la no vinculación intencional de la alternancia entre estribillo y estrofas, es una forma decididamente abierta» (GS 7, 328). Aquí en cambio esa apertura sería tomada desde otra perspectiva, una más dialéctica entre distintas formas que dan lugar a la aporía de una apertura de la forma pero sin caer en la contingencia. Por ello, y para distinguirlas visualmente, se emplean usando entrecomillado.

Un nuevo concepto sobre el que vuelve a actuar esa idea axiomática que recorre el global de la interpretación adorniana sobre Beethoven es el de convención. En torno a él vuelve a establecerse una nueva contraposición entre ambos estilos.

Por un lado, en las obras intermedias, la relación entre subjetividad y convención está marcada por la dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo, donde la segunda, la convención, es subjetivada, transformada según su propia intención. En tal concepción no había lugar para las convenciones, quedando todo bajo la expresión de la subjetividad y circunscrito al postulado de la identidad. El estilo heroico-patético beethoveniano mostró una imagen subjetivista en la que todos los cambios acaecidos en su manera de componer representaron una novedad radical, una sacudida en el significado mismo de la estructura tradicional. En tal concepción de la composición, no habría lugar, o este sería escaso, para las convenciones, lo que actúa como indicador de un subjetivismo ciego, que está guiado únicamente por los impulsos de su propia razón. Su procedimiento «subjetivista» consistía en introducir y transformar las figuras tradicionales de acompañamiento en la dinámica subjetiva, no soportando ninguna convención y remodelando las inevitables con la impetuosidad de la expresión. Así, el Beethoven intermedio tomó la convención y la llenó con subjetividad.

En cambio, durante el estilo tardío, Beethoven ya no representaría una subjetividad ciega que creara sin tener en cuenta el material de la obra, sino todo lo contrario. A partir de una nueva concepción de racionalidad que no pretendía imponer el sujeto al material de la obra, su música no habla el lenguaje del individuo. Este nuevo modo de acción se traduce en que las convenciones sean abandonadas de una manera aparentemente despreocupada. Ya no están integradas a la fuerza en un lenguaje uniforme, sino que destacan como cuerpos extraños. Esto fue posible gracias a que la subjetividad ya no hacía estallar a la obra para expresarse a sí misma, sino que la abandonaba dejando que se mostrara desnudamente. La convención ya no era evitada ni coartada subjetivamente, sino que ahora se hacía visible en una desnudez no disimulada ni trasformada. Son dejadas ser. Las convenciones se volvieron expresivas, favoreciéndose la interacción entre elementos estilísticos y arcaísmos, y dándoles un mayor peso en el global de la pieza. Se daría, así, una extensión de la pluralidad de reglas, y consecuentemente una mayor heterogeneidad y fragmentariedad. Su obra tardía tomaría la forma de un paisaje volcánico y disgregado, capaz de desvelar la apariencia.

Esta relación entre las convenciones y la subjetividad debe ser entendida como la ley formal de la que surge el contenido de sus últimas obras, siendo el poder de la subjetividad el gesto triunfal con el que se abandona a la obra. Esta subjetividad hace estallar a la obra, no para expresarse a sí misma, sino para despojarse inexpressivamente de la apariencia del arte. Ese estallido deja ruinas tras de sí, y la única posibilidad que posee el sujeto para darse a conocer es el actuar de forma cifrada desde los vacíos de los que brota. Los desgarros y las grietas allí contenidos son el testimonio de la impotencia final del yo ante el ser. De ahí el exceso de materia y de convenciones ya no penetradas ni sometidas por la subjetividad. Con ello se evi-



dencia que el sujeto ha abdicado frente a la fuerza superior de la realidad externa, y se define a sí mismo reconociendo indirectamente su propia muerte.

IV

Todo lo visto en el anterior punto se realizó poniendo hincapié en lo axiomático de las convenciones. Axiomáticas porque sobre ellas descansan otras proposiciones de Adorno sobre la música de Beethoven, como por ejemplo la dialéctica existente en su visión del pasado, en la que los polos de la regresión y el progreso quedan relacionados en un juego paradójico, donde lo arcaico puede ser regenerador. Esta idea se completa ahora en este punto articulándola a través de las concepciones de memoria y utopía. Se profundiza así en la relación de esos dos conceptos con la música beethoveniana.

Durante todo su análisis sobre la obra tardía de Beethoven, Adorno intentó edificar una filosofía fundada desde la memoria. No solamente una filosofía de la música, sino una que cayera en la esencialidad del pasado. Ello no solo para permanecer vuelto a lo pretérito y contemplar sus injusticias, sino para hallar en él motivos para la esperanza. Según Adorno, la mirada melancólica es el índice de un cambio de perspectiva necesario. El duelo por aquello que desapareció y que no llegó a realizarse preserva una idea de felicidad que permite conservar la distancia frente a *statu quo*.

La filosofía de la memoria es planteada como una vuelta hacia atrás, a la vez que orienta el futuro. La memoria revela que el pasado no ha concluido, que su potencial no se ha agotado. Este sigue vivo y esperando porque sus sueños no se han realizado aún. Está preñado de posibilidades. La nostalgia que sus vías muertas despiertan se transforma en esperanza de futuro, porque nutren la confianza en algo diferente que realice lo que el pasado no llegó a ser.

En la tensión entre el pasado y el futuro, las reflexiones de Adorno y del Beethoven tardío no expresaron el ensimismamiento en el pesimismo, sino la confianza en la ampliación de horizontes. Por ello, la memoria no se limita a criticar o compadecerse, sino que recupera cuanto ha sido sometido por la razón totalitaria.

Si el dominio consiste en el olvido de lo dominado, la memoria se convierte en la única capaz de vencerlo. Así pues, una filosofía y una música que se antojen críticas deben ir en busca de argumentos, ideas y posibilidades entre lo desechado para reconstruirlas. Vueltos hacia atrás buscan motivos de esperanza para el porvenir.

Por ello, lo nuevo no debe negar lo anterior, sino que se dice siempre en relación con lo antiguo. Lo nuevo no es una categoría subjetiva, ni fruto de la intencionalidad. En eso es en lo que consistiría visto desde la perspectiva del Beethoven intermedio. En cambio, ese nuevo tendría un cariz diferente, procedente de la pugna entre lo objetivo y lo subjetivo, tal como sucede en la obra tardobeethoveniana. Pasado y futuro están codeterminados, por ello, el valor que se atribuye a la tradición determina el sentido de lo nuevo y viceversa.

Lo que el Beethoven tardío, cargado de todas estas características, significa para Adorno es lo mismo que debió percibir Benjamin con el *Angelus novus* de Klee. Debíó de verlo como un ángel de la historia, que le sirviera como crítica al



concepto de progreso. El ángel de la historia quiere detenerse a ayudar a los seres humanos que se hallan en un panorama de destrucción acumulada, a la vez que una terrible tormenta (que sopla desde el paraíso) le impide cerrar sus alas para descender y socorrerlos. Tal analogía se basa en la visión ofrecida por Adorno sobre el estilo tardío como la de un poseedor de unos ojos ante los que el pasado se mostraba como un paisaje en ruinas. Es por ello por lo que, por su espíritu crítico, para Adorno, Beethoven se alejaba del carácter dominante de la época, dando un giro retrospectivo. Ambos, el ángel y un Beethoven tocado por la mano de la muerte, se niegan a quitar la vista del panorama de destrucción que los seres humanos acumulan tras de sí, y se muestran reacios a seguir el camino marcado por la línea recta de la idea de progreso.

Concretamente, Beethoven, con esa «recuperación» del pasado y el uso de la convención, presenta la memoria como una fuerza capaz de transformar el futuro, y de suscitar imágenes de lo «otro» posible. Con tal potencia, la memoria es la única que permite que tanto la filosofía como la música se alimenten de lo marginado y lo olvidado. Con tal movimiento e idoneidad, la memoria es la única capaz de revelar que la historia no está constituida por una única línea de progreso, ni por un gran Relato único. Al contrario, ello permite ver su pluralidad. Al mantener esa concepción plural, se motiva que haya que establecer perspectivas en las que el mundo revele sus grietas y precipicios, y en las que este se muestre tal y como alguna vez habrá de aparecer: monstruoso y desfigurado. La obra tardía de Beethoven es uno de estos ejemplos. Y ello es así gracias a que la tensión de lo irresoluble se convierte en su contenido fundamental. Su música tardía ya no está dispuesta a pactar con lo real, pero, a su vez, tampoco está preparada para dejar de soñar con un futuro. Mantiene en tensión y de manera no resolutiva todos los momentos temporales: pasado, presente y futuro.

III. CONCLUSIÓN

En este breve ensayo, se ha pretendido exponer el patrón de la dialéctica y de la constelación conceptual que se halla alrededor de Adorno y Beethoven. Para ello, el contenido elaborado no se articuló solamente en un análisis interpretativo y explicativo de la teoría filosófica musical adorniana, ni tampoco en una mera observación técnica musical del método compositivo de Beethoven. Al contrario, el contenido expuesto se preocupa por integrar ambos paneles en una actividad dual en la que es imposible discernir en qué consiste el trabajo de cada uno de ellos, pues son inseparables. Es imposible saber dónde acaba uno y comienza el otro. En el pensamiento de Adorno, los mundos de la música y la filosofía se iluminan entre sí en una polarización donde es imposible distinguir sus límites.

Esa ha sido la finalidad perseguida, aunque centrada en Beethoven. Se ha tratado de descifrar lo que Adorno pudo ver en él, de seguir su discurso para así observar en qué medida lo adoptó. En este periplo, se han establecido ciertas similitudes entre ambos, siendo la mayor su empeño por no suavizar las tensiones. Eso fue lo que encontró en el Beethoven tardío, su sospecha de la unidad entre lo sub-



jetivo y lo objetivo y de la totalidad generada por el movimiento. En definitiva, de todo lo que había conferido autenticidad a su obra anterior.

Con tal esfuerzo, presentó a un Beethoven tardío que vivía en un mundo sin certezas, que intentaba superar no con una poderosa subjetividad que redujera el objeto a sí misma, sino a través de convenciones; partiendo del objeto y presentando lo material desnudamente. Presentó a la obra tardobeethoveniana como ignición entre unos extremos que ya no soportaban un centro seguro; tal como presentaba su propia labor filosófica.

Ambos forman una constelación en la que se pone en juego la música y la filosofía de una manera inseparable. Es por ello por lo que no se puede extraer al filósofo de sus análisis musicales, ni al músico de su pensamiento teórico, pues ambos son en su relación, no por separado. Tanto la filosofía como la música y, más concretamente, tanto Adorno como Beethoven quedan imbuidos en una relación como la que existe entre lo subjetivo y lo objetivo, donde no quedarían bien dibujados los límites, y en la que tanto uno como otro podrían actuar de fuente o destino.

En la figura de Beethoven, Adorno vio la posibilidad y capacidad de realizar un proyecto interdisciplinar entre la música y la filosofía que no culminara en una mera síntesis entre ambas disciplinas, sino en una filosofía «auxiliada» por análisis musicológicos, y en una estética musical impregnada por el espíritu dialéctico-crítico. Con este procedimiento dialécticamente negativo, Adorno estaría apuntando hacia la tarea de una búsqueda de la musicalidad que pudiera habitar en la filosofía. De ahí que se haya pretendido llegar al pensamiento de Adorno desde un análisis musicológico de su visión de Beethoven y viceversa. Pues, y tal como él mismo afirmaba, actualmente no se puede componer como Beethoven, pero, en cambio, sí se debe pensar como él componía. Su pensamiento tiene un potencial que no hay que dejar escapar. Su importancia no recae únicamente en *qué* se dice, sino en *cómo*. Es decir, en el estilo de composición, el cual proporciona ya bastante: la forma como filosofía, basamento desde donde podría comenzar a edificarse una filosofía del siglo XXI. Si esto es algo más que una audaz analogía, debería significar que el pensamiento es capaz de generar un estilo en el que puede hacerse cargo de lo ausente; es decir, en el que puede disponer sin violencia de la alteridad imprevisible y hacer elocuente lo que apenas se deja nombrar.

RECIBIDO: noviembre 2021; ACEPTADO: noviembre 2021



LUCES Y SOMBRAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. MATERIALIDAD NEGATIVA Y EXTERIORIDAD*

Luis Martínez Andrade

CriDIS/SMAG, Université catholique de Louvain

luisma_andrade@hotmail.com

RESUMEN

El proyecto intelectual de Max Horkheimer, conocido como *Teoría crítica*, fue fundamental para develar las aporías e ilusiones de la modernidad capitalista. No hay duda de que las contribuciones de la Escuela de Frankfurt siguen siendo imprescindibles para una crítica de la dinámica destructora de la formación social hegemónica: racionalidad instrumental, industria cultural, agudización de los antagonismos sociales, autodestrucción del iluminismo, pedagogía del opresor, entre otros. Sin embargo, desde el *giro descolonial*, se pueden observar algunos límites en su crítica de la modernidad. El objetivo de este artículo es señalar algunas limitaciones geopolíticas de la Escuela de Frankfurt.

PALABRAS CLAVE: Escuela de Frankfurt, teoría crítica, giro descolonial, exterioridad, Filosofía de la liberación.

LIGHTS AND SHADOWS OF THE FRANKFURT SCHOOL.
NEGATIVE MATERIALITY AND EXTERIORITY

ABSTRACT

Max Horkheimer's intellectual project, known as *critical Theory*, was crucial to revealing the contradictions and illusions of capitalist modernity. There is no doubt that the contributions from the Frankfurt School continue to be necessary for a critique of the destructive dynamic of the formation of social hegemony: instrumental rationality, cultural industry, a deepening of social antagonisms, the self-destruction of the Enlightenment, the pedagogy of oppression, amongst other things. However, since the *decolonial turn*, it is possible to observe some limits of its critique of modernity. The object of this article is to point out some geo-political limitations of the Frankfurt School.

KEYWORDS: Frankfurt School, critical theory, decolonial turn, exteriority, Philosophy of Liberation.



1. MAX HORKHEIMER Y LOS ORÍGENES DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

El sociólogo franco-brasileño Michael Löwy sostiene que la visión romántica del mundo es un rasgo que caracteriza a algunos *pensadores judíos* de Europa central (*Mitteleuropa*) de finales del siglo XIX y de principios del XX¹. Para Löwy, el romanticismo no es sólo un movimiento literario o una corriente estética sino una *Weltanschauung*, es decir, «un estilo de pensamiento y una estructuración de actitudes y sentimientos, una *Stimmung* presente en el conjunto de los ámbitos de la vida cultural»². Dicho *ethos* romántico implica una crítica cultural de la civilización capitalista moderna en nombre de valores «premodernos» o «precapitalistas». En ese sentido, la visión romántica del mundo es una denuncia contra la cuantificación y la mecanización de la vida, la reificación de las relaciones sociales, la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) y el espíritu calculador que configura la cultura moderna. Aunque existen tendencias conservadoras o reaccionarias del romanticismo (una *visión pascéista* de la historia) también hay las revolucionarias y anticapitalistas (Ernst Bloch, Walter Benjamin o José Carlos Mariátegui, por mencionar algunas figuras)³.

Hijo de un acaudalado empresario y propietario de varias fábricas textiles en el distrito de Zuffenhausen, en Stuttgart, el filósofo Max Horkheimer (1895-1973) asistió a un *Realgymnasium*, institución que preparaba a los jóvenes para carreras prácticas, pues se esperaba que se hiciera cargo de los negocios familiares⁴. Posteriormente, con ayuda de su padre, Moritz Horkheimer, obtuvo una pasantía en las ciudades de Bruselas y de Manchester. En la capital de Bélgica, también llegó su amigo Friedrich Pollock (hijo del dueño de una fábrica en Friburgo de Brisgovia, Pollock obtuvo en 1923 el título de doctor por una tesis sobre la Teoría del valor-trabajo de Karl Marx. La amistad entre Max y «Fritz» empezó en 1911 y fue este último quien acercó a Max a la obra de Arthur Schopenhauer. Además, Pollock estuvo casado con una de las primas de Félix José Weil⁵. Poco tiempo después, se une al grupo

* Este artículo tiene origen en la conferencia impartida el 30 de abril de 2021 en el marco de la Cátedra Cultural Javier Muguerza de la Universidad de La Laguna. El autor agradece la invitación y los comentarios de los profesores Vicente Hernández Pedrero, Roberto Rodríguez Guerra y Miguel Mandujano Estrada.

¹ LÖWY, M. *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Paris, Sandre, 2009.

² LÖWY, M. *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo y utopía*, Madrid, Anthropos, 2015, p. 39.

³ LÖWY, M. y SAYRE, R. *Esprits de Feu. Figures du Romantisme anticapitaliste*, Paris, Sandre, 2010.

⁴ WIGGERSHAUS, R. *La escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2011.

⁵ «Félix José Weil es, sin duda, el fundador del proyecto intelectual marxista más importante del siglo XX, mismo que a futuro sería conocido como la primera Escuela de Frankfurt; proyecto marxista que, ya instalado en los Estados Unidos, sería progresivamente modificado». GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Poliedro, 2021, p. 167.



la prima de Max: Suze Neumeier⁶. Para el verano de 1914, el *bateau ivre* del trío ya estaba instalado en un pequeño apartamento en Londres. Cuando las familias Neumeier y Horkheimer se enteraron decidieron poner fin a esta «escandalosa» aventura. El padre de Suze, pistola en mano, se apersonó en la capital inglesa. A su regreso a Stuttgart, Max comenzó una relación con una mujer ocho años mayor que él: Rose Riekher. Secretaria particular de Moritz Horkheimer, Rose no sólo provenía de una familia modesta sino que además no era judía. Max y Rose se conocieron en una fiesta de navidad organizada por la empresa en diciembre de 1914⁷.

Durante los años que van a ahogar a Europa en un terrible baño de sangre (1914-1918), Max Horkheimer no sólo experimenta una profunda crisis «religiosa» sino que además muestra un abierto rechazo a los valores de la sociedad liberal burguesa. De ese período datan sus primeras novelas cortas (*L'isle heureuse*, *Leonhard Steirer*, *Spring*, *Aus der Pubertät*, *Trabajo*, entre otras) y su interés tanto por la literatura expresionista como por el drama. Según el investigador Stuart Jeffries, en aquella época, a través de su producción literaria, Horkheimer expresó su rebelión ante las injusticias:

Es muy difícil no leer estos relatos como *romans à clef*. El atormentado hijo del industrial de *Leonhard Steirer* o el revolucionario de *Trabajo* son proyecciones del autor, y sus dramas se hacen eco de los problemas de Horkheimer con su padre en la vida real. *Trabajo* estaba dedicada a «Maidon», el cariñoso apodo que él daba a su entonces amante y futura esposa Rose Reikehr. Rose fue el amor de la vida de Horkheimer; la pareja se casó en 1926 y permanecieron juntos hasta la muerte de ella en 1969. Su negativa a abandonar a esta inadecuada mujer gentil de clase baja tipificaba la confrontación de Horkheimer con sus mayores, y en particular con su padre⁸.

Si bien Jeffries apunta algunos elementos de las «confrontaciones edípicas de los cultos y precoces judíos germanóforos de finales del siglo XIX y principios del XX»⁹ (el caso de Leo Löwenthal, de Gershom Scholem y el mismo Max Horkheimer), también reconoce el acendrado rechazo al positivismo¹⁰ de buena parte de los

⁶ La familia Neumeier solía pasar algunas temporadas en Stuttgart con los Horkheimer. Desde septiembre de 1912, Max y Suze desarrollaron un vínculo muy fuerte. Al final de su pasantía en Bruselas, en diciembre de 1913, Max regresó a Alemania. Su padre, Moritz, le informó que su siguiente parada sería Manchester. De camino a Inglaterra, Max se detuvo en la capital francesa para visitar a su prima. En la ciudad de Calais, Horkheimer le comenta a Pollock su deseo de estar con Suze. En una extensa misiva Max le expresa sus sentimientos, a lo que la joven Neumeier le responde, en una carta firmada con sangre, «*Je suis à vous corps et âme*» (Soy suya en cuerpo y alma). John ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁸ JEFFRIES, S. *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Turner, 2018, pp. 55-56.

⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰ *Ibidem*, p. 162.



futuros miembros del Instituto de Investigación Social (Ifs). Ahora bien, como sostiene Jean-Marc Durand-Gasselín, para comprender la «originalidad del proyecto de Horkheimer»¹¹, debemos tomar en consideración tanto el papel del filósofo marxista y crítico literario húngaro Georg Lukács (1885-1971) como el del austromarxismo (Max Adler, Rudolf Hilferding, Otto Bauer).

En el caso del autor de *La teoría de la novela*, Michael Löwy subraya la importancia que tuvieron las reuniones en Heidelberg bajo la férula del sociólogo alemán Max Weber. Formado por Georg Simmel¹², Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Robert Michels, Ernst Troeltsch, Ernst Bloch y Georg Lukács, el «círculo de Weber» mantuvo reuniones semanales de 1908 a 1918. Apoyándose en las memorias de uno de sus miembros, las del sociólogo Paul Honigsheim, Michael Löwy identifica no sólo una tendencia neorromántica¹³ sino también un marcado interés por la mística y la literatura rusa:

Empero, más que la Iglesia católica, fue la mística y la literatura rusa lo que lograba la unanimidad del círculo de Heidelberg, pues era una manera de rechazar la civilización occidental capitalista. Gracias a este eslavofilismo –estimulado por la participación en las reuniones dominicales (en casa de los Weber) de Nikolai von Bubnov, profesor de historia del misticismo en Heidelberg, autor de diversas publicaciones sobre la filosofía religiosa rusa en general y de Dostoyevski en particular, y por la presencia del escritor Fyodor Stepun, que introdujo al público alemán la obra del teórico del misticismo ruso Vladimir Soloviev– la obra de Tolstoi y de Dostoyevski estaba en el centro de las discusiones del círculo Max Weber, concretamente en el contexto de la contradicción entre la ética absoluta defendida por los escritores rusos (radical y sin cortapisas) y la ética de la responsabilidad [...]. Esta problemática obsesionaba todavía a Max Weber en 1919: en su famoso discurso dirigido a los estudiantes sobre la política como vocación, mencionó explícitamente al Gran Inquisidor de Dostoyevski como la expresión la más llamativa de esta contradicción¹⁴.

Hijo de un rico banquero judío de Budapest, Georg Lukács estuvo interesado por el romanticismo y, entre 1907 y 1908, se propuso redactar una obra que

¹¹ DURAND-GASSELIN, J.J. *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012, p. 17.

¹² Sobre la línea de continuidad entre el pensamiento de Georg Simmel y la Escuela de Frankfurt sobre la «tragedia de la cultura moderna», véase GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, E. «George Simmel: Una Teoría crítica de la cultura», *Revista Laguna*, 47, 2020, pp. 63-88.

¹³ Al respecto, Paul Honigsheim menciona que «Antes de la guerra, existía en muchos ambientes una tendencia a alejarse del modo de vida burgués, la cultura de la ciudad, la racionalidad instrumental, la cuantificación, la especialización científica y otras cosas consideradas odiosas [...] Lukács y Bloch, Ehrenberg y Rosenzweig fueron partisanos de esa tendencia. Este neo-romanticismo, por llamarlo de alguna manera, estuvo ligado al primer romanticismo por numerosos canales [...] El neo-romanticismo, bajos sus diversas formas, estaba representado en Heidelberg... y aquellos que se identificaban con él sabían a qué puerta dirigirse: la de Max Weber». Citado en LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*, Paris, PUF, 1976, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.





llevaría por título *El Romanticismo del siglo XIX*. En 1911, publicó su libro *El Alma y las formas*, que estaba compuesto por ensayos sobre escritores vinculados al romanticismo: Novalis, Theodor Storm, Stefan Georg o Paul Ernst¹⁵. Durante su estancia en Heidelberg (1910-1915) no sólo estableció vínculos de amistad con el filósofo marxista Ernst Bloch sino que se relacionó con pensadores de la talla de Max Scheler, Karl Jaspers y Friedrich Gundolf. De hecho, el filósofo Nicolas Tertulian reconoce una continuidad entre el «escatologismo» (fórmula empleada por Weber) del joven Lukács y su metafísica del «género humano para sí» esbozada en su *Ontología del ser social*¹⁶. Sin embargo, a raíz de la Primera Guerra Mundial y del apoyo de Max Weber al imperialismo alemán, el joven antimilitarista Lukács decidió abandonar el círculo de Heidelberg. Según Michael Löwy el sentido político, anticapitalista y antimilitarista –tanto de E. Bloch como de G. Lukács– es otra expresión de esa visión romántica del mundo.

Por otro lado, la revolución bolchevique de 1917 tuvo un gran impacto en Lukács. Aunque el acercamiento de Lukács al marxismo fue provocado por sus lecturas de Dostoyevski y de Georges Sorel principalmente, durante el año de 1918 su mesianismo adquiere una tonalidad más política y revolucionaria. En diciembre de 1918, el autor de *El Alma y las formas* publicó un texto titulado «El bolchevismo como problema moral», en el que presentaba al proletariado como el portador de la redención social de la humanidad y como la clase social-Mesías de la historia del mundo. Un poco de tiempo más tarde, Lukács ingresó en el Partido Comunista Húngaro y, durante la República húngara de los Consejos, se convirtió en el comisario del pueblo de educación y cultura¹⁷. Dentro de los elementos que podemos destacar del «legado de Lukács»¹⁸ se encuentran un renovado interés por Hegel, la noción de *reificación* y, por supuesto, las reflexiones en torno a la estética. Estas temáticas serán parte de las discusiones y preocupación intelectuales de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Pero, sin duda alguna, es con su libro de 1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia y consciencia de clase)*, publicado por la editorial berlinesa Malik-Verlag¹⁹, con el que Georg Lukács revolucionó la teoría marxista y, a su vez, marcó el espíritu del Instituto de Investigación social (Ifs).

Sobre el papel del austromarxismo es importante mencionar su contribución al socialismo en lo que respecta la perspectiva interdisciplinaria, la preocupación epistemológica (principalmente el pensamiento de Kant²⁰), la atención a la historia social y a la economía política. Formado en torno a la asociación vienesa *Zukunft*, en la que participaban Rudolf Hilferding, Max Adler, Gustav Eckstein y

¹⁵ LÖWY, M. *Judíos heterodoxos cit.*, p. 78.

¹⁶ TERTULIAN, N. *Pourquoi Lukács?*, Paris, FMSH, 2016, p. 241.

¹⁷ LÖWY, M. *Judíos heterodoxos cit.*, p. 87.

¹⁸ DURAND-GASSELIN, J.J. *L'École de Francfort cit.*, 25.

¹⁹ Casa editorial que contó con el apoyo financiero y material de Félix José Weil. Rolf WIGGERSHAUS, *La escuela de Francfort cit.*, p. 24.

²⁰ Max Horkheimer defendió su tesis de habilitación en 1925 sobre la teoría del juicio en Kant. Dicho trabajo fue asesorado por Hans Cornelius, filósofo neokantiano.

Karl Renner, el austromarxismo se desmarcó de los socialistas alemanes a través de la publicación de la colección *Marx Studien* en 1904 y de la revista *Der Kampf* en 1907. Ciñéndose en una dinámica de «regreso a Kant», Max Adler y Otto Bauer confrontaron el pensamiento de Marx con los fundamentos epistemológicos y éticos de Kant. De hecho, Hilferding, Bauer, Adler y Henryk Grossman²¹ fueron alumnos del filósofo marxista y primer director del Instituto de Investigación social: Carl Grünberg (1861-1940). Sobre la inauguración, el 22 junio de 1924, del Instituto ubicado en la Viktoria Allee 17 en la ciudad de Frankfurt, Stuart Jeffries narra que

El ministerio de Educación había propuesto bautizarlos Instituto de Investigación Social Felix Weil, pero Weil declinó modestamente. La idea original de llamarlo Institut für Marxismus (Instituto de Marxismo) fue descartada por demasiada provocadora. De modo que dio en llamarse Institut für Socialforschung (Instituto de Investigación Social), y Weil invitó a Carl Grünberg a ser su primer director. Grünberg no fue su primera opción: inicialmente Weil se había acercado a un economista socialista llamado Kurtz Gerlach, pero este murió de un infarto a sus treinta y seis años, en 1922. Grünberg era profesor de derecho y ciencias políticas en la universidad de Viena con una reputación considerable como estudioso de la historia del socialismo y el movimiento obrero, y conocido principalmente por una revista académica titulada *Grünbergs Arkiv*²². Los primeros temas de investigación de Grünberg fueron los sindicatos internacionales, las huelgas, los sabotajes, la revolución como movimiento salarial, el antisemitismo como problema sociológico, la relación entre bolchevismo y el marxismo, el partido y las masas, los estándares de vida de la población, la mejora de Alemania²³.

Observamos pues un interés por estudiar el desarrollo de las luchas del proletariado. En ese sentido, no podemos soslayar la importancia de la «Primera Semana Marxista del Trabajo», organizada en mayo de 1923 en el pequeño poblado de Gera-berg en Turingia, ya que ésta tenía como objetivo comprender el fracaso de la revolución alemana de 1918-1919 y la implementación del socialismo. Promovido por Félix José Weil, dicho evento puede ser considerado como la *semilla* del Instituto de Investigación Social. Algunos de sus participantes provenían de la órbita del recién formado Partido Comunista Alemán: Konstantin Zetkin (hijo de Klara Zetkin),

²¹ Originario de la ciudad de Cracovia, H. Grossman (1881-1950) fue un economista e historiador marxista que desde su juventud participó en actividades clandestinas ligadas al *Partido Socialdemócrata Judío*. Compañero de armas de Ludwig Wittgestein en el frente oriental del ejército austriaco, Grossman desarrolló una teoría económica de inspiración leninista sobre la muerte del capitalismo plasmada en su obra de 1929 *La Ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. A diferencia de los demás miembros del Ifs estableció vínculos orgánicos con sindicatos, organizaciones revolucionarias y partidos de izquierda. KUHN, R. *Henrik Grossman and the Recovery of Marxism*, University of Illinois Press, 2007.

²² Fundada en 1910, les *Archiv für die Geschichte des Socialismus und der Arbeiterbewegung* fueron una plataforma importante para difundir algunos textos de G. Lukács y del autor de *Marxismo y Filosofía*, Karl Korsch.

²³ JEFFRIES, S. *Gran Hotel Abismo cit.*, p. 91.



Paul y Hedda Massing, Julian Gumperz²⁴, Richard Sorge, entre otros. Aunque Karl Korsch y Georg Lukács, leninistas convencidos, participaron en las discusiones, sus caminos tomaron un derrotero distinto al de los futuros miembros del Ifs. La empresa de investigación no política promovida por la Ifs traicionaba, según ellos, la unidad entre teoría y práctica propia del marxismo²⁵. Incluso, años más tarde, el autor de *Historia y consciencia de clase* criticaría el distanciamiento de la práctica política y el modo de vida burgués de los integrantes de la Escuela de Frankfurt²⁶. Basándose en los recuerdos de Friedrich Pollock, el historiador Martin Jay sostiene que el Ifs fue concebido también en conversaciones «en el jardín de un castillo ubicado en el pueblo montañoso de Kronberg, en la cordillera del Taunus en 1922» con una persona que no participó en la «Primera Semana Marxista»: Max Horkheimer²⁷.

2. DE LA TEORÍA CRÍTICA AL GIRO CONSERVADOR DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

La denominación de «Escuela de Frankfurt» es una invención que comenzó a circular a partir de la década de los cincuenta y, por consiguiente, es posterior al regreso del exilio de algunos de sus miembros que se encontraban en el otro lado del Atlántico. Además, debemos señalar que, paradójicamente, es la producción de los años veinte y treinta, soslayada en los cincuenta, la que es frecuentemente referida para indicar su «identidad intelectual»²⁸. Por otra parte, es interesante mencionar que cuando dicha denominación empezó a ser utilizada, los planteamientos de M. Horkheimer y de T. Adorno ya habían tomado un cariz conservador²⁹. Al respecto, S. Jeffries es categórico al sugerir que «en la obra *Dialéctica de la Ilustración* se destacaba el abandono por parte de la Escuela de Frankfurt de su anterior compromiso con el marxismo, así como su presente desesperación»³⁰.

El ambiente político y cultural de la década de los veinte de la ciudad de Frankfurt es esencial para entender la fundación del Ifs. Recordemos que esta ciudad contaba una floreciente comunidad judía (alrededor de 30 000 miembros) y allí

²⁴ Sociólogo estadounidense con estudios en Alemania, donde fue colega de Pollock y de Horkheimer. Durante la década de los treinta, Gumperz negoció con la Universidad de Columbia la posibilidad de acoger en Nueva York a la exiliada Escuela de Frankfurt. JEFFRIES, S. *Gran Hotel Abismo cit.*, p. 222.

²⁵ JAY, M. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 49.

²⁶ GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt cit.*, p. 138. La crítica de Lukács se publicó en el prefacio de 1962 para la segunda edición de su *Teoría de la novela*.

²⁷ JAY, M. «*Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt*», en S. GANDLER (ed.), *Teoría Crítica: imposible resignarse*. México, MAPORTÚA, 2016, p. 22.

²⁸ DURAND-GASSELIN, J.J. *L'École de Francfort cit.*, 6.

²⁹ GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt cit.*, p. 216.

³⁰ JEFFRIES, S. *Gran Hotel Abismo cit.*, p. 266.



se había creado el famoso *Freie Jüdische Lehrhairs* (Centro de enseñanza judío para adultos), clave para el *Renacimiento Judío*, en torno a la figura del rabino Nehemiah Nobel y en el que participaron personajes como Franz Rosenzweig, Martin Buber y Ernst Simon³¹. Con una tradición de menos subordinación a los gobiernos centrales, la burguesía de la ciudad, especialmente su parte judía, promovió la creación de su universidad y la fundación del Ifs. Esta última, al ser una institución académica privada, estaba exenta de aplicar las leyes antisemitas de la República de Weimar y, por tanto, los docentes judíos podían impartir clases e investigar³². Igualmente, desde 1856, circulaba el diario más prestigioso de la época de Weimar: el *Frankfurter Geschäftsbericht*. Creado con la ayuda del banquero Leopold Sonnemann, este diario, a la postre, adopta el nombre de *Frankfurter Zeitung* y llega a convertirse en una especie de plataforma para las ideas del liberalismo de izquierda. Dentro de sus plumas más destacadas se encontraba la del crítico literario y fundador de la «teoría de la superficie»: Siegfried Kracauer³³.

Es un hecho conocido que, en enero de 1928, Carl Grünberg fue víctima de un ataque de apoplejía y, por consiguiente, dejó la dirección del Ifs. Tres años más tarde, y después del interinato de F. Pollock, Horkheimer asume el cargo de director y con una disertación titulada «La actual posición de la filosofía social y las tareas a las que se enfrenta el Instituto de Investigación social» marcó «una ruptura con la trayectoria intelectual del Instituto bajo Grünberg»³⁴ al sostener que era crucial «la conexión entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psicológico de los individuos y los desafíos en el campo de la cultura en su sentido más estricto»³⁵. Aunque, a principios de los años treinta, Horkheimer ya había publicado su *Dämmerung* (Ocaso), una serie de aforismos redactados entre 1926 y 1931 y su texto «Los comienzos de la filosofía burguesa de la Historia»³⁶, es con su ensayo de 1937 «Teoría tradicional y teoría crítica»³⁷ donde coloca las bases de su proyecto intelectual: el método crítico-explicativo articulado a la supresión de la injusticia social. Efectivamente, en «Teoría tradicional y teoría crítica», Horkheimer hace hincapié en la manera en que el científico está sujeto al aparato social y, en ese sentido, reconoce la función social real de la ciencia. Del mismo modo, el creador del término Teoría

³¹ JAY, M. *Campos de fuerza cit.*, p. 34.

³² GANDLER, S. *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, México, Siglo XXI, 2009, p. 10.

³³ TRAVERSO, E. *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La découverte, 2006, p. 103.

³⁴ DURAND-GASELIN, J.J. *L'École de Francfort cit.*, 49.

³⁵ JEFFRIES, S. *Gran Hotel Abismo cit.*, p. 159.

³⁶ «Por eso la voluntad de justicia (en el sentido de igualdad social, es decir, para superar los mencionados antagonismos) tiene que constituir uno de los contenidos de consciencia comunes a todas las épocas hasta nuestros días. La exigencia de justicia, en tanto que abolición de privilegios e instauración de la igualdad, proviene de las capas sociales inferiores, sometidas a la dominación». HORKHEIMER, M. *Historia, Metafísica y Escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, p. 41.

³⁷ Dicho ensayo fue publicado por primera vez en la *Zeitschrift für Socialforschung* (Revista de investigación social) cuando Horkheimer ya se encontraba en los Estados Unidos de Norteamérica.

crítica (*Kritische Theorie*) subraya la importancia de la denuncia de las estructuras de opresión y, al respecto, menciona que «la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto»³⁸.

Para Horkheimer no era suficiente con reconocer el carácter antagónico de las relaciones sociales objetivamente existentes, sino que además era fundamental que la Teoría crítica se convirtiera en fuerza real. Sin omitir la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna, la teoría crítica asume la necesidad de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad configuradas tanto en el individuo como en las relaciones del proceso de trabajo.

Pero el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido. Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo. Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma³⁹.

A diferencia de las conservadoras posiciones positivistas o de las conformistas perspectivas derivadas del empirismo, la Teoría crítica no se amparó en una falsa neutralidad axiológica, sino que *tomó posición* y, por tanto, asumió un papel transformador. La Teoría crítica denunció la función ideológica de las corrientes teóricas que *naturalizan* los mecanismos de dominación y explotación. Frente a una teoría tradicional que justificaba la injusticia social y que además era indiferente al sufrimiento de las víctimas, la Teoría crítica operó un *giro material* («materialidad» en el sentido de corporalidad viviente)⁴⁰ con serias consecuencias ético-políticas.

En su obra *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*, el filósofo Omar García Corona propone la noción de «giro material» para dar cuenta de tres «determinaciones orgánicas» que componen el «modelo» de la Teoría crítica: 1) Materialidad como corporalidad viviente (como consecuencia de la concepción humana en la antropología semita y de la fenomenología de Edmund Husserl); 2) Materialidad como el acontecer histórico-social (fruto del empleo del método dialéctico de Marx); y 3) Materialidad como producción no neutral del conocimiento (en donde el proceso científico es visto como proceso social y, además, se privilegia el hecho de iluminar las regiones ocultas de la realidad)⁴¹. Siguiendo algunos planteamien-

³⁸ HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 248.

³⁹ *Ibidem*, p. 259.

⁴⁰ DUSSEL, E. *Ethics of Liberation. In the Age of Globalization and Exclusion*, Duke University Press, 2013, pp. 55-107.

⁴¹ GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt cit.*, p. 40.



tos del filósofo Enrique Dussel, García Corona aduce la importancia tanto del «giro material» como del «momento negativo» de la Teoría crítica en la superación de la impronta de la metafísica occidental y su corolario: la crítica de sus concepciones estáticas y universalistas del ser humano, la historia y el conocimiento.

Aunque muchos estudiosos de la historia de la Escuela de Frankfurt han apuntado el *giro conservador*, consecuencia de su exilio en el otro lado del Atlántico, de M. Horkheimer y de T. Adorno, García Corona, por su parte, aborda el eurocentrismo y *la colonialidad del poder/saber* en las reflexiones del creador del término Teoría crítica en lo referente a las poblaciones indígenas. Para Horkheimer los pueblos originarios no experimentan del mismo modo la «percepción de la identidad», ni tampoco cuentan con la capacidad para «hacer frente a las contingencias del mañana»⁴². En otras palabras, y siguiendo la estela hegeliana, las poblaciones indígenas (y negras) son consideradas como representantes de la «minoría de edad de la humanidad». Además, es importante mencionar que otro elemento que le permite a Horkheimer denostar a los pueblos originarios radica en la noción de *propiedad heredada*. Paradójicamente, con la referencia a dicha noción de propiedad, el autor de *Dämmerung* estaba siguiendo la misma línea de argumentación aristotélica del autor de *De justis belli causis apud indios* (1550), el sacerdote español Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cuando sostenía que la guerra de Conquista en América era justa⁴³. Más sensible al sufrimiento de las poblaciones indígenas fue Walter Benjamin cuando señaló que «la historia colonial de los pueblos europeos comienza por el monstruoso proceso de la Conquista de América que convierte al Nuevo Mundo en una sala de torturas»⁴⁴. Huelga decir que, para el autor de las *Tesis sobre el concepto de historia*, Ginés de Sepúlveda representaba al teórico de la razón de Estado (*Der Theoretiker der Staatsraison*)⁴⁵.

Por otra parte, el desprecio de Adorno hacia el jazz es otro elemento que ha sido analizado tanto por Stuart Jeffries como por García Corona en sus respectivas investigaciones dedicadas a la Escuela de Frankfurt. Efectivamente, para el autor de la *Dialéctica Negativa*, los supuestos «elementos progresistas» del jazz eran un simple envoltorio que ocultaba «algo profundamente reaccionario» y, en ese sentido, reforzaba las cadenas de la dominación⁴⁶. Publicado en 1936 y firmado con el seudónimo de Hektor Rottweiler, «Sobre el jazz» es el primer texto en el que Adorno sugiere que este estilo musical es una manifestación de la mercantilización del arte bajo el capitalismo. Lejos de ser portador de un potencial revolucionario, para Adorno el jazz es simple y llanamente un reflejo «sodomasaquista» de la sociedad burguesa.

⁴² Citado en GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt cit.*, p. 89.

⁴³ WALLERSTEIN, I. *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI, 2007.

⁴⁴ BENJAMIN, W. *Romanticisme et critique de la civilisation*, Paris, Payot, 2010, p. 129.

⁴⁵ Sobre un análisis de la «dialéctica moral del catolicismo» –para emplear el término de M. Löwy– en Walter Benjamin, véase LÖWY, M. *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2019.

⁴⁶ TRAVERSO, E. *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Paris, Lignes, 2004, p. 116.



Castración simbólica, orgasmo prematuro e incompleto, este género musical era, para el autor de *Teoría estética*, también un producto mercantil.

Si bien el *giro conservador* de Adorno y de Horkheimer se puede rastrear desde su exilio en los Estados Unidos, cuando se tomaban el privilegio de censurar algunos textos de Walter Benjamin (por ejemplo, en «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», en el que el término fascismo se convertía en «doctrina totalitaria» o el de «comunismo» se transformaba en «fuerzas constructoras de la humanidad»), la posición más reaccionaria de sus posturas es evidente a finales de la década de los sesenta. Mientras que el primero, hostil al movimiento estudiantil alemán, llama a las fuerzas del orden para intervenir en la universidad, el segundo justifica la guerra de Vietnam. Creemos que no le falta razón a Enzo Traverso cuando menciona que una diferencia entre el marxismo estético de Adorno y el mesianismo revolucionario de Benjamin radica en el papel de la *lucha de clases*. Mientras que, para el autor de las *Tesis sobre el concepto de la historia*, «el sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate»⁴⁷; para el autor de *Minima Moralia* toda referencia al proletariado es causa de suspicacia y, por tanto, rechaza cualquier hipótesis de compromiso político. Así, nos dice Traverso, «Adorno siempre permanece impenetrable a toda tentación de otorgar una traducción política a su teoría crítica»⁴⁸. Si para el historiador italiano, la imposible traducción política de la propuesta estética de Adorno es crucial para entender su *giro conservador*, García Corona identifica los atavismos eurocéntricos de los autores de la *Dialéctica del iluminismo*. Al respecto, sostiene que

El problema para la Teoría crítica es que llega a un punto en que sus análisis sociales no pueden liberarse de una epistemología que termina por mostrar que su discurso se mueve al interior de una lógica moderna que reduce el horizonte de posibilidades a la disyuntiva colonialista: civilización o barbarie, con todo y las consecuencias que de ello se derivan. El tema de Adorno y el jazz, por su nivel de radicalidad, es sin duda el mejor ejemplo; la explícita violencia racista, epistemológica y cultural contra la negritud y sus expresiones musicales, calificada como ‘barbarie’ y pretendidamente justificada desde un *ethos* eurocéntrico-colonial supremacista es grotesco. En el caso de Horkheimer, respecto a su concepción antropológica moderna, al referirse a los pueblos originarios como ‘primitivos’, ‘carentes de identidad’, etc., en contraste con los seres humanos ‘civilizados’, europeos opera la misma lógica⁴⁹.

En un texto de 1972 titulado «La Teoría crítica, ayer y hoy», Horkheimer no sólo recordaba los orígenes del Instituto de Investigación Social y la contribución de Adorno a dicho proyecto intelectual sino que también apuntaba las dos ideas básicas de la Teoría crítica: por un lado, la idea de que, bajo el fascismo y el nacionalsocialismo, la sociedad se había hecho todavía más injusta y, por consiguiente,

⁴⁷ BENJAMIN, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, Bogotá, Ediciones desde Abajo, 2013, p. 27.

⁴⁸ TRAVERSO, E. *La pensée dispersée cit.*, p. 124.

⁴⁹ GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt cit.*, p. 220.



la revolución era imprescindible y, por el otro, que sólo una sociedad justa permite la producción de un pensar verdadero⁵⁰. Después de enumerar algunos errores de la visión de Marx, el autor de *Dämmerung* postuló lo siguiente: «nuestra Teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución»⁵¹. La preocupación por el destino de la teología y de la religión tomaban el lugar otrora ocupado por la revolución. El texto concluía con un llamado a cuidarse de los «activistas» y remataba así: «el verdadero conservador se encuentra en muchos casos, no siempre, más cerca del verdadero revolucionario que del fascista, y el verdadero revolucionario más cerca del verdadero conservador que de lo que ahora llaman comunismo»⁵². Curiosamente, en la época en que se publicaba ese texto, del otro lado del Atlántico estaba irrumpiendo una corriente teológica que asumía, sin cortapisas, el horizonte revolucionario: la Teología de la liberación. Expresión intelectual y espiritual del *cristianismo de la liberación*, e inspirada en la Revolución cubana de 1959, en el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), en el *testimonio profético* de algunos cristianos (el cura guerrillero Camilo Torres Restrepo, el brasileño Henrique Pereira Neto, por ejemplo), la Teología de la liberación no sólo articuló la fe con lucha por la justicia social sino que además promovió una nueva cultura política que tuvo implicaciones sociopolíticas (no sólo en Latinoamérica) a lo largo del siglo xx y hasta nuestros días⁵³. Sin renunciar a la perspectiva marxista, esta corriente teológica *encarnó* una intuición benjaminiana, la del *mesianismo materialista*. De ahí que, para Enrique Dussel, el fundador de la Filosofía de la liberación: «lo que intuyó Benjamin, la Teología de la Liberación latinoamericana no sólo lo llevó a cabo sino que además lo reformuló, lo hizo política y lo hizo revolución»⁵⁴.

3. EL GIRO DESCOLONIAL DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Durante la década de los setenta del siglo pasado, en el espacio latinoamericano y caribeño habían surgido corrientes de pensamiento crítico que, amparándose de diferentes maneras del instrumental marxista, no sólo se oponían a los discursos académicos hegemónicos, sino que también proponían alternativas al

⁵⁰ HORKHEIMER, M. *Sociedad en transición : estudios de filosofía social*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 58.

⁵¹ *Ibidem*, p. 59.

⁵² *Ibidem*, p. 70.

⁵³ MARTÍNEZ ANDRADE, L. *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*, Barcelona, Heder, 2019.

⁵⁴ DUSSEL, E. «Hacia la política y la economía de la vida», en MARTÍNEZ ANDRADE, L. (ed.), *Las dudas de dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*, Santander, Otramérica, 2015, pp. 91-92.



capitalismo⁵⁵. Entre esas propuestas se encontraba la incipiente Filosofía de la liberación. Dicho movimiento filosófico comenzó con la descolonización epistemológica de la filosofía misma, pero desde un lugar de enunciación (*locus enuntiationis*) específico: la periferia del *sistema-mundo capitalista*. A partir de la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la existencia de una filosofía propia de nuestra América, la filosofía de la liberación empezó a configurarse como una propuesta realmente descolonial. En diálogo con las discusiones planteadas por la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y la sociología de la liberación, un grupo de jóvenes filósofos de diferentes universidades argentinas organizaron encuentros de manera regular para reflexionar sobre una cuestión en particular: ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido? Teniendo como antecedente los encuentros en el poblado de Santa Rosa de Calamuchita en las sierras cordobesas y la I Semana Académica de la Universidad del Salvador, la filosofía de la liberación se configuró, a partir de la organización del I Congreso Nacional Argentino de Filosofía y de la II Semana Académica, en 1971. Dentro de los pioneros de este movimiento filosófico se puede mencionar el nombre de Enrique Dussel. Además, es importante mencionar que el teólogo brasileño Hugo Assmann, antiguo estudiante de la Universidad de Frankfurt, no sólo acompañó la emergencia de este movimiento filosófico, sino que además insistió en la necesidad de clarificar el lenguaje de liberación⁵⁶.

Por su parte, Enrique Dussel siempre ha insistido en el hecho de que la filosofía de la liberación, desde su origen, siempre mantuvo un diálogo constante con la Teoría crítica. Incluso, nos dice el filósofo argentino, durante la época de las dictaduras militares, la lectura de las obras de Herbert Marcuse (especialmente *El hombre unidimensional*) se combinaba con las de Frantz Fanon, de tal manera que «nuestra primera lectura de la teoría crítica no era ya eurocéntrica»⁵⁷. Para la filosofía de la liberación, la cuestión de la «materialidad», en el sentido de la corporalidad (*Leiblichkeit*) viviente, de la Escuela de Frankfurt, resultó de sumo interés, ya que tomaba en serio el sufrimiento de la víctima. Ahora bien, la filosofía de la liberación *descolonizó* el ángulo de la mirada al abordar la «negatividad material del colonialismo»:

La víctima no era ya para nosotros, como para Max Horkheimer, Jürgen Habermas o la tercera generación de la teoría crítica, solamente el obrero, el judío perseguido en Auschwitz, el ciudadano bajo el nazismo, la mujer o el mundo obrero ante la crisis del Estado de bienestar, sino que eran las víctimas de un sistema mundial (un *world-system* globalizado desde 1492) que incluía el sistema de la hacienda lati-

⁵⁵ ROITMAN ROSENMAN, M. *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*, México, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América/SNTE, 2002; CADET, J.J. *Le Marxisme haïtien. Marxisme et anticolonialisme en Haïti (1946-1986)*, Paris, Delga, 2020.

⁵⁶ SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L., ZÚÑIGA, J., GALINDO, M.S. y GONZÁLEZ, M.A. «Filosofía de la liberación», en DUSSEL, E., MENDIETA, E. y BOHÓRQUEZ, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 399-417.

⁵⁷ DUSSEL, E. *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, México, Akal, 2015, p. 52.



noamericana que explotaba al indio; el de la *mita*, otro sistema de trabajo obligatorio, pero aplicado a la extracción de planta en minas como la del Potosí (primera moneda mundial del capitalismo colonial); el de las plantaciones con esclavos africanos llevados a la América tropical; de las indias *amancebadas* con el conquistador, el de los niños educados en el cristianismo (dominación cultural por medio de una religión extraña), etcétera⁵⁸.

Inspirado en la noción de *exterioridad* propuesta por el filósofo judío Emmanuel Lévinas, el filósofo argentino desarrolla, desde el *no-ser*, una crítica radicalmente descolonizadora de la Totalidad. Desde la década de los setenta, la filosofía de la liberación planteaba que la epifanía era la revelación del oprimido, del pobre, del otro y, en ese sentido, nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que mantiene una exterioridad metafísica. De ahí que el *momento analéctico del movimiento dialéctico* sea decisivo en la afirmación de la alteridad a través de una *praxis* de liberación. Por tanto, «el sujeto histórico, como fuerza poética o productiva sobrante, es el origen de la afirmación de la alteridad, la manifestación interna de la exterioridad o la anticipación trascendental del nuevo sistema»⁵⁹. La filosofía de la liberación asumió y buscó superar el método dialéctico negativo de la Teoría crítica, pero sin descuidar la «criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos»⁶⁰. De hecho, y en diálogo con la teología de la liberación, durante una serie de conferencias dictadas en el Instituto Pastoral Latinoamericano de Quito y en el Instituto de Liturgia de Medellín, Enrique Dussel ya se encontraba trabajando con temáticas, conceptos y categorías centrales de su filosofía de la liberación (*analéctica; Praxis de dominación-Praxis de liberación; Totalidad-alteridad; Dentro-Fuera*, entre otros). Publicadas en 1972 con el título *Caminos de liberación latinoamericana*, dichas conferencias no sólo abordaron la función crítica y liberadora de la fe sino que también subrayaron la dimensión ética del compromiso político:

la palabra liberación es muy concreta. Ha sido replanteada en esta época, por ejemplo, por el Frente de Liberación Nacional de Argelia. El Frente está inspirado, en gran parte, en Marx; y Marx a su vez se inspiró en Hegel; y Hegel sacó este término, entre otras fuentes, del Nuevo Testamento. El término «liberación» es propiamente cristiano; propiamente hebreo. En el Éxodo, Dios dice a Moisés: «Libéralo», es decir, sácalo del Egipto, sálvalo. En realidad, muchas veces se tradujo liberación por «redención», «salvación», etc., y estas palabras las conocemos. La liberación es una palabra estrictamente cristiana, supone una dialéctica, y esta dialéctica siempre parte de la opresión. Sí, se habla de liberación, pero no se sabe qué es lo que se deja detrás, entonces tampoco se tiene conciencia de la ruptura que significa y hacia dónde se dirige el proceso⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁹ DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, p. 162.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 187.

⁶¹ DUSSEL, E. *Caminos de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros,

En otro orden de ideas, la temática de la *Conquista de América* –y sus consecuencias ontológicas y estructurales– es central en la filosofía de la liberación. Sin embargo, a partir de la década de los noventa, el filósofo argentino –en diálogo con Aníbal Quijano (colonialidad del poder), Walter Mignolo (diferencia imperial/diferencia colonial) e Immanuel Wallerstein (sistema-mundo moderno)– articuló la relación entre «el mito de la modernidad»⁶² (la emergencia del *ego conquiro*) y el desarrollo tanto del capitalismo como de la colonialidad del poder/saber⁶³. Precisamente, uno de los aportes de la filosofía de la liberación al *giro descolonial* radica en su planteamiento sobre el «origen del mito de la modernidad», es decir, en el momento en que Europa se abre hacia el Atlántico configurando así una nueva ontología de dominación a escala planetaria⁶⁴.

Para Eduardo Restrepo y Axel Rojas, la «herida colonial», esto es, la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias padecidas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización y muerte, es central en los planteamientos de la filosofía de la liberación⁶⁵. Sin embargo, más allá del «momento crítico negativo» de la Teoría crítica, la filosofía de la liberación propone un proyecto *pluriverso transmoderno*, es decir, una afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad, de tal suerte que los valores tradicionales ignorados o vilipendiados por la Modernidad sean el punto de arranque de una crítica interna⁶⁶. Si Horkheimer y Adorno se detuvieron a examinar la tendencia a la autodestrucción permanente de la racionalidad instrumental del iluminismo y el aspecto destructor del progreso⁶⁷, Dussel analiza la racionalidad colonialista propia del proyecto necrofilico de la *modernidad/colonialidad realmente existente*.

Frente a los discursos postmodernos y la ausencia cada vez más pronunciada de «materialidad» en las propuestas de los epígonos de la Escuela de Frankfurt, la filosofía de la liberación hace hincapié en la exterioridad:

categoría definida con mayor claridad conceptual que Horkheimer, Adorno o Marcuse por Levinas (y no adecuadamente comprendida por Derrida y considerada por Axel Honneth como «teológica» –no llegando a comprender la narrativa *semita* que permite una hermenéutica *filosófica* no habitual en la filosofía moderna

⁶² DUSSEL, E. *1492: el encubrimiento del Indio*, México, CNCP, 1994.

⁶³ Véase el excelente trabajo de ORTEGA REYNA, J. *Leer el Capital, Teorizar la Política: Contrapunto de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*, México, UNAM, 2018.

⁶⁴ MARTÍNEZ ANDRADE, L. *Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina*, México, Taberna Libraria, 2012.

⁶⁵ RESTREPO, E. y ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Universidad del Cauca, 2010.

⁶⁶ DUSSEL, E. *Filosofías del Sur cit.*, p. 293.

⁶⁷ HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th.W. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.



occidental—), que permite situar mejor a las víctimas, que son sujetos sufrientes *invisibles* para el sistema vigente⁶⁸.

Mientras que Max Horkheimer y Theodor Adorno terminaron instalándose cómodamente en el «Gran Hotel Abismo» y eludieron la traducción política de sus planteamientos teóricos, la filosofía de la liberación —cultivada por Enrique Dussel, principalmente— no sólo insiste en la necesidad de una *praxis* de liberación⁶⁹ sino también en la importancia de *descolonizar* el pensamiento crítico. De manera que la reflexión en torno al *momento analéctico* de las víctimas, es decir, al *proceso de ruptura* en los que la insubordinación, la revuelta o la revolución se dan cita, es crucial para comprender el estado de rebelión de la *comunidad mesiánica*⁷⁰.

4. CONCLUSIÓN

En su *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica*, el filósofo Stefan Gandler postula que «la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt ha muerto»⁷¹. Para este filósofo alemán vecindado desde hace ya varios años en México, el reconocimiento de este hecho es la primera condición para poder retomar el proyecto emancipatorio de la Teoría crítica. Después de revisar algunos planteamientos de Jürgen Habermas, de Axel Honneth y de Helmut Dubiel (a quienes el autor etiqueta como «herederos innobles de Horkheimer y Adorno»), Gandler advierte, por un lado, que la idea de continuidad de estos *herederos innobles* con el proyecto de la Teoría crítica no existe y, por el otro, que el proyecto de la Teoría crítica sí puede ser retomado si no se descarta el impulso autocrítico de la razón. De ahí que siga siendo necesario comprender la tendencia autodestructiva propia de nuestra formación social. Finalmente, Gandler reconoce los aportes de Bolívar Echeverría en el desarrollo de un marxismo crítico cercano al proyecto de la Teoría crítica⁷².

Efectivamente, como ya hemos mencionado, algunas de las propuestas críticas latinoamericanas han mantenido un diálogo constante con la Teoría crítica. Pensemos por ejemplo en la producción de Hugo Assmann y de Franz Hinkelammert. Figuras señeras de la Teología de la liberación, estos autores retomaron la *teoría del fetichismo* de Marx para comprender, desde una perspectiva interdisciplinaria, la

⁶⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁹ DUSSEL, E. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; *Política de la liberación. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.

⁷⁰ DUSSEL, E. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2012.

⁷¹ GANDLER, S. *Fragmentos de Frankfurt cit.*, p. 17.

⁷² GANDLER, S. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2007; *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, México, Siglo XXI, 2013.



dinámica sacrificial de la modernidad capitalista⁷³. Incluso, en el campo de la teoría de conocimiento, al igual que Horkheimer y Adorno, estos teólogos realizaron una crítica materialista a los límites del positivismo y del idealismo. Como bien lo observó el recientemente finado filósofo boliviano Juan José Bautista, en Hinkelammert la discusión epistemológica es también una discusión política⁷⁴.

Si bien no abordamos en este artículo el papel de Félix José Weil, creemos que las investigaciones de Jeanette Erazo Heufelder⁷⁵, de Mario Rapoport⁷⁶ y de Oscar García Corona son de gran valor⁷⁷, pues permiten desconfinar su imagen a la de simple «mecenas» de la Escuela de Frankfurt (papel al que ha sido reducido por una historiografía eurocéntrica) y mostrar su importancia en la geopolítica del conocimiento. Notamos pues la importancia de seguir estudiando la genealogía de uno de los proyectos intelectuales más importantes del siglo xx. Aquel que fuera impulsado por un acaudalado argentino que se definía como un «bolchevique de salón».

En un momento de *crisis civilizatoria* en el que la sobrevivencia de la especie humana parece estar realmente en peligro, sigue siendo imprescindible llevar la *lucha de clases* a todos los campos del conocimiento⁷⁸. Sin embargo, se impone también una ruptura con los marcos categoriales impuestos por el eurocentrismo y, en ese sentido, solamente una *Teoría crítica anticolonial* –enriquecido por los aportes de los diversos feminismos no hegemónicos, del ecosocialismo, de las teologías de la liberación, de la ecología política, del marxismo heterodoxo y de la *Critical race theory*– podrá hacer frente a las «jugadas ideológicas» de los heraldos de esta *modernidad/colonialidad realmente existente*. Sí, una *Teoría crítica anticolonial* que no tema encarar el antagonismo y, al mismo tiempo, deleve los falsos dilemas planteados por la ideología liberal burguesa.

RECIBIDO: abril 2021; ACEPTADO: abril 2021

⁷³ DA SILVA COELHO, A. *Capitalismo como religião. Walter Benjamin e os Teólogos da Libertação*, São Paulo, Editora Recriar, 2021.

⁷⁴ BAUTISTA, J.J. ; *Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, Madrid, Akal, 2014, p. 138.

⁷⁵ ERAZO HEUFELDER, J. *Der argentinische Krösus. Kleine Wirtschaftsgeschichte der Frankfurter Schule*, Berlin, Berenberg Verlag, 2017.

⁷⁶ RAPOPORT, M. *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Debate, 2014.

⁷⁷ GARCÍA CORONA, O. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt cit.*

⁷⁸ VV. AA., *Pensar desde la Izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo de crisis*, Madrid, Errata Naturae, 2012.



PARA UNA ÉTICA INTERCULTURAL CRÍTICA*

Miguel Mandujano Estrada**

Universidad de La Laguna

mmandujano@ull.es

RESUMEN

El propósito de este trabajo es analizar la noción de «interculturalidad crítica» y explorar la manera en que podría definirse una ética acorde. Con este fin plantearé el problema de la diversidad cultural y realizaré un breve recorrido por algunas de las formas sociopolíticas con las que se ha gestionado en el último medio siglo, principalmente en el liberalismo igualitarista. A esta perspectiva, distintivamente angloamericana, contrapondré un enfoque situado, geográfica y/o epistémicamente, en las Américas. En el trayecto, subrayaré las nociones que podrían vertebrar una ética intercultural crítica, entre las que destacaré, en el marco de una filosofía intercultural, el diálogo y el reconocimiento cultural.

PALABRAS CLAVE: diversidad cultural, multiculturalismo, interculturalidad crítica, ética, diálogo, reconocimiento cultural.

FOR A CRITICAL INTERCULTURAL ETHICS

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the concept of «critical interculturality» and to explore the way in which an appropriate ethics could be defined. To this end, I will raise the problem of cultural diversity and make a brief tour of some of the socio-political forms with which it has been managed in the last half century, mainly in egalitarian liberalism. Against this distinctly Anglo-American perspective, I will oppose a geographically and/or epistemically situated approach in the Americas. Along the path, I will underline the notions that could backbone a critical intercultural ethics, among which I will highlight, within the framework of an intercultural philosophy, dialogue and cultural recognition.

KEYWORDS: Cultural diversity, Multiculturalism, Critical interculturality, Ethics, Dialogue, Cultural recognition.



INTRODUCCIÓN

Que vivimos en un mundo diverso y que la configuración cultural de nuestras sociedades es múltiple, resulta hoy una obviedad. Y, sin embargo, la *multiculturalidad* continúa representando un desafío, por ejemplo, para las políticas de integración y extensión de la ciudadanía, superadas por unos flujos migratorios inéditos y la necesidad de repensar el deber de acogida y el derecho de asilo¹. Pero la diversidad no es un invento de nuestros tiempos y la tradición política liberal, por ejemplo, desde Locke, aunque podríamos remontarnos más atrás, se ha planteado recurrentemente cómo gestionar la pluralidad de individuos y grupos y resolver los conflictos que de esa condición pudieran derivarse. Pensemos en la *Carta sobre la tolerancia*², o en la preocupación de John Rawls, otro ejemplo paradigmático, cuando se pregunta: «¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?»³.

No es mi interés en este trabajo recorrer los derroteros del liberalismo, clásico o contemporáneo⁴, pero no me voy a abstener de nombrar, aunque sea brevísima e interesadamente, a tres autores que considero indispensables para situar la manera en que el liberalismo igualitarista ha afrontado el problema de la diversidad y abierto el debate sobre la multiculturalidad. En primer lugar, habría que tener presente al mismo Rawls, para quien los individuos, en conformidad con lo justo, con sus propios intereses y concepciones de bien, pueden conseguir una sociedad mejor ordenada si se gobiernan por principios que no toman en cuenta esas particularidades⁵. A este objetivo sirven los conocidos mecanismos del velo de la ignorancia y la posición original. Michael Sandel, a quien recurro como ilustración de la crítica comunitarista, cuestionará la relación que en este marco de *pluralismo razonable* las personas pueden establecer con sus fines, pues si los individuos están constituidos

* Artículo realizado en el marco del proyecto «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?». Ref. PID2020-114718RB-I00 cofinanciado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Miembro del Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía» de la Universidad de La Laguna.

¹ S. Barciela y A. Ares, «Los cinco principales desafíos de España en cuestión de migraciones y asilo», *El País*, 22 de enero de 2021, <http://hdl.handle.net/11531/53942>. Véase también B. Garcés Mascareñas y F. Pasetti, «¿A más solicitudes de asilo igual recepción? El sistema estatal de acogida en España desde 2015», *Inmigración, elecciones y comportamiento político. Anuario CIDOB de la inmigración*, 2019, <https://bit.ly/3lHOhXr>.

² J. Locke, *Carta sobre la tolerancia* [1689], traducción de M. Izquierdo, Madrid, Editorial Verbum, 2021.

³ J. Rawls, *El liberalismo político* [1993], traducción de A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 33.

⁴ Véase, para esto H. Rosenblatt, *La historia olvidada del liberalismo: desde la antigua Roma hasta el siglo XXI* [2018], traducción de Y. Fontal, Barcelona, Editorial Crítica, 2020.

⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia* [1971], segunda edición, traducción de M.D. González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.



por concepciones particulares de bien, ¿cómo podrían, al mismo tiempo, independizarse de ellas sin caer en contradicción?⁶. Para Sandel, la concepción y la naturaleza de la persona comprendidas en la posición original son inadecuadas, pues el concepto que los individuos tienen de sí mismos y de cómo han de orientar sus vidas está profundamente marcado por la comunidad en la que viven, con repercusiones morales y políticas ineludibles. En la misma tradición, finalmente, aunque con una presunción teórica *más ligera*⁷, Will Kymlicka afirmará que el interés esencial de los seres humanos es la búsqueda de una vida buena «desde dentro», es decir, de acuerdo con las propias convicciones, que, por otro lado, son falibles y revisables. Para explicar cómo se adquiere esta modalidad de autonomía, Kymlicka recurre al concepto de cultura, subrayando que el modo en que la teoría de la justicia rawlsiana resuelve el asunto de la diversidad elude la importancia que tienen las determinaciones culturales en la adquisición de la autonomía moral. La contradicción radica en que Rawls omite esas particularidades para definir unos principios generales en los que esas diferencias, al final, se solventan. Por el contrario, la diversidad cultural es una característica básica de las sociedades actuales, y su problema, la manera en que unas «minorías» se enfrentan a las «mayorías» por derechos relacionados con el reconocimiento de su particularidad. En este sentido, el surgimiento del discurso de los derechos humanos, tras la Segunda Guerra Mundial, dio una solución solo indirecta al problema, por medio de la protección general de los derechos básicos de los individuos⁸. El liberalismo de posguerra asumió la tolerancia religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado que sirvió a la solución de las disputas religiosas del siglo XVI como modelo para afrontar las diferencias etnoculturales contemporáneas. Las particularidades sustantivas, como la práctica de una religión, quedaron relegadas a la vida privada y los estados se autoprivaron de ofrecer protecciones específicas o reconocerles derechos especiales, una «abstención benigna» contrarrestada por la protección general de la libertad de los individuos a manifestar sus particularidades (en lo privado)⁹.

1. CULTURA COMO «CULTURA SOCIETAL»

Los problemas de la diversidad cultural dependen, en parte, de lo que se entienda por «cultura». En *Ciudadanía multicultural*, Kymlicka le da al término un sentido más bien estricto, estableciendo una relación entre «cultura», «pueblo» y

⁶ M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* [1982], traducción de M.L. Melon, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

⁷ La expresión es de B. Parekh, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política* [2000], traducción de S. Chaparro, Madrid, Ediciones Istmo, 2005, p. 157.

⁸ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* [1995], traducción de C. Castells, Barcelona, Ediciones Paidós, 1996, p. 15.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

«nación»¹⁰. Para el autor canadiense las sociedades liberales contemporáneas adquirieron la multiculturalidad como una de sus características distintivas ya sea por la incorporación de culturas (o *naciones*, con un gobierno y territorio previo) a un Estado mayor, respecto del que guardará una relación de «minoría nacional», como por la inmigración voluntaria, en cuyo caso se tratará de un «grupo étnico»¹¹. El problema para Kymlicka es que las doctrinas tradicionales de los derechos, y podríamos pensar aquí en la lógica de la «omisión bienintencionada», no dan respuesta a este hecho: «El derecho a la libertad de expresión no nos dice cuál es la política lingüística adecuada», afirma, lo mismo que «el derecho a la movilidad y libre circulación nada nos dice sobre cómo debe ser una política adecuada de inmigración y nacionalización»¹². Más adelante, Kymlicka se detendrá en la especificidad de la «cultura societal»:

... una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida¹³.

Con esta definición, Kymlicka elude el uso inflacionario de lo cultural y lo remite a las relaciones de las minorías nacionales y los grupos étnicos con los estados democráticos modernos. Luego compatibiliza el interés multicultural de esta «cultura societal» con el liberalismo, cuyos principios son, como es sabido, individuales. Si las culturas societales son importantes para la libertad de los pueblos, dirá, es porque estas representan el contexto en el que las personas dirimen sus intereses, es decir, les proporciona las opciones y hace que tengan importancia para ellas¹⁴. En el marco de la cultura societal las personas pueden elegir una concepción determinada de la vida buena y sus propios planes de vida, y no solo, pues también pueden cuestionar y examinar esas creencias en el mismo escenario¹⁵. Por lo demás, el objetivo principal es hacer una defensa de los derechos diferenciados para las minorías en el marco del liberalismo igualitario. En este sentido, Kymlicka recurre a la propia *Teoría de la justicia* para subrayar que los prejuicios «moralmente arbitrarios» (y la pertenencia a una determinada cultura lo es) debe eliminarse o compensarse. A partir de aquí, Kymlicka compaginará los derechos liberales individuales con derechos diferenciados en función del grupo: derechos de autogobierno, derechos políticos y derechos especiales de representación política¹⁶.

¹⁰ *Ibidem*, p. 26.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² *Ibidem*, p. 18.

¹³ *Ibidem*, p. 112.

¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 47-55.



2. LA ALTERNATIVA INTERCULTURAL

El multiculturalismo se implementó durante los setenta y apenas dos décadas después ya se había generado una reacción que ponía sobre la mesa la caída y/o retroceso de sus políticas. Entre otros juicios, los críticos señalaron que los derechos especiales promovían la desigualdad, que el multiculturalismo esencializaba la cultura, fomentaba la segregación y alentaba la fragmentación. Asimismo, el incremento de los flujos migratorios, especialmente del mundo árabe, avivó las acusaciones de antiliberalismo, antiuniversalismo y promoción del terrorismo¹⁷. El filósofo Brian Barry, uno de los críticos más enfáticos¹⁸, señaló que la politización de las identidades de los grupos culturales obstruía la integración de las minorías y la redistribución socioeconómica, ya que la mayor atención a las diferencias etnoculturales repercutía negativamente en la unidad social¹⁹. En este contexto, el interculturalismo se presentó como una alternativa, implementada sobre todo en el nivel *micro* (el nivel *macro* correspondería al multiculturalismo y/o nacionalismo liberal), con las principales virtudes de devolver la atención a la interacción social, el contacto entre personas de distintos orígenes y la membresía social compartida.

Podemos identificar una primera etapa de la implementación de las políticas del multiculturalismo, paralela a la controversia entre liberales (principalmente J. Rawls) y comunitaristas (entre los que podemos mencionar, además de M. Sandel, a M. Walzer y a C. Taylor, entre otros) sobre la definición de la persona como individuo o miembro de un grupo. En una segunda fase entraron en escena los reclamos de reconocimiento de los grupos etnoculturales minoritarios en el marco del Estado-nación liberal (W. Kymlicka), seguidos, en tercer lugar, de la defensa de los derechos multiculturales como compensaciones a la construcción nacional de un grupo mayoritario²⁰. La aparición de la perspectiva interculturalista, incluso si esta es considerada como una teoría multicultural particular, recuperó características que el multiculturalismo había descuidado, como el diálogo, la interacción y las relaciones interpersonales, la asimetría y el lugar de las mayorías culturales históricas, enfocándose en las minorías etnoculturales, la importancia de reconocer a los grupos y no solo a los ciudadanos y la inclusión de comunidades y organizaciones religiosas minoritarias. La renovada perspectiva recuperó, asimismo, un enfoque amplio de la integración intercultural en el que participa la sociedad en su conjunto, revalorizando la reciprocidad, el pluralismo y el reconocimiento de mayorías, minorías

¹⁷ F. Levrau y P. Loobuyck, «Introduction: Mapping the Multiculturalism-Interculturalism Debate», *Comparative Migration Studies*, 6 (1), 13 pp. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0080-8>. Este número de *Comparative Migration Studies* analiza el debate multiculturalismo-interculturalismo en el contexto liberal angloamericano. Está disponible en acceso libre en <https://www.springeropen.com/collections/multiintercult>.

¹⁸ B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

¹⁹ F. Levrau y P. Loobuyck, *op cit.*

²⁰ *Ibidem.*



e inmigrantes²¹. De la misma manera, reforzó la idea de que los ajustes a la aplicación de normas en beneficio de individuos o grupos no son sino adecuaciones que promueven su integración y previenen la discriminación, con el efecto virtuoso de extender la aplicación del derecho general.

Sin rechazar el enfoque basado en derechos y deberes, el interculturalismo puso el énfasis en un enfoque político basado en los nexos comunes más que en las diferencias, reconociendo, además, la propia diversidad como ventaja y recurso. Enfatizó la cohesión de la comunidad y la recuperación de una cultura pública común que situó la diversidad al interior (y no al exterior) de la unidad social. Además, el paradigma interculturalista hizo frente a la aparición de políticas nacionalistas que priorizan los deberes, el proteccionismo doméstico y los partidos populistas anti-inmigración²².

3. LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Entre las alternativas a la manera en que el igualitarismo liberal respondió a la diversidad, quiero centrarme ahora en la construida, como lugar geográfico y/o de sentido, desde las Américas. No se trata de una posición ajena a la manera en que se ha desarrollado el multiculturalismo liberal, principalmente en Europa y la América anglosajona, y tampoco renuncia, al menos por definición, a la forma moderna del Estado-nación. Su enfoque se construye, en primer lugar, a partir de una experiencia particular de la relación mayoría-minorías en términos de «cultura dominante» y «culturas subalternas»²³, con una fundamentación filosófica más amplia, quizá menos normativa, pero práctica. En *Los retos de la sociedad por venir*²⁴, por ejemplo, Luis Villoro señala que el surgimiento mismo del multiculturalismo —caracterizado por la reivindicación de la diferencia frente a un modelo de razón universal/unívoco— es polémico, nacido entre la renovación del pensamiento moderno ilustrado y su crítica²⁵. No obstante, reconoce que tiene una disposición ética (no solo polí-

²¹ F. Levrau y P. Loobuyck, *op. cit.*

²² R. Zapata-Barrero, *op. cit.* En Europa, el interculturalismo no surgió en el contexto del debate sobre la diversidad múltiple sino en la oposición al asimilacionismo multiculturalista, principalmente, en la generación de políticas basadas en la interacción y la inclusión urbanas. R. Zapata-Barrero, *op. cit.*, p. 10. El enfoque intercultural influyó en la creación del Programa de Ciudades Interculturales del Consejo de Europa y la preparación del *Libro Blanco del Diálogo Intercultural*. Pueden verse al respecto <https://www.ciudadesinterculturales.com/> y <https://go.coe.int/w8Yh7>. Véase también R. Zapata-Barrero, «Intercultural Policy and Multi-Level Governance in Barcelona: Mainstreaming Comprehensive Approach», *International Review of Administrative Sciences*, 83(2), 2017, pp. 247-266. <https://doi.org/10.1177/0020852315592962>.

²³ E. Cruz Rodríguez, «Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada», *Cuadernos Interculturales*, 20, 2013, pp. 45-76. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55228138003>.

²⁴ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

²⁵ *Ibidem*, pp. 186-187.



tica y jurídica), que la convierte en «un llamado a la razón para asegurar el reconocimiento recíproco [...]»²⁶.

A diferencia del ámbito anglo-europeo, en el que las migraciones, es decir, la llegada de nacionales de otros estados, voluntaria o no, a una nación o cultura de acogida, es el factor que potencia el desafío multiintercultural, en el caso latinoamericano el reto viene impulsado por la relación de la cultura dominante con la que le precedió (los que ya estaban): los pueblos originarios. Además, como señala Alicia Barabas, el multiculturalismo asumió un concepto de cultura estático que minusvaloraba, e incluso paralizaba, la dinamicidad de los denominadores culturales²⁷. Paradójicamente, representaba también una oposición a la homogeneización o monoculturalización. El intento de radicalización del igualitarismo liberal desde el multiculturalismo podría tener dos lecturas: o bien se trataba de una radicalización de la confianza en la igualdad y la libertad individuales, desvalorizando otros sistemas de valores, o bien se convertía en una extensión de las libertades liberales como un «despertar de la ilusión» que manifestaría el derecho a la igualdad y el derecho a la diferencia, la valoración de la particularidad y de la tendencia universal, la pluralidad del Estado y el Estado unitario²⁸.

El filósofo peruano Fidel Tubino pone en valor el origen del multiculturalismo como alternativa a la homogeneización de los valores liberales. La interculturalidad, en este contexto, se presenta como una respuesta «al agotamiento del proyecto moderno» y una alternativa ante «la crisis del eurocentrismo logocéntrico»²⁹ a partir de los ideales de la Ilustración. En Latinoamérica, afirma Tubino, la opción intercultural representó una alternativa «ético-política» a la homogeneización estatal, sobre todo, en el ámbito de la educación indígena. Se trata de una «actitud y opción filosófica»³⁰ que se sustenta en la ética del reconocimiento, por un lado, y la hermenéutica del diálogo por el otro. Estas son, precisamente, las características más destacables de la perspectiva latinoamericana: el diálogo y el reconocimiento, tanto político como ético, es decir, con efectos normativos pero también como disposición y proyecto ético.

La radicalización de la protección liberal más allá de la propia racionalidad liberal o la propia identificación del diálogo como oportunidad no prescinde del marco de pensamiento típicamente filosófico. En *La interculturalidad en cuestión*³¹, Fidel Tubino propone la defensa de una «universalidad dialógica» que establezca

²⁶ *Ibidem*, p. 201.

²⁷ A. Barabas, «Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios», *Configurações Revista de Sociologia*, 14, 2014, pp. 11-24. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2219>.

²⁸ L. Villoro, *op. cit.*, pp. 189-200.

²⁹ F. Tubino, «Interculturalizando el multiculturalismo», en Y. Onghena (ed.), *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro Internacional de Interculturalidad*, Barcelona, Fundación CIDOB, p. 186.

³⁰ *Ibidem*, p. 188.

³¹ F. Tubino, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016, p. 21.



normas posconvencionales que permitan regular las relaciones entre ciudadanos/as diversos, entendiendo la esfera pública como espacio de acogida de la pluralidad y espacio de diversidad cultural. En este sentido, Tubino piensa en criterios con validez intercontextual que hagan intersubjetivamente plausibles ciertas normas de convivencia y no solo un conjunto de valores particulares que se universalizan.

Caracterizar una interculturalidad es problemático porque el mismo «definir» supone una racionalidad que podría desarmar, de entrada, el sentido de la interculturalidad. La cuestión inicial tendría que ser, más bien, la pregunta por los recursos de que disponemos para construir nuestras definiciones en determinados contextos³². Tubino, por ejemplo, analiza la transición de los criterios multiculturalistas a la perspectiva de la interculturalidad en el ámbito educativo que siguió a la época de la promoción de la educación como derecho humano universal³³. Esta universalización de derechos se proyectó no en la línea de la «omisión bienintencionada» liberal sino proponiéndose alcanzar a la población marginada, aunque ciertamente con un criterio homogeneizante en lo cultural. Luego las políticas sociales dejaron de ser prioritarias debido a los ajustes que la región debió hacer en materia económica durante la década de los ochenta. Al inicio de la siguiente década la dirección la marcaron las políticas compensatorias y la discriminación positiva. En mi opinión, estas políticas estaban encaminadas a reducir la pobreza extrema, lo que no implica necesariamente la identificación de un sujeto especial (las personas empobrecidas no establecen una distinción cultural, sino económica) ni una compensación por una categoría de grupo. Tubino cree que esas políticas afirmativas siguieron la línea de las políticas igualitaristas y homogeneizantes de los estados nacionales³⁴. De ahí que a inicios del siglo XXI la principal necesidad sea la de multiculturalizar la discriminación positiva y avanzar hacia la interculturalidad. En otras palabras, generar el diálogo cultural a partir de la tolerancia cultural.

Tubino coincide en que la crisis de la modernidad ilustrada tomó la forma de multiculturalismo a partir de los ideales de la autonomía y la tolerancia; no obstante, reconoce también que la transición a la interculturalidad es necesaria, y que la reducción de las relaciones asimétricas entre las culturas la promueve. Una conduce a la otra como la tolerancia lleva al diálogo³⁵.

En otro lugar, Tubino distingue entre un interculturalismo funcional y la interculturalidad crítica. El primero postula, dice, la necesidad de diálogo y reconocimiento intercultural, pero a costa de ocultar la pobreza y las asimetrías sociales. Citando a Nancy Fraser, afirma que en esta retórica, propia del multiculturalismo

³² R. Fornet-Betancourt, «Lo intercultural: el problema de su definición», en Y. Ongheña (ed.), *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro Internacional sobre Interculturalidad*, Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 157-160.

³³ F. Tubino, «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva», en N. Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002, pp. 51-76.

³⁴ *Ibidem*, p. 53.

³⁵ F. Tubino, «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad...» cit., p. 74.



anglosajón, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase, la dominación cultural toma la forma de explotación y el reconocimiento cultural desplaza a la retribución como práctica de la justicia³⁶. El interculturalismo crítico, por su parte, no elude las causas de las asimetrías culturales, sino que las afronta, a partir de la pregunta por las condiciones del diálogo mismo. Esta postura exige que el diálogo cultural afronte los factores económicos y políticos que preocupan a la humanidad y tome en consideración el problema estructural-colonial-racial antes de enfocarse en la diversidad y la diferencia³⁷. Catherine Walsh añade que esta perspectiva es «relacional», en referencia al contacto e intercambio entre culturas (personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones), en condiciones de igualdad o desigualdad³⁸.

La interculturalidad crítica, por lo tanto, convoca una teoría crítica del reconocimiento en la que la injusticia cultural se considera una cara de la injusticia económica, por lo que la pobreza puede combatirse a partir de la construcción de la ciudadanía³⁹. La interculturalidad crítica se construye desde la situación de las personas sometidas y subalternizadas. En este sentido, tiene sus raíces en las discusiones y movimientos políticos y sociales que afrontan la estructura colonial-racista y proyectan la transformación de las condiciones⁴⁰.

La interculturalidad supone un tipo de racionalidad y toma de postura acordada. En este sentido, debemos preguntarnos ¿cuál es su *ethos*, cuál es el *ethos* de la interculturalidad?⁴¹.

Para dar respuesta será necesario el marco de una filosofía que pueda practicarse desde la pluralidad contextual y cultural, abierta al continuo «vida humana-cultura» y a la presencia en el mundo como copresencia⁴². Una filosofía intercultural, en este sentido, debe estar comprometida con un tipo de universalidad más bien pluralista, más allá de la historicidad del *logos* de la racionalidad moderna. El diálogo intercultural, su práctica, redimensiona el paradigma de la historicidad moderna y transforma la relación con la propia historia, convirtiéndose en el lugar donde las memorias y las tradiciones se encuentran y no en la homogeneidad de una pretendida historia universal⁴³. El diálogo que requieren los problemas de la interculturalidad

³⁶ F. Tubino, «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico», en M. Samaniego y C. G. Garbarini (eds.), *Rostros y fronteras de la identidad*, Temuco, UCT, 2004, pp. 151-164.

³⁷ J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *op. cit.*, p. 78.

³⁸ *Ibidem*, p. 77.

³⁹ F. Tubino, «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico» cit.

⁴⁰ J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *op. cit.*, pp. 88-89. Véase también: C. Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2012.

⁴¹ R. Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2006, p. 55.

⁴² R. Fornet-Betancourt, «Cultura e identidad cultural. Una aproximación desde la filosofía intercultural», en R. Alcalá (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Editorial Porrúa, 2015, pp. 171-185.

⁴³ R. Fornet-Betancourt, «Teoría y praxis de la filosofía intercultural», *RECERCA. Revista de Pensament y Anàlisi*, 10, 2010, p. 16. <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/1925>.



no puede seguir las reglas de un «diálogo dialéctico» que presupone la aceptación, y reproducción, de una racionalidad, sino un «diálogo dialogal», dirá Raimon Panikkar, que entiende el encuentro cultural «no como la confrontación de dos *logoi* en un combate caballeresco, sino más bien como un *legein* de dos “dialogantes” que se escuchan el uno al otro»⁴⁴. Panikkar reconoce que la dialéctica «representa la dignidad del logos humano dotado de la prerrogativa extraordinaria de discernir entre la verdad y el error mediante el pensamiento»⁴⁵, pero la confronta con un *diálogo dialógico* en el que no se dialoga sobre alguna materia, sino que son los mismos sujetos quienes dialogan. El diálogo dialogal no cancela el diálogo dialéctico, sino que lo limita, impide que se convierta en un monismo, y también lo completa. En el mismo sentido, lo pone en guardia ante una forma de totalitarismo⁴⁶.

Panikkar afirma que el multiculturalismo asume el síndrome colonialista que supone la existencia de una cultura superior⁴⁷ y elige una *via media* entre el absolutismo cultural y el relativismo cultural; este es el camino de una filosofía intercultural, con el diálogo como método de apertura al otro⁴⁸. No es este un punto de vista normativo, como el del interculturalismo liberal, pero no es tampoco impráctico. De hecho, es practicado en el contexto del diálogo interreligioso. Recordemos que el arquetipo del diálogo entre religiones ha sido un modelo multicultural, y el origen de la tolerancia liberal. En el caso de Panikkar, el diálogo interreligioso trasciende la esfera de la tolerancia, estableciendo el diálogo dialogal como el método de la filosofía intercultural⁴⁹, un diálogo definido por el diálogo mismo, a partir de la confianza y la intención expresa de ir más allá de los intereses de los participantes, cuyo horizonte, dice Panikkar, no es la verdad del logos sino la concordia⁵⁰. Es un diálogo que se convierte en «duólogo», agenda y escenario del diálogo⁵¹, y que traduce los distintos universos lingüísticos en concepciones particulares del mundo.

El diálogo intercultural establece una hermenéutica, pero no la hermenéutica cultural, que es aún monocultural⁵², sino una «hermenéutica diatópica»⁵³ que no se limita a ser una hermenéutica morfológica de una tradición determinada (diacrónica) sino una que se ocupa de la comprensión de las culturas sin vínculos culturales o históricos directos y que pertenecen por tanto a diferentes *loci o topoi*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁵ R. Panikkar, *Diàleg intercultural i interreligiós*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014, p. 67. Las traducciones al español son propias.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ R. Panikkar, «La interpelación intercultural» cit., p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁵¹ *Ibidem*, p. 38.

⁵² *Ibidem*, p. 40.

⁵³ R. Panikkar, *Diàleg intercultural i interreligiós* cit., p. 67.

Este diálogo exige que se comience por crear las herramientas del encuentro en el encuentro mismo⁵⁴.

Para finalizar, voy a volver a referirme a Fidel Tubino e insistir en las posibilidades críticas de la interculturalidad.

En trabajos recientes⁵⁵, el filósofo peruano ha abordado la injusticia sistemática sufrida por las personas, particularmente los pueblos indígenas, en la llamada América latina. Se trata de una justicia estructural que Tubino remonta a las fracturas identitarias de la Colonia y cuyos estigmas sociopolíticos y simbólicos se anclan en la violencia epistémica de nuestros días⁵⁶. Con la influencia de Charles Taylor, Tubino propone «construir espacios deliberativos inclusivos de la diversidad»⁵⁷, esto es, ámbitos públicos en los que la identidad narrativa de las personas pueda realizarse, lo que exige la revisión de las políticas de reconocimiento, actualmente poco o nada incisivas.

Si, como antes hemos afirmado, una interculturalidad crítica atiende las condiciones del diálogo y la pregunta inicial por sus posibilidades, las políticas interculturales del reconocimiento tienen que articularse «con políticas redistributivas y participativas de carácter transformativo, y no solo afirmativo»⁵⁸. Un diálogo con este objetivo no puede limitarse a la esfera gubernamental, sino crear inteligibilidad «desde abajo», comenzando por las personas y sus luchas⁵⁹, a partir del encuentro y la conversación. A fin de cuentas, ese es el principio del diálogo.

Se ha mostrado, en lo anterior, una especie de línea de continuidad entre las formas en que se ha atendido la diversidad cultural relevantes para el contexto hispanoamericano. A partir de la influencia ineludible del liberalismo político, presente en la forma moderna de Estado que configura las sociedades en la actualidad, se ha puesto en valor la pregunta por una concepción de la persona como parte de una cultura que trasciende los límites del individualismo racionalista. Asimismo,

⁵⁴ A partir de la noción de «hermenéutica diatópica», el sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos ha desarrollado una concepción propia de «traducción intercultural» que define como la creación de inteligibilidad mutua entre movimientos y luchas sociales. El ejemplo más práctico lo constituye la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, un espacio físico y simbólico de encuentro, comprensión mutua e imaginación sociopolítica compartida que materializa el ideal dialógico al que Panikkar se refiere como «duólogos entre traductores». Véase B. de S. Santos, «El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales», *Theomai. Estudios sobre sociedad y desarrollo*, 15, 2007, pp. 101-106 y B. de S. Santos, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, traducción de A. Tarradellas, Madrid, Editorial Trotta, 2019, cap. 12.

⁵⁵ F. Tubino, «La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia», *Forum Historiae Iuris*, 27 de marzo de 2019. <https://doi.org/https://doi.org/10.26032/fhi-2019-012>. Véase también: F. Tubino y A. Flores, *La interculturalidad crítica como política de reconocimiento*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2020.

⁵⁶ F. Tubino, «La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia» cit., §7-8.

⁵⁷ *Ibidem*, §24.

⁵⁸ *Ibidem*, §42.

⁵⁹ Ver nota 55 *supra*.



se ha presentado la perspectiva intercultural como alternativa al enfoque monocultural-multicultural del problema y se ha enfatizado que esta ha de ser crítica, en la promoción de un diálogo como disposición ética que no elude afrontar y/o establecer las condiciones y posibilidades de sí mismo al inicio de la interacción. Este tipo de encuentro, finalmente, definirá los términos de un reconocimiento político, igualmente dialógico, igualmente crítico, con efectos para la ampliación de los derechos de personas y grupos.

RECIBIDO: abril 2021; ACEPTADO: abril 2021





Alexandra Exter (1882-1949).

INTRODUCCIÓN

PENSAMIENTOS COMPARTIDOS EN TIEMPOS DE CORONAVIRUS. UNA CONVERSACIÓN POSTHUMANISTA

Myriam Hernández Domínguez,
Aránzazu Hernández Piñero,
Mónica Cano Abadía

RESUMEN

El propósito de este texto es presentar el diálogo entre tres pensadoras posthumanistas sobre el coronavirus. Desde planteamiento de las temporalidades alteradas, pasando por el pensamiento ecosófico de la respiración pandémica, hasta una reflexión encarnada de la misma, se pretende presentar la pandemia de la covid-19 como un fenómeno posthumano. Para ello, exponemos, a partir de nuestras nociones feministas y posthumanistas, nuestras reflexiones fruto de un diálogo conjunto de y en la crisis que vivimos.

PALABRAS CLAVE: pandemia, covid-19, posthumanismo, nuevos materialismos, temporalidad, ecosofía, corporalidad.

SHARED THOUGHTS IN TIMES OF CORONAVIRUS.
A POSTHUMANIST CONVERSATION

ABSTRACT

The purpose of this text is to present the dialogue between three posthumanist thinkers on the coronavirus. From the approach of altered temporalities, through the ecosophical thinking of pandemic breathing, to an embodied reflection on it, we intend to present the Covid-19 pandemic as a posthuman phenomenon. To do so, we discuss, from our feminist and posthumanist conceptions, our reflections as a result of a joint dialogue of and in the crisis we are living.

KEYWORDS: pandemic, covid-19, posthumanism, new materialism, temporality, ecosophy, corporeality.



La pandemia, ¿un fenómeno posthumano? Esta cuestión es la que guiará nuestra conversación. Somos tres pensadoras en diferentes estadios académicos, con genealogías filosóficas diversas, pero con un interés común por el pensamiento posthumanista y feminista, los encuentros, la búsqueda de espacios de discusión y una preocupación por nuestro presente. Desde hace unos años, junto con Isabel Balza¹, hemos hecho de la Universidad de Zaragoza un espacio de reflexión conjunta. El coronavirus cambió, también, nuestra forma de escucharnos y compartir nuestras ideas. Lo que encontrarán en este texto es fruto de dos encuentros. El primero tiene que ver con nuestro último seminario posthumanista, que, por seguridad, no pudo tener lugar al refugio del cierzo aragonés, como en las anteriores ocasiones. La respiración, en un momento de postconfinamiento, con medidas restrictivas, cifras escalofriantes de muertes, nos interesaba y angustiaba. Así que decidimos dedicar nuestro seminario a pensar la respiración en tiempos de coronavirus. Juntas compartimos y modelamos nuestras propuestas en una enriquecedora conversación entre compañeras y asistentes. Unos meses más tarde, la Cátedra Javier Muguerza y el Grupo de Investigación Repensar la Filosofía de la Universidad de La Laguna, por motivos diferentes, decide reunirnos a las tres firmantes de este artículo en sus Jornadas de Primavera. De modo que, en lugar de presentar propuestas independientes, decidimos hacer nuestras intervenciones como más nos gusta, a través de una conversación conjunta en torno a un tema en el que nos interesa ahondar; esta vez, la pandemia de la covid-19. Lo que presentamos allí y aquí es el resultado de cada una de nuestras intervenciones revisadas y alteradas a partir de la escucha atenta, el interés conjunto y el compromiso compartido con el diálogo como metodología de investigación feminista. Esto implica que, aunque cada sección en las que se divide este texto haya sido elaborada y firmada por una de nosotras, respetando nuestros



¹ Los seminarios, organizados por Aránzazu Hernández Piñero (Universidad de Zaragoza) y Mónica Cano Abadía (BBMRI y University of Graz) han sido los siguientes:

- I «Seminario Internacional Nuevos materialismos y posthumanismos», celebrado en la Universidad de Zaragoza los días 19 y 20 de noviembre de 2018 con el auspicio del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, HERAF. Grupo de Investigación Hermenéutica y Antropología Filosófica de la Universidad de Zaragoza, (Grupo de Referencia, H05_2OR), el Proyecto I+D+I «Justicia y ciudadanía. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales» (VULNERA), el Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres de la Universidad de La Laguna (IUEM-ULL) y el Equipo de investigación EI_HUM02_2017 (Universidad de Jaén).
- II «Seminario Internacional Nuevos materialismos y posthumanismos», celebrado en la Universidad de Zaragoza los días 18 y 19 de noviembre de 2019 con el auspicio del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, el Proyecto I+D+I «Justicia y ciudadanía. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales» (VULNERA) y el Equipo de investigación EI_HUM02_2019 (Universidad de Jaén).
- III «Seminario Internacional Nuevos materialismos y posthumanismos: Respirar en tiempos de coronavirus», seminario virtual celebrado los días 15 y 16 de diciembre de 2020, con el auspicio de la Unidad Predepartamental de de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza y el Equipo de investigación EI_HUM02_2019 (Universidad de Jaén).

distintos modos y estilos de escritura, hay un poco de cada una en todas las partes que componen este trabajo.

En la primera sección, titulada «Temporalidades alteradas: acontecimiento, interrupción y multiplicidad. Reflexiones a raíz de la pandemia», Aránzazu Hernández Piñero nos propone pensar, a través del posthumanismo y, también, de autoras como Hannah Arendt y Hélène Cixous, sobre la multiplicidad, pluralidad y yuxtaposición de los tiempos, poniendo en tela de juicio la concepción lineal del tiempo que ha sido ya cuestionada por las teorías feministas, antirracistas o postcoloniales. Así mismo, nos invita a prestar atención a lo que denomina «el imaginario bélico-médico-científico» que ha dominado las formas de tratamiento de esta pandemia, acentuando la importancia de la creación de nuevos imaginarios. En la segunda sección, Mónica Cano Abadía, bajo el título «Respiración vulnerable. Reflexiones ecosóficas sobre un mundo irrespirable», expone una serie de consideraciones sobre un mundo irrespirable desde una perspectiva ecosófica que tiene en cuenta tres niveles que intraactúan: social, mental y medioambiental. Asumiendo, con Judith Butler, que somos seres vulnerables, el respirar no viene dado; es pertinente, por tanto, la pregunta por las condiciones ecosóficas de la respirabilidad de la vida. Así, se entrelazarán reflexiones sobre la vulnerabilidad del respirar en tres aspectos de la vida para, finalmente, reivindicar el derecho universal a respirar. Por último, Myriam Hernández Domínguez, a través de su texto «Entre viscosidades porosas y entrelazamiento. Reflexiones sobre tecnocorporalidad en tiempos de pandemia», nos invita a pensar nuestro presente pandémico a la luz de las categorías posthumanistas de pensadoras como Stacy Alaimo o Nancy Tuana. Para ello, ahonda en la noción de respiración, poniendo de manifiesto el carácter simbiótico y transcorpóreo de la vida. Se trata, en última instancia, de una reivindicación de la porosidad de nuestros cuerpos que nos permite existir, pero, también, nos hace vulnerables.

En síntesis, lo que podrán leer a continuación es fruto de la conversación filosófica entre compañeras inquietas por nuestro presente pandémico y conscientes de que el florecimiento siempre es mutuo y acompañado.



TEMPORALIDADES ALTERADAS: ACONTECIMIENTO, INTERRUPCIÓN Y MULTIPLICIDAD. REFLEXIONES A RAÍZ DE LA PANDEMIA

ALTERED TEMPORALITIES: EVENT, INTERRUPTION
AND MULTIPLICITY. REFLECTIONS
ON THE PANDEMIC

Aránzazu Hernández Piñero

Universidad de Zaragoza

aranzazu@unizar.es

La realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos a lo inesperado, para lo que no estamos preparados.

Hannah Arendt¹

... a condición de liberarnos de nuestros propios déspotas interiores, somos los seres más poéticos [...] del mundo.

Hélène Cixous²

Mis reflexiones sobre los significados de la pandemia parten del siguiente planteamiento, que, por razones de extensión, solo enunciaré: (1) la pandemia del covid-19 es un fenómeno posthumano y (2) vivimos múltiples tiempos. La pandemia es un fenómeno posthumano debido a que en él se interrelacionan animales no humanos y humanos, naturaleza, tecnología y capitalismo global; fenómeno que tiene su origen en una visión androcéntrica, patriarcal, mecanicista, capitalista, colonial y militarista del mundo. A su vez, vivimos múltiples tiempos³: habitamos una pluralidad de tiempos que se yuxtaponen y/o simultanean, generando paradojas y

¹ ARENDT, H. «La mentira en política: reflexiones sobre los documentos del Pentágono», en H. Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 14.

² CIXOUS, H. y CALLE-GRUBER, M. *Fotos de raíces. Memoria y escritura*, México, Taurus, 2001, p. 131.

³ Me inspiro en la noción de «multiplicidad de los tiempos» de María Zambrano: v. ZAMBRANO, M. *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid, horas y HORAS, 2011, pp. 129-139.



conflictos con la comprensión lineal del tiempo propia de la modernidad eurooccidental, patriarcal y colonial así como de la de la posmodernidad neoliberal⁴.

Las teorías feministas, antirracistas y poscoloniales no solo han discutido ampliamente la concepción lineal del tiempo sino que han propuesto modos alternativos de pensar la temporalidad como, por ejemplo, las reflexiones de Luce Irigaray acerca del tiempo a la luz de la diferencia sexual, la idea del doble nivel del tiempo (lineal y cíclico) de Julia Kristeva, la «heterogenidad multi-temporal» de lo *ch'ixi* y el *qhipnayra* de Silvia Rivera Cusicanqui, las temporalidades multidimensionales de Stuart Hall o la temporalidad nómada de Rosi Braidotti, por citar solo algunos de los planteamientos que conozco mejor⁵. En suma, el tiempo del capitalismo, tanto moderno-colonial como posmoderno-colonial, no es el único tiempo que existe, aunque tenga esa pretensión.

Con estas consideraciones en mente, me pregunté por los efectos de la pandemia en nuestra vivencia de la temporalidad y por su cualidad temporal. También me interrogué acerca de cómo la temporalidad o temporalidades de la pandemia afecta(n) a y se ve(n) afectada(s) por la temporalidad neoliberal. En relación con lo anterior, me planteé si, quizás, estas experiencias temporales nos ofrecen pistas sobre *cómo estar presentes en el presente*, indicios que nos permitan salir del presente saturado al que se refiere Braidotti⁶. Fue la rapidez con la que los medios de comunicación empezaron a hablar del «después» lo que me llevó a pensar en esta última cuestión. Por ejemplo, el suplemento *ideas* de *El País* dedicaba su número del 3 de mayo de 2020 a «El futuro después del coronavirus», con un encabezamiento que rezaba así: «¿Cómo será el mundo que nos espera a la salida de esta crisis? ¿Qué rumbo debemos tomar? 60 expertos y pensadores nos ofrecen su visión de las claves de la nueva era⁷. Esta premura por el «después», por el «futuro» me pareció una

⁴ Tomo, *grosso modo*, el análisis elaborado por Rosi Braidotti de la condición posthumana. Sigo también su caracterización de las diferencias entre la concepción de la temporalidad de la modernidad y la de la posmodernidad: mientras que el tiempo en la modernidad es pensado en términos de linealidad y teleología, en la posmodernidad es desprovisto de estas características y concebido como presente. V. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005; *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009; *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015 y *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*, Barcelona, Gedisa, 2018.

⁵ Para las obras de Braidotti remito a la nota anterior. Para los otros trabajos referidos: v. HALL, S. [1992], «¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar al límite», en S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008, pp. 121-144; IRIGARAY, L. [1984], *Ética de la diferencia sexual*, Pontevedra, Ellago Ediciones, 2010; KRISTEVA, J. «Le temps des femmes», *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents*, 5, 1979, pp. 5-19 y RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

⁶ V. BRAIDOTTI, R. *Transposiciones, op. cit.*, p. 211.

⁷ V. VV. AA., «El futuro después del coronavirus», *Suplemento ideas*, n.º 259, *El País*, domingo 3 de mayo de 2020. Cabe destacar el presupuesto que anima el número del mencionado suplemento: el de que la «salida de esta crisis» vendrá de mano de «expertos». Para una aguda crítica al papel de los expertos (empleo el género masculino intencionadamente) en la política y el pensamiento: v. la obra citada en la nota 1.

suerte de huida hacia delante, una importante señal de la dificultad de estar en el presente, de sentir y vivir el presente.

1. INTERRUPCIÓN Y ALTERACIÓN: LA PANDEMIA COMO ACONTECIMIENTO

Me inclino a pensar que vivimos una de esas situaciones que Hélène Cixous denomina acontecimiento. Andábamos tranquilamente, o intranquilamente, con nuestras vidas y de pronto sucede algo que trastorna nuestra cotidianidad: el imprevisible. En *Fotos de raíces*, Cixous sostiene que «nos suceden millones de cosas todos los días: somos nosotros quienes no las recibimos» porque, «enseguida, nos precipitamos hacia los clichés»⁸. ¿Qué podemos hacer para no precipitarnos hacia los clichés?

Cixous habla del acontecimiento como de aquello que interrumpe «el curso de la vida», a veces, la ha llamado «entredós». La escritora lo describe como sigue:

Todo aquello que hace que el curso de la vida sea interrumpido. En ese momento nos encontramos en una situación para la que no estamos absolutamente preparados. Los seres humanos están preparados para lo cotidiano, con sus ritos, con su clausura, sus comodidades, su mobiliario. Cuando llega un acontecimiento que nos expulsa de nosotros mismos, no sabemos «vivir». Pero hace falta. Nos vemos lanzados en un espacio-tiempo en el que todas las coordenadas son otras que aquellas a las que estamos acostumbrados desde siempre. Además, estas situaciones violentas siempre son nuevas⁹.

Un duelo, una enfermedad grave, una guerra provocan entredós, pero también, como indica la autora, ocurren «en situaciones menos agudas»¹⁰. Me parece que la pandemia del covid-19 es un acontecimiento en estos precisos sentidos descritos por Cixous. Como acontecimiento, el covid-19 nos revela la incertidumbre que nos constituye en todo momento de nuestras vidas, pero que conjuramos o intentamos conjurar en nuestra cotidianidad.

Asimismo, Cixous describe el acontecimiento en términos de interrupción: «[t]odo aquello que hace que el curso de la vida sea interrumpido»¹¹. Tal interrupción es fruto de «un vuelco, un giro»¹²: «Ha habido un giro de la suerte. No veías nada. De golpe, como revelado por un giro, ves. El giro es difícil de creer. Pero todos los giros tienen en común la ligereza de la ocasión»¹³. En un artículo que circuló en internet a principios de abril pasado con el título «Lo imposible sucedió»,

⁸ CIXOUS, H. y CALLE-GRUBER, M. *op. cit.*, pp. 131 y 132, respectivamente.

⁹ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 46-47.

¹¹ *Ibidem*, p. 40.

¹² CIXOUS, H. «Pequeño imprevisible», en M. Segarra (ed.), *Ver con Hélène Cixous*, Barcelona, Icaria, 2006, p. 18. V. también p. 30: «De repente todo da un vuelco en sentido contrario».

¹³ *Ibidem*, pp. 18-19.





la escritora y periodista estadounidense Rebecca Solnit nos recordaba la etimología de catástrofe: «viene de una raíz que significa un vuelco repentino». Y continúa: «[h]emos llegado a una encrucijada, hemos emergido de lo que asumíamos que era la normalidad, las cosas se han dado vuelta de repente»¹⁴. Justamente lo que Cixous llama acontecimiento.

El acontecimiento como interrupción trastorna la temporalidad. Este tiempo interrumpido es también un tiempo detenido¹⁵, en la doble acepción del término: interrumpir o parar una acción o movimiento, así como pararse a considerar algo. En el sentido de la primera acepción, un tiempo parado en el que, como ha subrayado Rebecca Solnit, las «[c]osas que se suponía que eran imparables se detuvieron»¹⁶. Con respecto al segundo significado, un tiempo en el que es posible detenerse a considerar algo o a alguien, demorarse, por ejemplo, «demorarse en el mirar», como propone Ángela Lorena Fuster en otro contexto¹⁷. Esta acepción nos invita a pensar en la atención: ¿a qué prestamos atención y cómo? La atención, por ejemplo, de cuando estamos distraídas¹⁸.

Jugando con la etimología de la palabra alteración, podríamos decir que la temporalidad del acontecimiento es una temporalidad *alterada* («De pronto el tiempo se rompe»¹⁹ y «Ayer se ha vuelto vertiginosamente alejado»²⁰): *alter* provoca «el giro» e introduce «en nuestra experiencia la sensación de alteración, de otro, de otra especie que somos»²¹. Ahora pienso en este otro, esto otro que incorpora (en el sentido etimológico) lo otro en nosotros y nosotras, *alterándonos*: es un otro bien chiquitito, microscópico que quienes se dedican a la ciencia nos han enseñado a llamar virus, coronavirus. Helo aquí: el «derrame ínfimo», «terriblemente pequeño, de un elemento imponderable»²². Un aleteo, tal vez, de murciélago, un estornudo humano, un roce de manos, unas gotitas de saliva que flotan en el aire... y «[t]odo

¹⁴ SOLNIT, R. «Lo imposible sucedió: lo que el coronavirus puede enseñarnos sobre la esperanza», *The Guardian*, abril 2020. Recuperado de <https://www.climaterra.org/post/lo-imposible-sucedio-lo-que-el-coronavirus-puede-ensearnos-sobre-la-esperanza>. Última consulta: 21 de abril de 2020.

¹⁵ Las pensadoras italianas de la diferencia sexual emplearon la palabra «suspendido»: a modo de ejemplo, v. MINGUZZI, L. «Un tempo sospeso per osservare, pensare, comprendere e agire», *Via Dogana* 3, 14 de abril de 2020, recuperado de <https://www.librieditelledonne.it/category/puntodivista/vd3/page/10/>. Última consulta: 8 de octubre de 2021.

¹⁶ SOLNIT, R. *op. cit.*

¹⁷ FUSTER PEIRÓ, A.L. «Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 60, diciembre de 2013, pp. 141-58. Recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/186931>. Última consulta: 10 de marzo de 2021.

¹⁸ CIXOUS, V.H. «Conversación con el asno. Escribir ciego», en H. Cixous, *El amor del lobo y otros remordimientos*, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 55. Al inicio de esta página, leemos: «No puedo escribir sin *distraer* la mirada de la captación. Escribo por distracción. Distraída».

¹⁹ CIXOUS, H. «*Die Ursache*-La Cosa», en H. Cixous, *El amor del lobo...*, *op. cit.*, p. 80.

²⁰ *Ibidem.*, p. 81.

²¹ *Ibidem.*, pp. 84-85.

²² CIXOUS, H. «Pequeño imprevisible», *op. cit.*, p. 19.

salta como una mina, incluido los tiempos»²³. Esta temporalidad alterada, generada por el acontecimiento, actúa psicosomáticamente:

De repente todo da un vuelco en sentido contrario. El imprevisto mismo. Y como ocurre con todos los imprevistos famosos, que han cambiado el espíritu del mundo en estos últimos años, por ejemplo el 11 de septiembre o el incendio del castillo de Versalles, al principio no te lo crees y sin embargo los hechos están ahí: del castillo nuestro, de las torres nuestras, no quedan más que cenizas. La creencia se retrasa con respecto al hecho. Una sensación de pesadilla se introduce en la realidad y dilata su carne temporal. Nos duele la cabeza. ¿Quién lo habría creído?²⁴.

Dilatar la «carne temporal» de la realidad. ¡Qué imagen!

En su lenguaje, más bien poco poético, diferentes asociaciones profesionales médicas han apuntado a tales vivencias (sensación de irrealidad, dolor de cabeza, problemas de concentración, insomnio). Son los síntomas, los signos somáticos, del confinamiento y de la «nueva normalidad»²⁵.

2. CAMBIAR EL IMAGINARIO DEL CAMBIO

Entrevistado en abril pasado a propósito de la pandemia del coronavirus, el filósofo camerunés Achille Mbembe afirmaba: «[e]s difícil dar un nombre a lo que está sucediendo en el mundo»²⁶. Pienso que la dificultad para encontrar palabras para nombrar lo que está sucediendo parece indicarnos la novedad de la situación que vivimos, cualidad con la que tanto Hélène Cixous como Hannah Arendt califican el acontecimiento. Esta dificultad apunta, a mi modo de ver, a «las dificultades de la comprensión», por emplear la expresión de, o a la inapropiabilidad del acontecimiento a la que se refiere Cixous (que la conduce a reconocer y a aceptar el saber que se halla en el no saber: «a sentirme asombrada, a adivinar que no sé, que no sabía que podría haber sabido, que en el futuro podré seguir sin saber»²⁷).

²³ CIXOUS, H. «Die Ursache-La Cosa», *op. cit.*, p. 82.

²⁴ CIXOUS, H. «Pequeño imprevisible», *op. cit.*, p. 30.

²⁵ A modo de ejemplo: v. NADAL, M.V. «Coronavirus. Más estrés y ansiedad tras el confinamiento: lo que hemos aprendido de cuarentenas pasadas», *El País*, 5 de abril de 2020, recuperado de https://retina.elpais.com/retina/2020/04/03/talento/1585929680_702574.html; ALONSO VAQUERIZO, E. «Siete síntomas físicos de que un mes de confinamiento está afectando a la salud», *El País*, 15 de abril de 2020, recuperado de https://elpais.com/elpais/2020/04/15/buenavida/1586929845_593622.html; y GONZÁLEZ HARBOUR, B. «Reinventar la psicología: la tercera ola será mental», *El País*, 15 de noviembre de 2020, recuperado de <https://elpais.com/sociedad/2020-11-15/reinventar-la-psicologia-la-tercera-ola-sera-mental.html>. Últimas consultas: 8 de octubre de 2021.

²⁶ MBEMBE, A. «La pandemia democratiza el poder de matar. Entrevista por Diogo Bericino», artículo original publicado en *Gauchazh* el 31 de marzo de 2020. Recuperado de <https://lavo-ragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar/>. Última consulta: 22 de abril de 2020.

²⁷ CIXOUS, H. «Pequeño imprevisible», *op. cit.*, p. 38.



¿Cómo evitar, parafraseando a Arendt, sumergir «en un revoltijo de familiaridades y plausibilidades todo lo que no es familiar y necesita ser comprendido»²⁸? La pensadora describe el movimiento de la comprensión como sigue:

Por expresarlo de manera esquemática [...], siempre que nos confrontamos con alguna novedad temible, nuestro primer impulso es a reconocerla en una reacción ciega y descontrolada, la cual es lo suficientemente fuerte como para acuñar una nueva palabra; nuestro segundo impulso parece ser recuperar el control negando que viéramos nada nuevo en absoluto y pretendiendo que ya tenemos conocimiento de algo similar; sólo un tercer impulso puede devolvernos a lo que vimos y supimos en un comienzo. Es aquí donde empieza el esfuerzo hacia una verdadera comprensión²⁹.

El «segundo impulso» señalado por Arendt nos conduciría a la apropiación, a la reducción de lo nuevo a lo ya conocido. Como observa la pensadora, el impulso de restablecer el orden (de sentido, de significado, de experiencia, etc.) es fuerte. Y así fue: hace apenas dos semanas leíamos en los titulares de los periódicos «La pandemia se pudo haber evitado» o en los portales virtuales de noticias «Un panel de expertos señala que “la catástrofe de la pandemia podría haberse evitado”»³⁰. Me parece que, ante el acontecimiento, presas del segundo impulso arendtiano, tratamos de «recuperar el control». Somos artífices, y al mismo tiempo víctimas, de «una ultrainterpretación apresurada»³¹.

¿Será esta la razón por la que, en estos momentos, nos hallamos inmersos en una vorágine de metáforas bélicas para hablar de esta pandemia? ¿Será el deseo de control, junto a una cierta falta de imaginación, lo que nos devuelve una y otra vez al imaginario bélico? Así lo sugiere Achille Mbembe cuando atribuye la dificultad de nombrar lo que está ocurriendo a la incertidumbre o, más bien, precisaría yo, a un tipo de respuesta ante la incertidumbre³². Resulta significativo, como

²⁸ ARENDT, H. «XXXI. Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)», en H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós, Editores, 2005, p. 379.

²⁹ *Ibidem*, nota 11.

³⁰ *La Vanguardia*, 13 de mayo 2021, recuperado de <https://www.lavanguardia.com/vida/20210513/7450366/pandemia-pudo-haber-evitado-como-parar-proxima.html>. y *Euronews*, 12 de mayo de 2021, recuperado de <https://es.euronews.com/2021/05/12/un-panel-de-expertos-senala-que-la-catastrofe-de-la-pandemia-podria-haberse-evitado>. Última consulta: 15 de mayo de 2021. Recordemos la formulación paradójica de Cixous: «[m]ás tarde, tras una investigación, se demostrará que todo era previsible habría bastado con poder leer lo ilegible para haber visto lo invisible». CIXOUS, H. «Pequeño imprevisible», *op. cit.*, p. 30.

³¹ CIXOUS, H. «Pequeño imprevisible», *op. cit.*, p. 23.

³² En palabras del autor: «No es solo un virus. No saber lo que está por venir es lo que hace que los estados de todo el mundo reanuden las viejas terminologías utilizadas en las guerras». ACHILLE, A. *op. cit.*



ha señalado, entre otras, la filósofa italiana Delfina Lusiardi, que se haya producido una sustitución del lenguaje de la curación y del cuidado por el lenguaje bélico³³.

Es fundamental no quedar presas en este imaginario bélico-médico-científico. Considero importante criticar estos imaginarios, que reaparecen una y otra vez, pero creo que la crítica por sí sola no es fructífera: es preciso ofrecer otros imaginarios, incluidos otros imaginarios del cambio. Cambiar los imaginarios del cambio heredados de la tradición filosófica occidental. Como decía al inicio de mi intervención, estos otros imaginarios no son (solo) futuribles, ya existen: son memoria y presente. Tomémoslos en cuenta.

Para finalizar, quiero llamar nuestra atención sobre una imagen del cambio que aparece en algunas de la autoras con quienes he pensado: la de metamorfosis. Esta aparece con frecuencia en la obra de Braidotti, quien, por ejemplo, titula su libro de 2002 *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. En la escritura de Rebecca Solnit, quien, cuando reflexiona acerca de la pandemia, establece una analogía entre el momento presente y la oruga que entra en la crisálida³⁴. La encontramos asimismo en las pensadoras italianas de la diferencia sexual, que nutren mi manera de entender y practicar el pensamiento y la política. En un artículo publicado en 2013, la filósofa italiana Anna Maria Piusi nos invita a «mirar con confianza» a los «elementos de promesa y de apertura en el presente»:

Con la confianza que viene del repensar nuestro imaginario sobre el cambio social [...]: no como un cambio revolucionario y excepcional, a la manera masculina, sino como metamorfosis, una transformación desde el interior extendida y radical como puede ser el paso de oruga a mariposa. Las metamorfosis no son lineales y requieren tiempos largos, pero se nutren de pasos o pasajes del ser repentinos, y de conflictos [fecundos]³⁵.

Para pensar en otras claves, para actuar otros imaginarios, el trabajo con las imágenes, las metáforas y las palabras me parece clave. La palabra tiene, siguiendo a Arendt, una «cualidad de apertura»³⁶. Son las palabras que pierden su cualidad de

³³ Desarrollar este análisis excede los límites del presente texto. Para una aproximación al planteamiento de la filósofa italiana: v. LUSIARDI, D. «Da cuore a cuore. Invenzioni per sopravvivere all'eclissi del corpo», *Grande Seminario de Diotima* «Contagi e contaminazioni. La politica delle donne a confronto con il reale», Secondo incontro del 16 ottobre 2020, <http://www.diotimafilosofe.it/senza-categoria/video-del-grande-seminario-di-diotima-2020/>. Última consulta 25 de mayo de 2021.

³⁴ SOLNIT, R. *op. cit.*, p. 6. En una obra dos décadas anterior a la citada, publicada originalmente en 2004 y ampliada en 2016, Solnit ya había expresado la necesidad de cambiar los imaginarios del cambio: v. SOLNIT, R. *Esperanza en la oscuridad. La historia jamás contada del poder de la gente*, Madrid, Capitán Swing, 2018.

³⁵ PIUSI, A.M. «Volver a empezar. Entre la vida, la política y la educación: prácticas de libertad y conflictos fecundos», *Duoda: estudios de la diferencia sexual*, 45, p. 33, recuperado de <https://raco.cat/index.php/DUODA/article/view/271403>. Última consulta: 8 de octubre de 2021.

³⁶ ARENDT, H. «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento», en H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 157.



apertura las que se convierten en clichés³⁷, en «cáscaras vacías»³⁸. El acontecimiento tiene la potencialidad de cuestionarlas. Y eso, tal vez, exija abandonar algunas ideas, por muy queridas que hayan sido para el llamado pensamiento crítico o la teoría crítica, por mucho que hayan configurado la identidad de la filosofía durante, al menos, los últimos tres siglos al caracterizar la filosofía en términos de crítica, como, por ejemplo, la idea de emancipación y la concepción de la temporalidad en la que se inscribe. Somos nosotras, nosotros, nosotres «quienes –como sostiene Cixous– tenemos que encontrar la lengua que profetiza nuestra época»³⁹.

RECIBIDO: noviembre 2021; ACEPTADO: noviembre 2021



³⁷ V. ARENDT, H. «XXXI. Comprensión...», *op. cit.*, p. 372.

³⁸ ARENDT, H. «La brecha entre el pasado y el futuro», en H. Arendt, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 87.

³⁹ H. CIXOUS, «Habitantes del país de la escritura, con Christa Stevens», en M. Segarra (ed.), *Entrevistas a Hélène Cixous. No escribimos sin cuerpo*, Barcelona, Icaria, 2010, p. 119.

RESPIRACIÓN VULNERABLE. REFLEXIONES ECOSÓFICAS SOBRE UN MUNDO IRRESPIRABLE

VULNERABLE BREATHING. ECOSOPHICAL REFLECTIONS
ON AN UNBREATHABLE WORLD

Mónica Cano Abadía
Universidad de Graz (Austria)
monica.cano-abadia@uni-graz.at

1. ECOSOFÍA Y VULNERABILIDAD

La ecosofía es un concepto de Felix Guattari¹, un portmanteau de «ecología filosófica»: una filosofía de la ecología y el equilibrio. Guattari piensa la ecosofía en tres niveles interconectados de ecologías (la social, la mental y la medioambiental) que dan cuenta de la complejidad de las interrelaciones e intraacciones² de lo humano, lo planetario y lo animal.

Este breve artículo propone llevar la perspectiva ecosófica a las consideraciones sobre la vulnerabilidad. En el seno del posthumanismo crítico y el neomaterialismo feminista hay ciertas reticencias a incorporar el concepto de vulnerabilidad pues parece remitir en ocasiones a un marco de comprensión negative (léase, hegeliano) que hace perder de vista la afirmación de la vida³. En un reciente texto, Miryam Hernández y yo hemos estado trabajando en definir una vulnerabilidad posthumana⁴: una vulnerabilidad entendida, con Judith Butler⁵, como un aspecto constitutivo de la vida que no se puede ignorar y al que hay que atender precisamente para poder afirmar la vida. Una vulnerabilidad, además, que es postantropocéntrica pues el ser

¹ GUATTARI, F. (1990). *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos.

² BARAD, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, Duke University Press. Para ahondar en la definición de intra-acción, véase: Whitney Stark (2016). Intra-action. Disponible en <https://newmaterialism.eu/almanac/i/intra-action.html> (consultado el 11 de octubre de 2021).

³ BRAIDOTTI, R. (2006). Affirmation versus Vulnerability. On Contemporary Ethical Debates. *Canadian journal of continental philosophy* 10(1), pp. 235-254.

⁴ HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, M. y CANO ABADÍA, M. «Vulnerabilidad Posthumana» en M. Mandujano y M. Hernández Domínguez (coord.), *Ética y política: ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada, Comares, pp. 139-148.

⁵ BUTLER, J. (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.



humano es vulnerable, las relaciones humanas son vulnerables, el planeta es vulnerable, los animales son vulnerables, las infraestructuras son vulnerables.

Se propone en lo que sigue una serie de reflexiones sobre la vulnerabilidad y la respirabilidad atendiendo a las vulnerabilidades sociales, mentales y medioambientales; vulnerabilidades que, por supuesto, desde una perspectiva ecosófica, intraactúan.

2. RESPIRACIÓN Y LA VULNERABILIDAD SOCIOCORPORAL

Desde los nuevos materialismos⁶, es pertinente entender el respirar en relación con su comonalidad corpormaterial. El respirar nos hace tener vida. Los seres humanos vivos siempre respiramos, no hay vida humana sin respirar. Nuestro cuerpo necesita respirar para mantenerse vivo. También es un acto que difumina las fronteras entre el adentro y el afuera del cuerpo: es un constante metabolismo del cuerpo en movimiento a través de los pulmones; fluir de oxígeno por las venas, órganos y células. Habla de nuestra porosidad como cuerpos. El aire entra pero no entra solo: partículas de otros cuerpos, microbios, virus, polen entran en nuestro cuerpo. Algunos de esos elementos pasan a formar parte de nuestra corporalidad, o modifican nuestro cuerpo para siempre. Expulsamos aire: expulsamos microbios, virus, que entran en otros cuerpos, que se colocan en superficies que otras personas tocan⁷. Ese mundo en común es ahora un peligro, y hace que respirar sea riesgoso. Y esto es así porque somos vulnerables. Somos seres expuestos al Otro, y esa exposición es imprevisible. Esto es así porque no somos seres invulnerables, la invulnerabilidad es una fantasía del sujeto liberal que ya está obsoleta⁸: es falsa y tiene efectos perniciosos. Pensar en un sujeto vulnerable es mucho más adecuado y, además, estimulante para nuestras reflexiones éticas y políticas.

Respirar, pues, aunque no nos demos cuenta casi de que lo hacemos, no es un acto ni simple ni homogéneo: hay un reparto diferencial de las posibilidades de respirar; se hace necesario, pues, un análisis interseccional, encarnado y situado (ecosófico, además) de la política del respirar. Hay diferentes capacidades respiratorias según las posibilidades de respirar con un pulmón colapsado, con cáncer, con pulmones de diferentes tamaños, con ansiedad, con covid-19. Es algo que puede mejorar o empeorar en ciertas condiciones materiales (internas o externas al cuerpo propio); es algo que se puede entrenar; es una capacidad que se puede perder. Desde una perspectiva postantropocéntrica, además, el respirar es algo que no pertenece a

⁶ Véanse: ALAIMO, S. y HEKMAN, S. (eds.) (2013). *New Materialisms.*, Indiana University Press, 2008; Van der Tuin, I. y Dolphijn, R. *New Materialism: Interviews and Cartographies.* Open Humanities Press.

⁷ BUTLER, J. (2020). «Rastros humanos en las superficies del mundo». Disponible en <https://contactos.tome.press/rastros-humanos-en-las-superficies-del-mundo/?lang=es> (consultado el 13 de octubre de 2021).

⁸ BUTLER, J. (2021). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Barcelona, Paidós.



la singularidad humana. Muchos seres vivos (plantas, animales terrestres o acuáticos, microorganismos) respiran, de maneras diferentes. Nuestras células también respiran.

Magdalena Gorská⁹ habla de la respirabilidad y la política de luchar por vidas respirables; la lucha por seguir respirando. La invisibilidad del respirar hace que parezca un asunto menor, pero sostiene nuestras vidas. El respirar importa y se materializa. El respirar es posible en ciertas condiciones físicas (propias y ajenas), psicológicas, medioambientales, socioeconómicas; forma parte de lo político. Sobre todo, los asuntos respiratorios son relevantes en las actuales normas sociales y relaciones de poder sofocantes. La precaridad de las vidas irrespirables. ¿Qué cuerpos pueden respirar? ¿Qué cuerpos se ven abocados a asfixiarse por falta de infraestructuras y condiciones de vida decentes?

3. VULNERABILIDAD MEDIOAMBIENTAL Y LA RESPIRABILIDAD EN EL ANTROPOCENO¹⁰

Tres textos son de ayuda para reflexionar sobre las condiciones de respirabilidad en el Antropoceno¹¹. Tobias Menely¹² conceptualiza el término «el aire del Antropoceno», que puede caracterizarse en parte por el crecimiento de los niveles de gases de efecto invernadero a una velocidad fuera de sincronía con otros sistemas terrestres. Pero el aire del Antropoceno es también las bolsas y los intercambios de materia atmosférica en los espacios locales y cotidianos, que también se configuran micropolíticamente. El aire es una cuestión histórica, escribe Menely, pesado y espeso con una temporalidad decisiva. La caracterización que hace Menely del aire del Antropoceno se inspira en lecturas transdisciplinarias sobre el aire y la atmósfera: novelistas que demuestran que el aire puede expresar condiciones sociales y políticas; médicos y expertos en salud pública que documentan relaciones entre el aire y

⁹ GORSKÁ, M. (2016). *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability*. Universidad de Linköping. *Breathing Matters* es un interesante título, al estilo de *Bodies that Matter* (traducido *Cuerpos que importan*) de Butler. Teniendo en cuenta ese doble significado del verbo *matter* en inglés: el respirar se materializa, el respirar importa; se puede añadir un tercer significado: asuntos respiratorios.

¹⁰ Para consultar textos fundacionales del concepto de «Antropoceno», véanse Crutzen, Paul, J. (2002). Geology of mankind: the Anthropocene. *Nature*, 415 (23); STEFFEN, W. et al. (2015). «The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration». *The Anthropocene Review*, 2 (1): 81-98. ZALASIEWICZ, J. et al. (2011). The Anthropocene: a new epoch of geological time? *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369: 835-841.

¹¹ En este texto, se traza una simple reflexión utilizando tres textos. Para otras reflexiones previas sobre el Antropoceno y la vulnerabilidad, véanse: CANO ABADÍA, M. (2017) Cartografías ecosóficas y situadas. Hacia una justicia zoocentrada y feminista. *Ecología Política*: 42-49; CANO ABADÍA, M. (2017). Algunos animales somos más iguales que otros. Hacia una zoedanía materialista. *GénEros* 24 (21): 75-94.

¹² MENELY, T. (2014). «Anthropocene Air», *Minnesota Review* 83: pp. 93-101.





la enfermedad; activistas medioambientales que utilizan el derecho al aire limpio como un punto de apoyo fundamental en demandas de justicia.

En segundo lugar, Gorská desarrolla lo que llama una política medioambiental del aire contaminado como parte de su preocupación interseccional por la justicia. En su libro, les hace entrevistas a ciertas personas: Anna, una trabajadora sexual por teléfono que utiliza el respirar como práctica; o Marek, un exminero de una mina de carbón checoslovaca. Gorská analiza las diferencias espaciotemporales y corpomateriales de los sujetos que entrevista. En el caso de Marek, se vio expuesto durante años a aire polvoriento que le hacía toser y escupir flema negra todos los días. Su experiencia fue tremendamente dura y, aunque no fue diagnosticado oficialmente con pneumoconiosis, sufre de lo que llama «pulmones polvorientos». Fue uno de los privilegiados porque tenía estudios y pudo cambiar rápido de posición: sólo estuvo dos años en el lugar más polvoriento de la mina. Otros de sus compañeros se quedaron allí para siempre y perdieron la vida a causa de la enfermedad de los pulmones polvorientos. El respirar de Marek es una cuestión naturocultural que se inserta en ciertas relaciones de poder. La desigual exposición al aire contaminado que existe entre grupos privilegiados y no privilegiados es un factor a tener en cuenta cuando analizamos las enfermedades contemporáneas (la covid-19 es un buen ejemplo).

En *Bodily Natures*¹³, Stacy Alaimo introduce en los debates ecofeministas contemporáneos el concepto del «pulmón proletario». Analiza este concepto a través de archivos históricos de la resistencia de trabajadores en relación con el desarrollo de prácticas del cuidado de la salud. Alaimo toma este concepto de otros autores (Lewontin y Levins)¹⁴ que trabajan sobre la relación ente la clase, la raza y la corporeidad y lo desarrolla más allá para articular la transcorporeidad de la corpomaterialidad y para desafiar los límites de la conceptualización de los cuerpos humanos y no humanos. El pulmón proletario se ve expuesto al amianto, al carbón, al polvo, a la radiación, al humo, a productos tóxicos. El pulmón está en el interior de quien trabaja, pero también se ve sometido a escrutinio por la medicina, la ley, la higiene industrial, los seguros médicos, los sindicatos, las académicas que se ocupan de estos asuntos, etc. El pulmón proletario ilustra que el cuerpo humano no está nunca cerrado de manera rígida sino que es vulnerable a los flujos del entorno (entornos industriales y sus fuerzas sociales y económicas). Hay una intraacción entre la corpomaterialidad, las normas culturales y las relaciones de poder. El pulmón proletario demuestra cómo la opresión de clase (y de raza) penetra en el cuerpo: lo biológico y lo social no se pueden considerar como esferas separadas.

¹³ ALAIMO, S. (2010). *Bodily Natures. Science, Environment and the Material Self*, Indiana University Press.

¹⁴ LEWONTIN, R. y LEVINS, R. (2007). «Biology under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health» Monthly Review Press.

4. VULNERABILIDAD MENTAL Y LAS RESPIRACIONES ANSIOSAS

Hay una fuerte asociación entre la ansiedad y los síntomas respiratorios, incluyendo la falta de aliento, la hiperventilación y la respiración poco profunda. La respiración superficial, o respiración torácica, es la aspiración de una cantidad mínima de aire hacia los pulmones, generalmente mediante la aspiración de aire hacia el área del pecho usando los músculos intercostales en lugar de a través de los pulmones por medio del diafragma. Ocurre cuando se tiene asma, o ansiedad, o covid-19.

La ecoansiedad es un fenómeno reciente que tiene que ver con nuestra posición como seres vulnerable en el Antropoceno. La Asociación Americana de Psicología definió por primera vez la ecoansiedad en 2017 como «un miedo crónico a la fatalidad medioambiental»¹⁵. La ecoansiedad se refiere al miedo al daño medioambiental o al desastre ecológico. Esta sensación de ansiedad se basa en gran medida en el estado actual y en las previsiones futuras del medio ambiente y del cambio climático. Como seres vulnerables e interconectados, percibimos el peligro inminente que amenaza a muchas personas, animales, ecosistemas. La situación medioambiental planetaria actual nos somete a un tipo de violencia lenta¹⁶ que hace que nuestra salud mental sufra de manera profunda.

En ocasiones, la ansiedad es crónica: una vida entera de respiración superficial, de hiperventilaciones y de pánico. Es el caso de Katie Strom¹⁷, quien explica que en el verano de 2018 experimentó una implosión mente-cuerpo que la dejó fuera de servicio durante aproximadamente doce meses. Strom es una académica posthumana y neomaterialista, profesora de profesores en la universidad, una profesional capaz de llevar teoría compleja a lo vivencial y lo práctico. No obstante, con su experiencia con la ansiedad, se dio cuenta de que eso no era así. La ansiedad le enseñó que seguía atascada en un modelo racional-humanista del cuerpo que le animaba a ser dueña de sí misma, a controlar su respiración, sus pensamientos desbocados, su arritmia y todos los síntomas de la ansiedad que vivía en su cuerpo. Su respuesta encarnada a la ansiedad fue la del sujeto liberal autónomo, libre, autoconsciente, y dueño de sí mismo.

Para ella, esto supuso una vuelta al Spinoza básico y su enseñanza de que hay pensamientos en la mente y sentimientos en el cuerpo (uno necesariamente viene antes que el otro, y están conectados, enredados). A medida que los pensamientos se desbocan, los síntomas del cuerpo se intensifican. Para aplacar el cuerpo, adoptamos conductas de evitación, como ver la televisión todo el día. Estos com-

¹⁵ CLAYTON, S., MANNING, C., KRYGSMAN, K. y SPEISER, M. (2017). *Mental Health and Our Changing Climate: Impacts, Implications, and Guidance*. Washington, D.C.: American Psychological Association, and ecoAmerica.

¹⁶ NIXON, R. (2013). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.

¹⁷ STROM, K. (2020). «Learning from a 'Lost Year': An Autotheoretical Journey through Anxiety and Panic». *Capacious: Journal for Emerging Affect Inquiry* 2 (3).



portamientos de evasión producen más pensamientos negativos que a su vez están intraactuando con sensaciones corporales negativas. Hay un ciclo mente-cuerpo. Katie Strom descubrió que centrarse en el cuerpo era la solución a su ansiedad (a través del deporte y medicación).

5. CONCLUSIONES

El respirar es una cuestión materiocorporal en intraacción con relaciones de poder. Como seres vulnerables e interconectados, percibimos los efectos de la irrespirabilidad del mundo tanto física como mentalmente.

En un texto reciente, Achille Mbembe¹⁸ considera que debemos responder aquí y ahora por nuestra vida en la Tierra con los otros, entiendo por «los otros» una multitud de seres vivos y no vivos, incluyendo los virus. Tal es el mandato que este período patógeno exige a la humanidad. Tenemos un destino compartido y debemos hacernos responsables por mejorar las condiciones de respirabilidad en este planeta.

Como cierre, unas elocuentes palabras de Mbembe con respecto al derecho universal a la respiración que encapsulan algunos aspectos (los referents a los animales humanos) que este breve texto ha querido transmitir:

Si tiene que haber guerra, no puede ser tanto contra un virus específico como contra todo lo que condena a la mayoría de la humanidad a un cese prematuro de la respiración, todo lo que ataca fundamentalmente a las vías respiratorias, todo lo que, en el largo reinado del capitalismo, ha constreñido a segmentos enteros de la población mundial, a razas enteras, a una respiración difícil y jadeante y a una vida de opresión. Superar esta constricción significaría que concebimos la respiración más allá de su aspecto puramente biológico, y en cambio como aquello que tenemos en común, aquello que, por definición, escapa a todo cálculo. Con lo que quiero decir, el derecho universal a la respiración.

RECIBIDO: noviembre 2021; ACEPTADO: noviembre 2021



¹⁸ MBEMBE, A. «El derecho universal a respirar». Reflexiones sobre el covid en abril de 2020 recuperado de <https://terremoto.mx/revista/the-universal-right-to-breathe/>.

ENTRE VISCOSIDADES POROSAS Y ENTRELAZAMIENTOS. REFLEXIONES SOBRE TECNOCORPORALIDAD EN TIEMPOS DE PANDEMIA

BETWEEN VISCOUS POROSITY AND ENTANGLEMENTS.
REFLECTIONS ON TECHNOCORPOREALITY
IN TIMES OF PANDEMIC

Myriam Hernández Domínguez

Universidad de La Laguna

mhernado@ull.edu.es

Hace unas décadas, Donna Haraway se preguntaba por qué nuestro cuerpo debe terminar en nuestra piel, o incluir, en el mejor de los casos, otros seres encapsulados por ella¹. En la pandemia provocada por el coronavirus reverbera esta pregunta. También, el conjunto de reflexiones y conceptos elaborados, en las últimas décadas, por pensadoras posthumanistas, en su intento por reivindicar la necesidad de repensarnos como agentes relacionales imbricados con un conjunto de agencias más que humanas que sobrepasan los límites de nuestra piel. Partiendo de esta premisa pretendo repensar los entrelazamientos que somos, a través de los personajes conceptuales que conforman mi sustrato filosófico, esto es, el conjunto de pensadoras posthumanistas y neomaterialistas que componen el ingenioso abanico del pensamiento posthumano en el siglo XXI. En consonancia con esta propuesta, trataré de poner en común las nociones posthumanistas con nuestra realidad pandémica.

La pandemia ha supuesto una crítica contundente al sujeto liberal, supuestamente independiente, autosuficiente y autónomo. Un cuerpo que podríamos considerar sano, recordemos, no podría respirar sin el conjunto de organismos acuáticos que denominamos fitoplancton, responsables de hasta el 50% del oxígeno presente en la atmósfera. Ahora bien, si algo ocurre en nuestro cuerpo y nuestra respiración se ve mermada, necesitaremos de un animal humano que nos ayude con una respiración asistida o, en el peor de los casos, con el apoyo de una máquina y su respiración mecánica que nos permitiría continuar respirando, con vida. Criaturas no humanas, naturaleza, tecnología y cuerpos humanos funcionando simbióticamente para mantener la vida. Nuestros tecnocuerpos nos recuerdan nuestros enredos, en tanto



que entrelazamientos, así como la imposibilidad de una existencia independiente². Esta reflexión sobre cómo nuestra respiración³ no es nuestra, sino de otros muchos que también nos conforman, sobre cómo nuestra respiración excede los límites de nuestra piel, sobre cómo nuestros cuerpos no son tan solo nuestros, implica acercarnos a las ideas propuestas por Karen Barad. Por ejemplo, el enredado de las agencia o la intraacción de la que ya ha hablado Mónica Cano en este texto. La propuesta baradiana que insiste en que la materia emerge enredada en un continuo proceso de materialización, a modo de lo que ella denomina «entrelazamientos cuánticos», esto es, como esas partículas que se afectan instantáneamente, a través de cualquier distancia, pudiendo mantenerse conectadas incluso si estuvieran en lados opuestos del universo⁴.

Desde el posthumanismo y a partir de las reflexiones que hemos expuesto en este conjunto de textos podemos pensarnos como criaturas encarnadas, enredadas con y en el mundo dinámico y material que nos atraviesa. Esto nos acerca a un concepto fundamental para el pensamiento posthumanista y neomaterialista contemporáneo, a saber, la transcorporalidad. Stacy Alaimo desarrolla este concepto en su reseñable *Exposed. Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Esta transcorporalidad cuestiona el sujeto del individualismo humanista que se sabe trascendente, incorpóreo, distanciado del mundo que estudia. El sujeto transcorpóreo se genera a través de y se enreda con sistemas, procesos y acontecimientos biológicos, tecnológicos, políticos, sociales, etc., a diferentes escalas⁵.

La transcorporalidad, al insistir en las inter- e intra- conexiones materiales entre los seres vivos y las sustancias y fuerzas del mundo, niega el excepcionalismo humano al considerar que todas las especies están entrelazadas con lugares concretos y flujos más amplios, quizás, imposibles de rastrear. La transcorporalidad—en la teoría, la literatura, el cine, el activismo y la vida cotidiana— es un modo de ecomaterialismo que desalienta las fantasías de trascendencia e impermeabilidad que hacen del ecologismo una empresa meramente electiva y externa⁶.

¹ HARAWAY, D. (1991). *Ciencia, ciborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.

² Karen Barad propone en su célebre *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) el concepto de entrelazamiento (*entanglement*). Se refiere a que estamos enredados con múltiples otros, no al modo de dos entidades separadas, sino como imposibilidad de existir al margen de ellos. Este concepto respalda las propuestas de Haraway en torno a la idea de que los seres no preexisten sus relaciones.

³ Para una reflexión posthumana de la respiración, véase GORSKÁ, M. (2016). *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability*. Universidad de Linköping.

⁴ BARAD, K. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Londres, Duke University Press, pp. 247-353.

⁵ ALAIMO, S. «Trans-corporality», en Rosi Braidotti y María Hlavajova, *Posthuman Glossary*, Londres, Bloomsbury Academic, pp. 435-438.

⁶ ALAYMO, S. *Exposed. Environmental politics and pleasures in posthuman times*, Londres, University of Minnesota Press, p. 113.



Como el sujeto trans-versal de Braidotti⁷, la transcorporalidad de Alaimo insiste en múltiples cruces, tránsitos y transformaciones. De este modo, pensar la respiración y la pandemia nos hace conscientes de la presencia de otras corporalidades en nuestro cuerpo, de la dependencia de/con otras agencias. Lo animal, lo vegetal, lo tecnológico componen nuestra corporalidad, que va más allá de un simple conglomerado de huesos, piel y órganos exclusivamente humano. La transcorporalidad requiere de un replanteamiento radical de las ontologías y las epistemologías o, siguiendo la terminología baradiana, una reformulación de nuestras ético-onto-epistemologías. De este modo, los cuerpos de la transcorporalidad se reconfiguran como sitios permeables y porosos, en un estado de relación constante. Nos permite superar el olvido de la agencia de la naturaleza para, así, combatir los efectos devastadores de una serie de dualismos oposicionales, basados en una noción de diferencia descaradamente opresora, jerárquica y excluyente. En este caso, centrarnos en la respiración en tiempos de coronavirus nos permite ahondar en la idea de que la respiración *mishma* es puerta de entrada y salida a lo que puede mantenernos vivos o arrebatarnos la vida. Somos seres vulnerables incluso a los propios organismos que nos componen. La vulnerabilidad es posthumana.

Reflexionar a partir de los futuros posibles y nuevos horizontes de acción el carácter transcorporal e intraactivo de nuestra respiración es el siguiente paso. Repensar nuestra intraacción y enredos para un actuar ético y político que nos proteja. Siendo este «nos» una noción posthumanista de «nosotros», esto es, nunca estrictamente humana. Ser conscientes de cómo nuestra respiración nos conecta con un conjunto de otredades simpoiéticas genera un proceso de desterritorialización respecto a nuestras concepciones antropocéntricas y dualistas. Desde la biología de Lynn Margulis hasta la filosofía de Donna Haraway, el horizonte se construye en torno al desarrollo de un proceso activo, ontológico, epistemológico ético y político, en un planeta donde las especies forman parte de un «devenir con» un mundo en el que no precedemos nuestros entrelazamientos. En este sentido, tiene notable relevancia la noción de viscosidades porosas que desarrolla Nancy Tuana, comparando nuestra visión sobre la respiración:

La danza de la agencia entre agentes humanos y no-humanos también sucede a un nivel más íntimo. Los límites de nuestra carne y la carne del mundo en el que estamos son porosos. Mientras que esta porosidad es lo que nos permite prosperar, al respirar el oxígeno que necesitamos para sobrevivir y metabolizar nutrientes de los que emerge nuestra carne, esta porosidad a menudo no discrimina lo que puede matarnos⁸.

⁷ Para una explicación de la transversalidad en Rosi Braidotti véase su texto *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona. Gedisa, 2009. En su famoso texto sobre *Lo Posthumano* plantea a este respecto que «el desafío para una teoría crítica es crucial: necesitamos visualizar al sujeto como una entidad transversal que abarque lo humano, nuestros vecinos genéticos los animales y la tierra en su conjunto», BRAIDOTTI, R. (2015). *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa.

⁸ TUANA, N. (2008). «Viscous Porosity, Witnessing Katrina», en Stacy Alaimo y Susan Hekman, *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press.



Nancy Tuana genera su noción de «viscosidad porosa» a partir de la catástrofe del huracán Catrina en Estados Unidos. Fue esta la primera idea que vino a mi mente en cuanto el coronavirus comenzó a ser parte de nuestras vidas. Desde la metafísica de los procesos de Whitehead y las prácticas semiótico-materiales de Haraway, Tuana desarrolla este concepto como una metáfora para entender las relaciones de los seres a través de los cuales somos constituidos. Rechazando el constructivismo social, por estar contaminado con un quiasmo entre naturaleza y cultura, Tuana trata de reconocer la agencia de la materialidad y la porosidad de las entidades, admitiendo la «robusta porosidad» entre fenómenos que desestabilizan cualquier esfuerzo por determinar una división de la naturaleza. Si, hablando del Catrina, Tuana dice que «no es posible distinguir entre lo puramente humano de lo puramente natural, no sabemos hasta qué punto la acción humana (como la búsqueda de combustibles fósiles) pudo motivar o facilitar un fenómeno así,» considero que, años más tarde, algo muy parecido podríamos comentar de la crisis pandémica que vivimos.

Ampliar, entonces, los marcos éticos y agencias pasa por pensarnos a nosotras mismas es un reto, no solo para respirar con más consciencia, sino para percartarnos de cómo lo tecnológico, animal o vegetal nos conforma a través de y gracias a la porosidad de nuestra carne. Como explica Paul B Preciado en *Sopa de Wuhan*, «seguir con vida, mantenernos vivos como planeta frente al virus, pero, también, frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria. Como el virus muta, si queremos resistir a la sumisión, nosotros también debemos mutar».

Respirar y, en concreto, respirar en tiempos de coronavirus, implica saberse fruto, parte y proceso de una multiplicidad de intraacciones y cambios que, siguiendo a Glissant, siempre serán con-cambios imprevisibles, criollizaciones. Las corporalidades encarnadas de la Tierra se coconstituyen en un devenir conjunto entre la vulnerabilidad posthumana y afirmativa que les son propias.

RECIBIDO: noviembre 2021; ACEPTADO: noviembre 2021





Alexandra Exter (1882-1949).

La estética musical de Wagner desde Beethoven. WAGNER, R., *Beethoven*, Madrid, Caligrama, 2021, 156 pp. Traducción, estudio introductorio y notas de Montserrat Armas Concepción

2020 iba a ser, en el calendario musical, un año señalado con grandes carteles de neón. Se cumplían 250 años del nacimiento del compositor más aclamado en la longeva historia de este arte: L. v. Beethoven. Este debía haber sido un año en el que su protagonismo se hubiese hecho notar aún más, no solo sobre el escenario y en los programas de conciertos (festivales que se vieron truncados y retrasados por la pandemia que ha asolado y azotado nuestro modo de vida), sino también desde las publicaciones de las distintas editoriales. Muchos han sido los escritos que recientemente han ido tras sus huellas, por ejemplo, la reedición de Adorno, Th.: *Beethoven. Filosofía de la música*, Sonneck, O.G.: *Beethoven contado a través de sus contemporáneos, e incluso obras con un carácter marcadamente juvenil como Beethoven: un músico sobre un mar de nubes.*

Es más, esta misma obra que Richard Wagner escribió como celebración del centenario de Beethoven ha atraído especialmente a los analistas y traductores. Varios han sido los que se han acercado al Beethoven del lipsiense para llevar sus palabras al público hispano. La primera de estas traducciones fue la realizada de mano de Blas Matamoro en 2016, momento en el que aún se sentían los últimos coletazos del bicentenario del nacimiento de Wagner, acaecido en 2013, y ya se preludiva lo que iba a suceder cuatro años después con el de Beethoven. Otra traducción más cercana a la famosa efeméride es la editada por Casimiro. Está claro que estos dos aniversarios tan señalados han hecho que este doble acercamiento a las figuras de Beethoven y Wagner haya sido casi una necesidad sentida

desde lo más profundo de las entrañas de la cultura occidental.

Centrándonos en esta nueva traducción realizada para Caligrama, contemplamos una edición visualmente correcta, con una letra amplia, tamaño manejable y unas notas comentando o aclarando cuestiones del texto que resultan útiles. Por otro lado, llama la atención el perfil de la autora: Montserrat Armas, doctora en Filosofía por la Universidad de La Laguna. Sobresalen sus intereses y líneas de investigación, al estar desarrolladas en torno a los dos filósofos más cercanos a Wagner: Friedrich Nietzsche y Arthur Schopenhauer. Intelectuales, además, cuyos pensamientos le otorgaron a la música la capacidad de llevar a cabo un proyecto filosófico. Con tal currículo, la autora demuestra poseer ampliamente la experiencia heurística y hermenéutica necesaria para afrontar un texto de tal índole, en el que la interacción entre la música y la filosofía desdibuja los límites entre sí. Esta indefinición entre ambas disciplinas hace que este escrito salido del puño y letra de Wagner se haya convertido en una joya que interese tanto a melómanos y musicólogos, así como a adeptos de la filosofía.

Su bagaje filosófico se palpa muy de cerca en el estudio introductorio con el que presenta este breve texto wagneriano. Durante las 40 páginas que completan su análisis, al que tituló «El poder regenerador de la música», Armas analiza el trasfondo filosófico de este ensayo. Para conseguir tal fin, a lo largo de los cinco capítulos en que subdividió su estudio, pasa revista sobre los grandes protagonistas de esta historia y su relación con la generación de este escrito. Ello hace que su estudio vaya más allá de asuntos históricos referidos al convulso periodo de la historia que le tocó vivir al compositor (últimos coletazos de la belicosa unificación alemana), y del mero





dato anecdótico y erudito, como las simpatías e iras que suscitaba entre sus contemporáneos, el éxito o fracaso inicial de alguna de sus obras, su agitada vida íntima, viajes, etc. Al contrario, tal y como indica la propia autora, ella pretende poner en contacto a Schopenhauer, a Wagner y a Nietzsche a partir del *Beethoven*, para recorrer las vías de doble sentido que dibujan la interacción entre todos ellos. Para realizar esto, en cada uno de los capítulos, Armas relaciona a Wagner con uno de esos protagonistas, desarrollando los distintos puntos de unión. Con tal proceder, ella pretende situar al lector en un lugar privilegiado donde poder observar de cerca la estética musical del compositor, además de su proclama de una autonomía del arte.

En el primero de los capítulos de su estudio introductorio, expone la importancia de este escrito para poder conocer al Wagner teórico. Presenta su *Beethoven* como un texto imprescindible a la hora de intentar aprehender su faceta teórica, pues, junto con Ópera y drama, contiene las aportaciones más significativas a su estética musical, llegando a construir *toda una teoría del acto poético*, y marcando su último periodo de reflexión filosófica.

El segundo capítulo lo destina a analizar la relación de Wagner con el protagonista principal de su escrito: Beethoven, a quien veía como su maestro, guía y mentor. La autora no yerra al mostrar la importancia de este para Wagner. De hecho, además de todos los datos que da, podríamos remitirnos a los años discurridos alrededor de 1840, momento en que le dedicó un tiempo y unas fuerzas inusitadas a trabajar en una biografía sobre él, y proyectada para que fuera realizada en dos volúmenes. Este esfuerzo, que definitivamente quedó no nato, fue realizado junto con un bibliotecario nacido en Bonn pero radicado en París: Gottfried Engelbert Anders.

En el tercer capítulo, disecciona la relación de Wagner con Schopenhauer, sacando a relucir la clara influencia y filiación que posee este ensayo con la obra principal del francfortés, *El mundo como voluntad y representación*. Es en este punto cuando entran en acción las profundas lecturas que el compositor practicó de la obra del filósofo, y que en este ensayo dedicado a Beethoven son desparramadas sobre las duras

vivencias y desprecios que sintió durante su aventura en París. Armas, por ejemplo, relaciona la teoría de los tipos de hombres establecida por Schopenhauer (mundano, genio y santo) con ese exacerbado nacionalismo que Wagner saca a pasear, al contraponer el alma francesa y la alemana. La primera sería la que se siente llena y satisfecha, y es zarandeada por las pasiones. En cambio, la segunda, personalizada perfectamente por Beethoven, y al no estar interesada por lo mundano y fenoménico, es capaz de abandonar el mundo ordinario y de acceder al fondo de las cosas. Los genios se convierten así en sujetos puros del conocimiento.

Otro factor importante de la relación intelectual entre Wagner y Schopenhauer que reluce en su *Beethoven* es el cambio de actitud frente a la música respecto de las demás artes. Y es que el influjo del filósofo¹ sobre él fue tal que le obligó a replantearse los ambages doctrinales plasmados en sus anteriores ensayos, donde proclamaba una obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*) en la que se integraban y fusionaban las seis artes (música, danza, poesía, pintura, escultura y arquitectura), a diferencia de lo que denunciaba que sucedía en el tipo de ópera imperante en su época, a la que acusaba de centrarse demasiado en argumentos fatuos con música casi subordinada a requerimientos del texto y lucimiento de los solistas que dejaban casi ignorados a los demás elementos. Es por ello por lo que, con el ojo puesto en esa obra de arte total, Wagner le concediera la importancia que le otorgó a elementos ambientales, como la iluminación, efectos de sonido, la disposición de los asientos, etc. Todo ello para centrar la atención del espectador en lo que estaba ocurriendo sobre el escenario, y lograr con ello su completa y profunda inmersión en el drama. En cambio, en este ensayo sobre Beethoven propone que, aunque todas las formas de arte tengan gran importancia, no todas son necesariamente igual de importantes. Así, inspirado

¹ Para Schopenhauer, la música, a diferencia de las otras artes, era capaz por sí sola –*nulla imitatio*– de representar la voluntad misma del hombre. La música es una creación inconsciente, una inspiración lejos de toda reflexión emparentada con el concepto.

por el pensamiento de Schopenhauer, rompe con aquel equilibrio *interartístico* e intenta imponer la 'supremacía' de la música, que ahora para él es lo que define a una obra. Esto lo lleva a cabo mediante una compélida dialéctica que culmina con el enaltecimiento de la melodía alemana y de la ínclita figura de Beethoven.

Asimismo, también es reseñable que todo ese cambio intelectual que floreció en Wagner a raíz de sus lecturas schopenhauerianas revirtió en su práctica compositiva, en una clara ejemplificación de la importancia de una existencia de interconexión y dialéctica entre teoría y praxis. Así, en sus dramas maduros, como *Tristán e Isolda*, *La valquiria*, *Sigfrido*, *El caso de los dioses* y *Parsifal*, va ganando de manera creciente mayor importancia el contenido musical.

El cuarto capítulo lo dedica Armas a la compleja relación que se creó en torno a las personalidades de Wagner y Nietzsche. Esta amistad comenzó en 1868, momento en el que ocurrió el primer encuentro personal entre ambos. Un año después, Nietzsche fue nombrado profesor en Basilea, lo que estrechó aún más los lazos con el compositor, pues fue asiduamente invitado a su casa de Tribtschen, en Lucerna, introduciéndolo consecuentemente en su círculo más íntimo.

El impacto de tal amistad en un joven Nietzsche fue profundo, y en poco tiempo vio al compositor como un visionario del mundo (*Weltanschauung*) comparable a Schopenhauer, a quien él también admiraba. Concretamente, la relación de Nietzsche con el Beethoven de Wagner fue temprana y profunda. Tal y como bien relata Armas, ya el 29 de julio de 1870 escuchó lecturas realizadas por Wagner en su casa de Tribtschen, en noviembre recibió un ejemplar manuscrito y por navidad ya uno lujosamente impreso. Él sintió este ensayo como un reto lanzado por el maestro, al que respondió con su obra *El nacimiento de la tragedia*, donde hay ideas centrales incluidas ya en el ensayo *Beethoven*. Nietzsche se dejó influir por este breve ensayo, y muchas de las ideas centrales de su primera obra estaban ya explícitas o insinuadas en él. Una de ellas, por ejemplo, es la necesidad de que se dé una renovación en la cultura alemana, la cual ha perdido los verdaderos referentes, por lo que le urge una mirada al

pasado, acción que debe llevar a cabo el genio. Es él quien debe crear las condiciones necesarias para que surja en Alemania una cultura trágica.

El quinto capítulo continúa con el empuje de esa relación que floreció entre Nietzsche y Wagner, al menos en los primeros años, pues Armas no se prodiga fuera del momento en que tal amistad estaba en su punto más álgido. Pero es lógico que no haya ido más allá, pues lo que la autora pretende es mostrar el nexo entre Wagner y Nietzsche a través de este ensayo destinado a la figura de Beethoven. Concretamente, en este episodio expone el sacrificio teórico-intelectual que Nietzsche le ofreció al compositor, y las consecuencias que este tuvo para su vida académica.

Tras culminar su estudio introductorio, Armas presenta la bibliografía empleada para su realización. Esta recoge 59 libros, pero para ser un trabajo cuyos protagonistas son Wagner y Beethoven, el peso de la misma (25 libros, y no contando los del tándem Wagner-Nietzsche) recae sobre todo en la figura de Nietzsche. Por el contrario, en ella la imagen de Schopenhauer y Beethoven es casi anecdótica frente a la del de Röcken.

Otro aspecto que resulta llamativo en la bibliografía es la ausencia de alguna historia general de la música, pero sin embargo sí se empleó el primer volumen de *Historia de la filosofía griega* de Guthrie. Esto da a pensar que, quizás, no se ha sopesado el delicado equilibrio entre música y filosofía que requiere una obra como la presente. Algo de lo que también adoleció en ciertos momentos el propio Wagner, pues si nos dirigimos a su texto, este, aunque sea un ensayo que se titula *Beethoven*, y que estaba destinado al centenario de su nacimiento, tiene como tema principal una estética musical en la que todo está explicado con un cariz político. Beethoven, de quien no empieza a comentar recurrentemente tras pasadas veintiséis páginas, parece ser una excusa o un tema secundario o concreción y ejemplificación de las afirmaciones que quería terminar comprobando: la superioridad del espíritu alemán, paladín frente a la corrupción que representaba el vanagloriado y pavonador espíritu francés.

Wagner inició su ensayo con un breve prólogo de dos páginas, en el que presenta cuáles



fueron los planes iniciales para la celebración de un evento tan importante en el mundo de la música, y los beneficios que obtuvo el formato definitivo en el que se realizó: el ensayo, lo que le obligó a ser más concienzudo y sistemático en su desarrollo y conclusiones.

Como se dijo más arriba, en ciertos momentos Beethoven queda «oculto» entre las líneas de la angulosa (y a menudo poco fluida) y punzante prosa wagneriana. Wagner, en este ensayo, casi que estuvo más preocupado en presentar y construir una teoría de la música que en realizar un estudio crítico-interpretativo de Beethoven. Partiendo del pensamiento de Schopenhauer, presentó la música como la experiencia que nos fusiona con la totalidad de la naturaleza, acercándonos al infinito. Esta nos colma y excita en nosotros el éxtasis de la consciencia de lo ilimitado, algo que es imposible de traducir a concepto. He ahí lo que distingue a la música y la eleva sobre el resto de las artes: es una idea del mundo en la que este manifiesta inmediatamente su esencia.

Pero todo esto no tiene que llevar a equívocos, cuando Wagner habla de Beethoven lo hace

desde una perspectiva completamente elogiadora y desde el más absoluto respeto, haciéndole poseedor de un carácter rebelde que le permitió resistirse a las modas del momento, que buscaban lo agradable. Afirma de él que se dirigió hacia lo profundo, la esencia del mundo, expresando la más insondable sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende, el lenguaje más puro que existe según Schopenhauer y Wagner: la música. Cuando habla de él lo hace para que este se constituya como el recipiente de las afirmaciones del filósofo en torno a la música y al genio creador.

Por último, un documento interesante que ofrece esta edición es la traducción, a modo de apéndice, de un final alternativo y más polémico que Wagner escribió posteriormente, pero que quedó inédito. Son tres incendiarias páginas en las que vuelve a enaltecer al espíritu del pueblo alemán y sus hazañas, a las que conduce el son y ritmo del gran Beethoven.

Saturnino EXPÓSITO REYES

Universidad de La Laguna

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.49.09>



Breve anatomía de *un gesto ético* / Brief Anatomy of *an Ethical Gesture*. Josep Maria ESQUIROL. *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acanalado, Barcelona, 2021, 173 pp.

Precedida por *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* y *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, la obra que nos ocupa mantiene el derrotero argumentario ligado íntimamente a lo humano, destacando con ello aspectos evocadoramente existenciales, cercanos y cotidianos, abordados desde un razonamiento filosófico próximo. En sintonía con las obras anteriores, la claridad y sencillez del lenguaje empleado por Esquirol neutraliza formas inerciales de pensamiento lastradas en tópicos fundamentados en lo abstruso de la narrativa filosófica. Aquí, la revisión de los modos de lo humano, mediada por la indiscutible significancia del lenguaje sobre lo que es e implica el existir, supone la apertura hacia un nuevo posicionamiento que interpreta y asume nuestra finitud como posibilidad. Señalado el enclave existencial, lo posible vendrá determinado por una predisposición atenta y cuidadosa respecto a las palabras. Palabras que *dicen* cierto sentido de lo humano desde la hondura semántica de las mismas; cobijan y amparan, refugian y protegen, señalando con ello lo más propio de nuestra existencia. El trazo dibujado por semejante propuesta aún toda posible alusión ontológica y lingüística a nuestra condición en tanto entidades finitas, disolviendo la *distante* distancia impuesta por determinadas ideologías contemporáneas que, mediante un ejercicio de traslocación, parecen situar el sentido de lo humano en una trascendencia vacua, haciendo, durante dicha práctica, alarde de una opulencia lingüística ofuscadora. La intensidad lumínica del léxico transhumanista es reflejo de ello, aturde y desubica, procurando cierto extravío que impide percibir que «el horizonte más importante no se encuentra más allá, sino más adentro»¹.

¹ ESQUIROL, J.M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acanalado, Barcelona, p. 11.

La resonancia nietzscheana implícita en el título no debe enturbiar el sentido del catálogo proposicional desplegado a lo largo del texto. La resignificación y adecuación que de la orfandad humana plantea Esquirol torna el *demasiado* en un simple *más*, un más que, dosificando el abrumador exceso del término elegido por el pensador alemán, paradójicamente, convierte en posibilidad la carencia idiosincrásica que nos define. La capacidad humana para reconocerse en sus límites y necesidades pasa por la asunción de los mismos desde una peculiar perspectiva lingüística, sin la cual difícilmente podría otearse un horizonte existencial claro. En la senda de las metáforas luminosas, el pensamiento tenue, tamizado por una semántica que, a través de la palabra, reúne la conveniente concepción de lo humano, desvela aquel reconocimiento tácito de los límites como ámbito de lo humanamente posible. Muy próximo a lo que Bernard Plossu apuntaba en uno de sus escritos², el pensamiento-lenguaje en Esquirol debe resistir el embate seductor del deslumbrante discurso puramente ideológico, rehusar el exuberante glosario terminológico que lo caracteriza. De esta forma se evitaría la disolución de la medida necesaria para asimilar lo que supone e implica la finitud desde el lenguaje del reconocimiento *en* el que somos.

Diseminado a lo largo del ensayo, el interés dialéctico con otras filosofías realiza la envergadura del inventario argumentativo desplegado en *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. En esta herida en la que estamos, en esta disposición existencial puramente afectiva y afectante en la que somos, la alteridad es teóricamente destilada a partir de propuestas éticas y existencialistas insoslayables, destacando especialmente la deuda con Martin Heidegger. La alteridad, lo otro y el sí mismo se exponen partiendo de un peculiar posiciona-

² «En fotografía, conviene huir de la moda, de lo espectacular, del oropel. La fotografía es un lenguaje muy poderoso, directo y fuerte, pero sólo si se renuncia a la seducción». Véase GUERRERO, J. (2006), *Efímeros*, traducción de Alquier, M.G., Editorial Caja de Ahorros San Fernando de Sevilla y Jerez, Sevilla.





miento que, fundamentalmente, descarta toda aproximación reflexiva fundada en un lenguaje que exprime y agosta³. Las disyuntivas existenciales traídas por Esquirol, tipificadas en sus *cuatro heridas*, reclaman resistencia ante el implacable avance de aquel desierto de desafecto advertido ya por J.G. Ballard, resistencia que se adquiere prestando una especial atención al gesto ético implícito en tales heridas. En clara referencia a la cuaternidad heideggeriana, el signo dibujado por la interacción entre heridas destaca una resignificación, un giro semántico inserto en el símbolo que emerge tras el juego ontológico cuaternario que trata de pensar el ser. Desde la perspectiva semiológica, la representación es idéntica, siendo el sentido latente de la misma lo que se traslada desde la preocupación ontológica hasta la opción antropológica. Pensar *lo* humano, pensar el ser humano, pasa por saberse determinado por el cruce de heridas y por la *apertura* que sugiere tal confluencia. La diafanidad del espacio creado por esta convergencia señala la posibilidad de un repliegue del sentir, de un recogimiento que facilita el «encontrarse, sentir-se situado»⁴. La vulnerabilidad de la finitud, una vez más, supone una suerte de realidad que se presta a la exploración de toda forma humana de interioridad a través de sus carencias. Sus heridas dicen su infinitud en la insaciable necesidad de consuelo⁵, esperando hacerse eco en la amplitud de ese interior.

El además ético implícito en el repliegue abocetado por Esquirol supone el primer paso hacia el buen encuentro con *lo* otro. En los necesarios espacios de recogimiento que su frugal prosa sugiere, se percibe la latencia de otra necesidad. El silencio, también diáfano, debe preceder a la palabra, una palabra curva, una palabra que se doblega ante el reconocimiento de la hondura de la herida y que desafía la aséptica rectitud del dato y la desasosegante vacuidad de la *habladuría*. Nos encontramos para luego compartir, nos hallamos para luego escuchar, acciones que

difícilmente pueden concluirse en la limitante urdimbre relacional impuesta por los lenguajes contemporáneos. El desconocimiento de la gravedad de la palabra, las diversas naturalezas del ruido mediático, entre otros obstáculos para el pensamiento-lenguaje del repliegue, representan en *Humano, más humano* cierto tipo de fuga hacia un vaporoso futuro⁶ ideologizado, una entelequia resultante del pavor contemporáneo a la mesura y el silencio. En la disposición existencial afectiva que *se hace* curva en la palabra, el silencio es preludeo del abrazo, es obertura poética para el hito afectivo reconocido en la juntura del acto. Esta forma de culminación ética sintetiza un *sí*, condensa una afirmación en la que la creación y la recreación imaginativa⁷ realizan una labor muy precisa, la de proyectar y asegurar un espacio de pensamiento en el que la denotación y connotación de la palabra señala y sugiere un lugar y una apertura. De nuevo, la significancia de la confluencia de heridas.

Es el yermo paraje contemporáneo el ámbito en el que el hiato ético se hace perceptible. La *distancia* patente en las formas relacionales, necesariamente lingüísticas, parece ser fractura insalvable para gesto ético humanamente conveniente y elemento fundamental de ese desgarro afectivo. Las palabras no cubren distancias, no trascienden, sus semánticas dibujan un círculo perpetuo que no va más allá de sí mismo. No hay repliegue posible, no hay juntura ni silencio diáfanos, solo contemplación narcisista que proyecta una insensibilidad actualizada capaz de obviar aquella hondura semántica. *Humano, más humano* rezuma un anhelo que trata de hacer visible lo invisible mediante la comprensión semántica del gesto ético que es palabra. Se aspira a interiorizar una terminología grávida de afecto que procure ahondar en la herida y así poder vislumbrar un posible sentido de lo humano que dosifique el ansia y la premura patente en las aproximaciones al *otro* que inundan el panorama relacional actual. Necesitamos, en esencia, un escenario

³ Esquirol, J.M., *op. cit.*, p. 106.

⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁷ *Ibidem*, p. 110.

de silencio para que las palabras se curven,
para que celebren, en canto, la cercanía y el
cuidado, para elogiar desde nuestras carencias
la herida humana.

Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

Universidad de La Laguna

julioalejandrorpf.ull@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.49.10>



Una filosofía feminista de la ciencia. CRASNOW, S. e INTEMANN, K. (eds.) (2021). *The Routledge Handbook of Feminist Philosophy of Science*, New York, Routledge¹.

La obra que aquí se reseña pertenece a una colección de libros de referencia de la prestigiosa editorial Routledge (Oxford), denominados Handbook. Estos ejemplares son fundamentales porque plantean una visión panorámica del estado actual del conocimiento sobre una materia en un momento dado. Esta obra sobre la filosofía feminista de la ciencia viene motivada, según las editoras, por el hecho de que, a pesar de que la literatura sobre este campo ha crecido exponencialmente en los últimos 40 años, no existe un manual sobre la materia. Este trabajo cubre esa necesidad, nos permite hacernos una imagen general tanto histórica como conceptualmente de la filosofía feminista de la ciencia.

A principio de los años 60 comienza un debate público e intelectual que cambiará radicalmente la forma en la que entendemos la empresa científica. El debate público surgió en Norteamérica debido al miedo a las consecuencias negativas de algunas investigaciones científico-tecnológicas y el rechazo a la notable deriva militar que la ciencia había tomado. Por su parte, el debate teórico, denominado *Science Wars*, lo protagonizaron principalmente la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia y la sociología del conocimiento. Se discutía, sobre todo, la visión *aséptica* que la corriente del Círculo de Viena había proyectado sobre el método científico. Es decir, se trataba de saber si solamente había en juego valores epistémicos en la ciencia o, por el contrario, dado que es una actividad social, también incorpora

otro tipo de valores externos. En síntesis, la corriente historicista articula una teoría que rompe con la imagen clásica de la ciencia; los individuos pasan a ser la unidad básica de los análisis en detrimento de las teorías científicas y se empieza a considerar la ciencia como una actividad situada históricamente. Esto desencadenará la aparición de multitud de teorías que abordan la ciencia desde distintos puntos de vista dentro de la propia filosofía de la ciencia, pero también abre el camino a toda una pléthora de disciplinas que empiezan a preocuparse por la ciencia: la sociología, la economía, la antropología, la política científica o los estudios de género, entre otras. El feminismo aplicado a las problemáticas de la filosofía de la ciencia tiene una historia relativamente reciente, ya que es, sobre todo, a partir de los años 80 cuando comienzan a aparecer los trabajos que ahora se consideran paradigmáticos de Harding y Hintikka (1983), Harding (1986), Haraway (1988), Tuana (1989) o Longino (1990). *Grosso modo*, este subcampo sostiene que el género, igual que la raza o la clase social, es uno de los ejes a través de los cuales se distribuye el poder en la sociedad con potencial para influir en nuestras prácticas y juicios epistémicos. Más concretamente, la filosofía feminista de la ciencia implica el estudio de cómo los sistemas de opresión que se entrecruzan influyen en la producción de conocimiento científico. Los trabajos en esta línea aportan recomendaciones críticas y normativas que nos permiten evaluar las prácticas y metodologías científicas con la intención de mejorar nuestros objetivos epistémicos y, al mismo tiempo, producir el tipo de conocimiento y prácticas que podrían ayudar a lograr la justicia social. El trabajo feminista en este campo, sostienen las editoras de esta obra, ha puesto en tela de juicio las nociones tradicionales de lo que cuenta como «ciencia», «conocimiento» o «pericia» científica, cómo debemos entender el modo en que la ciencia funciona (o funciona mejor) y qué tipo de enfoques metodológicos servirán mejor a los objetivos científicos. En general, en esta obra se entiende el feminismo aplicado a la filosofía de la ciencia de forma amplia; no solo abordan temas epistémicos, sino que también se encargan de cualquier cuestión filosófica rela-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Personal Perspectives»: Concepts and Applications, FF12018-098254-BIOO, Ministerio de Economía y Competitividad. Ha sido cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Consejería de Comercio y Conocimiento, así como por el Fondo Social Europeo (FSE) Programa Operativo Integrado de Canarias 2014-2020, Eje 3 Tema prioritario 74 (85%).



cionada con la práctica científica, las políticas científicas o la composición de las comunidades científicas, entre otros temas.

La obra que nos reúne aquí se articula a través de una introducción y cuatro partes. No obstante, su gran extensión (33 capítulos) nos obliga a desgranar solo cada una de sus partes, mencionando residualmente aquellos capítulos que resultan más interesantes. La primera parte lleva por título «Hidden figures and historical critique» y consta de 5 capítulos. Una de las cuestiones centrales aquí es la cuestión de si importan, desde una perspectiva epistémica, los participantes en la ciencia y/o en la filosofía de la ciencia, ya que se ha dado la situación de que algunos grupos, entre ellos las mujeres, han estado históricamente excluidos tanto en la ciencia como en la filosofía. Incluso, cuando algunas investigadoras han logrado contribuir se las ha ignorado o la comunidad se ha aprovechado de sus trabajos. Entre las distintas aportaciones cabe destacar el capítulo 4, *The Rocket Women of India: Eight Women Scientists and Their Roles in the 2014 Mars Orbiter Mission (MOM)*, realizado por Deepanwita Dasgupta. La autora enfatiza el rol fundamental que han jugado las mujeres científicas e ingenieras de la India en la Organización India de Investigación Espacial y, en particular, en la Misión Orbitadora a Marte de 2014. Un hecho que, a pesar de que se celebra en la India, pasa prácticamente desapercibido en otros países. Según la autora, esto ilustra los múltiples ejes a través de los cuales opera el acceso al conocimiento. En general, se aborda el tema de la exclusión de la mujer en la generación de conocimiento, pero también analiza el impacto e influencia de algunas contribuciones paradigmáticas de las mujeres a lo largo de la historia. Una primera parte que sirve como referencia para ver qué tipos de trabajos se están desarrollando tanto en la filosofía feminista de la ciencia como en la historia de la ciencia desde una perspectiva feminista. La segunda parte la conforman 8 capítulos y se titula «Frameworks». En ella se ofrecen varios enfoques teóricos sobre la filosofía feminista de la ciencia y se analizan las consecuencias epistemológicas que supone la marginación de las mujeres de la empresa cognoscitiva. Esta parte es especialmente interesante porque, por

un lado, se plantea revisiones de algunos enfoques tradicionales en la filosofía feminista de la ciencia y, por otro lado, se indaga sobre nuevos enfoques. Dos buenos ejemplos son los capítulos 6 y 7, *Feminist Empiricism*, de Kirstin Borgerson y *Thinking outside-in: feminist Standpoint Theory as Epistemology, Methodology, and Philosophy of Science*, de Catherine Hundleby, respectivamente. Las autoras revisan tanto el empirismo feminista, como la teoría de los puntos de vista feminista de Harding con el objetivo de ver las nuevas direcciones que han tomado en los últimos años. «Key Concepts and Issues», compuesta por 6 capítulos, es el título de la tercera parte. En ella se trabajan algunos de los conceptos y debates más importantes de la filosofía feminista de la ciencia y las implicaciones normativas para las prácticas científicas. Por ejemplo, Clune Taylor en el capítulo 14 se centra en el concepto de sexo y las distintas formas en las que ha sido contrastado tradicionalmente con el género. La autora critica algunas tendencias dicotómicas respecto de estos dos conceptos; entiende que es un error considerar al género como un constructo normativo y hacer del sexo una categoría plenamente biológica. La cuarta parte de la obra, «Feminist Philosophy of Science in Practice», se divide en 5 partes que suman 14 capítulos. Las editoras de la obra afirman que esta última parte puede entenderse como una especie de aplicación de los tipos de marcos y conceptos abordados en las partes 2 y 3. En ella se encuentran una amplia variedad de capítulos que abarcan una cantidad significativa de disciplinas, pero, sobre todo, destaca el trabajo feminista en programas de ciencias biológicas y sociales. Letitia Meynell en el capítulo 23 identifica las formas en que el sexismo y el androcentrismo han moldeado la investigación en psicología. Por su parte, en el capítulo 28 Crasnow explora algunas cuestiones generales sobre la metodología que han sido debatidas por las feministas en las ciencias sociales. Tanto Laura Ruetsche, en el capítulo 30, como Donna Reilly, en el 31, abordan la infrarrepresentación de las mujeres en la física y la ingeniería. La primera examina las condiciones de la mujer en este campo y la segunda aboga por un cambio en la forma de pensar la inclusión y la diversidad en la enseñanza de la ingeniería.



En definitiva, esta obra no solo cumple con las expectativas que se esperan de un manual, sino que va mucho más allá; brinda unos análisis profundos y detallados sobre cuestiones relevantes en la materia. Demuestra que la filosofía feminista de la ciencia es un cuerpo de trabajo rico, diverso y que vive un momento de auge. Este manual es importante porque plantea el origen y devenir del feminismo aplicado a la filosofía de la ciencia, pero, sobre todo, porque

nos alerta de cómo puede afectar a la ciencia las distinciones de género que tradicionalmente estructuran de forma diferencial la vida de los individuos en las sociedades.

Abraham HERNÁNDEZ
Personal docente investigador
Universidad de La Laguna
ahp_unsafe@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.49.11>



REVISORES

Carlos MARZÁN TRUJILLO (ULL)

Chaxiraxi ESCUELA CRUZ (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *LAGUNA* 49, 2021

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de julio y noviembre de 2021 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 49 de *LAGUNA*. El tiempo medio transcurrido desde la recepción hasta impresión final de los trabajos fue de 6 meses.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos: 11

N.º de trabajos aceptados para publicación: 11 (100%). Rechazados: 0 (0%).

Media de revisores por artículo: 4.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 2 meses.

Los revisores varían en cada número, de acuerdo con los temas presentados.



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna

