

Revista de Filosofía

# LAGUNA

Universidad de La Laguna

36

2015



Revista  
LAGUNA

Revista  
LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

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

e-mail: [rlaguna@ull.es](mailto:rlaguna@ull.es)

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (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) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

María del Rosario Hernández Borges

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), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), 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  
Tel.: 34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera  
Javier Torres/Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

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

Depósito Legal: TF 1.263/92

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

Revista  
LAGUNA  
36

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2015

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  
1. 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 recensiones 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 recensiones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la recensión.

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.

La CORRESPONDENCIA relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a Laguna. Revista de Filosofía. *e-mail* svpubl@ull.es. Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna. Campus Central. 38071. Tenerife. España.

El precio del número suelto es de 14 euros para los particulares y de 10 euros para los miembros de la comunidad universitaria.

## SUMARIO/CONTENS

La historia de la filosofía en conexión con la ciencia histórica y la cultura (noviembre 1934) / History of Philosophy in connection with the historic science and the culture (november 1934) <i>Edmund Husserl</i> .....	9
Discusión pública y transparencia del poder en Hobbes y Kant / Public discussion and transparency of power in Hobbes and Kant <i>Vincenzo Sorrentino</i> .....	21
Hacia un modelo de superveniencia conceptual / Towards a model of conceptual supervenience <i>Rodrigo Laera</i> .....	41
Filosofía y «Gestión del conocimiento»: ¿Dos casos de un mismo tipo? Una explicación de las recientes definiciones y funciones del concepto de profesionalidad en los negocios / Philosophy and “Knowledge Management”: Two of the Same Kind? An Account of Recent Definitions and Functions of a Concept of Business Professionalism <i>Fee-Alexandra Haase</i> .....	59
Hacia una ontología del trabajo: biopolítica y multitud / Towards an ontology of work: biopolitics and multitude <i>Ariane Aviñó McChesney</i> .....	85
RECENSIONES/REVIEWS	
EL TERROR SIN MIEDOS / TERROR WITHOUT FEAR. ANTONIO CASTILLA CEREZO, LA CONDICIÓN SOMBRÍA. FILOSOFÍA Y TERROR <i>Delia Aguiar Baixauli</i> .....	99
¿EL FINAL DEL AMOR? / THE END OF LOVE? BYUNG-CHUL HAN, LA AGONÍA DEL EROS <i>Rayco Herrera Reyes</i> .....	102



LOS DOS CAMINOS DEL LABERINTO BARROCO: UN PRÓSPERO HACIA LA CONTEMPORANEIDAD / THE TWO WAYS OF THE BAROQUE MAZE: A PROSPERO TOWARDS CONTEMPORANEITY. FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ. PRÓSPERO EN EL LABERINTO: LAS DOS CARAS DEL BARROCO

*Daniel Álvarez Montero*.....

105



6

SUMARIO



G. Grosz, 1915.



# LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN CONEXIÓN CON LA CIENCIA HISTÓRICA Y LA CULTURA (NOVIEMBRE 1934)<sup>1</sup>

Edmund Husserl

## 1. EL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA PARA EL PENSADOR INDEPENDIENTE<sup>2</sup>

La filosofía, con el horizonte temporal del pasado del mundo (de nuestro mundo), es una filosofía presente (actualmente real) en cuanto filosofía que ha nacido de sus pasados. Estos tienen, sin embargo, un horizonte desconocido, pues no se trata sin más para nosotros de las certezas del ser ya dadas de las filosofías pasadas, sino que constituyen un horizonte de posibles certezas del ser.

Su primera aclaración exige evidenciar las posibilidades como tales que, bajo una vinculación determinada, se originan en las tradiciones concretas y documentadas. Cada una existe en un núcleo de certeza y en un horizonte de posibilidades indeterminadas como espacio de movimiento.

Todo<sup>3</sup> intento de construir una historia del espíritu, una historia de la filosofía sobre el suelo de un encadenamiento de hechos documentados literariamente, no es una «novela», sino una «interpretación», un «poema» formado por los hechos del acto de documentar (eso sin tener en cuenta que incluso esos hechos son problemáticos). ¿Qué puede significar para nosotros tal poema interpretador, para nosotros, que, como filósofos del presente, nos encontramos en una coexistencia filosófica, en la actualidad de nuestro pensamiento filosófico, en posesión y perfeccionamiento responsable de convicciones filosóficas? ¿Cómo nos sirve a nosotros, filósofos independientes, la historia de la filosofía? ¿Qué puede, qué debe ser esa historia para el filósofo? ¿Es su vinculación necesaria con la historia una vinculación con la historia científica? Si el filosofar está determinado por preguntas retrospectivas históricas y por las convicciones históricas ganadas en ellas, entonces se podría aceptar como algo evidente que las construcciones históricas no científicas, que las opiniones históricas «ficticias», que las ficciones puestas bajo las ficciones literarias documentadas (como, por ejemplo, las autorizadas sobre Sócrates), tendrían que falsear el pensamiento filosófico productivo, sistemático, que sólo en una responsabilidad científicamente histórica en cuanto históricamente fijada, podría servir a los filósofos. ¿Pero no es interpretación la historia todavía científica de esa manera, como algo que se encuentra ambiguamente y por descontado en un proceso de cambio? ¿Podría entonces la filosofía misma ser, tener un ser propio verdadero como conocimiento de la verdad si ella tuviera que esperar a la historia científica de la filosofía, es decir, si tuviera que estar fundada en ella? Ahora bien, tanto si el poema científico es



ganado en el ethos del «como realmente fue» como si lo es en tanto poema acientífico que el filósofo prepara de forma privada para su uso personal, es un problema cómo ese poema, tal y como de antemano parece, ha de ayudar necesariamente, de este o de aquel modo, al filósofo: cómo, en qué sentido, dentro de qué límites.

En una época como la nuestra, en una época de inseguridad escéptica, en la cual el sentido finalista de la filosofía se ha vuelto completamente cuestionable, el filósofo se ve seriamente obligado siempre de nuevo a reflexionar sobre el sentido y la posibilidad de toda su empresa. ¿Y cómo podría suceder tal cosa sino a través de una pregunta retrospectiva por los orígenes históricos

---

<sup>1</sup> El texto que ahora traducimos, inédito en castellano, pertenece al volumen complementario (Ergänzungsband) de la última obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, publicado por la editorial Springer como tomo xxix de la Husserliana (pp. 47-59). Él se inserta en el contexto general de una genealogía fenomenológica de la razón, que Husserl, alejándose progresivamente del paradigma cartesiano que dominaba en sus primeras obras, desarrolla a partir de 1920. Más concretamente, el texto está escrito en un momento en el que pasan a primer plano cuestiones como el papel de la historia dentro de una filosofía que aspira a convertirse en ciencia estricta, o la tarea vital del filósofo como narrador de la idea-fin que atraviesa la cultura europea, y que la guía hacia una ulterior toma de conciencia en la que esa labor, de forma terapéutica y liberadora en principio, se haría definitivamente presente. Sin embargo, la importancia de este texto de 1934 no sólo estriba en su contribución al análisis de los decisivos conceptos de teleología e historia en los manuscritos husserlianos sobre la Crisis, sino que además deja entrever una dimensión de problemas mucho más amplia, que apunta a la posible influencia de la ontología fundamental heideggeriana en la fenomenología genética, así como a determinados aspectos de la hermenéutica posterior que ya podrían estar anunciándose aquí. Esta relevancia epocal, que además ofrece una visión todavía poco conocida de la filosofía de Husserl, compensa, a nuestro entender, las carencias de un texto fragmentario, inconcluso y oscuro. La naturaleza particular del texto, unida a la dificultad intrínseca del mismo, nos ha obligado a recurrir varias veces a aclaraciones al pie, sobre todo para justificar algunos usos en la traducción, que no hemos podido comparar con las llevadas a cabo en otros idiomas, ya que sencillamente no existen. En último lugar, nos gustaría agradecer al Husserl-Archiv de Friburgo y Leuven y a la editorial Springer el habernos facilitado la publicación del texto en castellano.

<sup>2</sup> El término *Selbstdenker*, propio de las reflexiones husserlianas de la década de los treinta sobre la responsabilidad del filósofo en la época de la crisis de sentido de la humanidad europea (Hua VI, pp. 73, 76, 512), es traducido a veces en el ámbito anglosajón simplemente por *Self-Thinker* (The Husserl Dictionary, Dermot Moran and Joseph Cohen, Continuum, NY, 2012, p. 292). Sin embargo, creemos que «auto-pensador» o «pensador de sí» no hace justicia a un concepto tan importante dentro del esquema de la fenomenología de la historia y de la cultura, ya que deja fuera el matiz ético que indudablemente posee. Tampoco resulta convincente «aquel que piensa por sí mismo», la traducción escogida por los grandes especialistas David Carr (Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies, Kluwer, Dordrecht, 1987, p. 83) y Donn Welton (The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology, Indiana University Press, Indiana, 1999, p. 362). Llegados a este punto, dos son las opciones principales: «pensador originario» (Husserl's Constitutive Phenomenology, Bob Sandmeyer, Tylor & Francis, NY, 2009, p. 40) y «pensador autónomo» o «independiente». Esta última es la traducción que da Fernando Montero Moliner (Kant y Husserl: el problema de la subjetividad, Ágora. Papeles de Filosofía, 1995, p. 22) y a la que nosotros nos acogemos. Pues ella no sólo refleja el carácter negativo del pensador que hace epojé de los prejuicios filosóficos y científicos, sino también, como el texto mismo pone de manifiesto, el carácter positivo del que forma en sí mismo su propia «poética de la historia» (Nota de los Trad.).

<sup>3</sup> Importante- entrando de inmediato en los problemas generales de la historicidad y de la nación y la supranación.



de esta empresa que nos ha sido transmitida a nosotros, los filósofos, en una continuidad de milenios? Sin embargo, todo verdadero pensador independiente, cuanto más esté convencido de antemano de que la filosofía constituye en general un fin alcanzable, más tendría que poner precisamente en cuestión de forma radical, y sobre el suelo de la aclaración del verdadero contenido de sentido, esa posibilidad, y si lo hace, entonces esta ante una cuestión de origen que inevitablemente adquiere la forma de una génesis histórica. ¿Se trata, entonces, de investigaciones histórico-científicas? ¿Destruirá el cambio histórico de estas su filosofar, es decir, sus conocimientos filosóficos? ¿O se trata de orígenes cuasi-históricos (ficticios, por lo tanto no dados en un ámbito de posibilidades abiertas en cuanto probabilidades) e incluso de reflexiones científicas sobre ellos, que no caen exactamente bajo el concepto de una «historia de la filosofía» científica, tal y como entendemos tal cosa y, en general, la historia científica?

Yo leo a mi Platón, me construyo una filosofía unitaria y con sentido de «mi» Platón, y esta construcción se convierte en una potencia en mi vida filosófica. No me preocupo en lo más mínimo por una separación filológica entre textos auténticos y falsos, menos aún, pues, por los textos filológicamente correctos. En una palabra: no me preocupo seriamente por una construcción del Platón históricamente verdadero. «Mi» Platón permanecería para mí finalmente aun en el caso de que todos los textos fueran desacreditados. De esta manera influye en mí todo filósofo del pasado, pero también todo filósofo del presente, como una potencia que determina mi vida filosófica, como sucede con la de mi «poema», independiente, por lo tanto, de la pregunta de hasta qué punto a mi interpretación corresponde una verdad histórico-fáctica o no. En cuanto a los filósofos y a las filosofías ficticias, pasa como con el resto de los seres humanos y su existencia cultural, política, etc., que me están dados como ficciones (ya dadas a través de escritores o creadas por mí mismo): ejercen un poder sobre mí.

Otra cosa es, naturalmente, el lugar en el que me encuentro con otros seres humanos reales en la conexión de una comunitarización personal y práctica, y nosotros, dicho brevemente, en nuestro hacer activo y transformador, al estar vinculados a un mundo circundante real y común, tenemos que contar con otros y confiar en otros. Eso depende mucho de si el otro es captado realmente y como aquel que existe conjuntamente con nosotros, de si captamos correctamente el «carácter» de ese otro, el modo típico-individual en que él puede ser motivado prácticamente, de que, en determinadas circunstancias, podamos anticipar su comportamiento, ya sea egoísta o respetuoso, ya mantenga su palabra o no respete el acuerdo al que se había llegado, etc. Si él, sin embargo, no entra en consideración para nuestro ámbito práctico, para nuestros intereses «reales», si las experiencias que tenemos de él están vinculadas al círculo, que no coincide con el nuestro, de su praxis vital real, puede él, que tal vez sea un impostor, actuar para nosotros en la distancia, idealizado, como un modelo muy digno de respeto, y así la ficción puede ser y seguir siendo para nosotros un poder vital ético en nosotros. El ser humano real para nosotros puede, en lo que hace a su ser-así, ser falsamente apercebido. Eso no importa, y si después se revela además que él no existe en conexión con nosotros, sino que es la ficción de un otro, eso no supone tampoco ningún perjuicio.



Se presentan también otros paralelismos<sup>4</sup>, por ejemplo, cómo una religión histórica fundada en documentos religiosos, digamos el cristianismo, estando también en una posición, científicamente hablando, «ahistórica», en una posición que no se interesa en último término por las facticidades verdaderas, puede convertirse en una potencia vital. Para mí, puede ser exactamente lo mismo si los Evangelios y su visión de Cristo son ficciones<sup>5</sup>, si ellos y las falsificaciones devotas que surgen de ahí o lo que en ellos está contenido es texto verdadero o viciado. Los leo dentro de una unidad de sentido puesta por mí, y así contemplo una figura de salvador profundamente conmovedora para mí. Mediante las palabras que me cautivan, incluso bajo la previsión de otras que me extrañan y que me apartan, se ha formado en mí una imagen en tanto fuerza vital que actúa de ahora en adelante, mientras que la verdad histórico-científica permanece en ella fuera de todo cuestionamiento.

No ocurre algo distinto en lo que respecta a los grandes poetas y sus creaciones. No los leo y no actúan sobre mí como historiadores. No pregunto por resultados filológicos e histórico-literarios. Puedo dejar a propósito fuera de juego la cuestión histórica y no sentir la menor pérdida. Incluso una traducción que signifique la transformación espiritual de la obra original puede hacer posible un potente efecto. Pero el trabajo original cambia su sentido con cada lector que entiende el sentido del documento literario a partir de las fuentes de su propia espiritualidad, esto es, lo interpreta a su manera. Si los hombres son hombres de su época, el gran poeta y su obra son un mito en el curso del tiempo, y en la medida en que él simplemente existió, es el único y el mismo que expresa todas esas imágenes míticas. Sin embargo, esa imagen es ahora en todo momento un poder efectivo, Esquilo para mí, mi Homero, mi Dante, etc. De esta manera, y no como una facticidad histórica, actúan especialmente los poetas del pasado sobre los del presente, como modelos de poetas y poesías para los poetas, mientras que para todos los demás influye la imagen de la existencia humana presentada en los poemas. Eso es lo que ejerce eficacia: en el «contacto» con hombres ficticios experimentamos efectos que, a menudo, intervienen en un nivel más profundo que los de los hombres reales para nosotros.

---

<sup>4</sup> También con respecto al vivir-en-el-mundo, en el «verdadero» (entiéndase como sujeto que se sabe realmente a sí, entre las realidades dotadas de sentido) y vivir en un mundo de fantasía, y las síntesis entre ambos.

<sup>5</sup> Husserl usa a menudo la pareja conceptual *Dichtung-Erdichtung* para exponer la particular visión de la historia que propone la fenomenología de *Die Krisis*. Dicha visión está íntimamente relacionada con el concepto de teleología, es decir, con la construcción que el filósofo independiente debe hacer del poema (*Dichtung*) o novela de la historia, y en el que se narraría el proceso de despliegue de la idea-fin que recorre la cultura europea en cuanto cultura filosófica y científica. Las ficciones (*Erdichtungen*) que componen esa construcción, las formaciones de sentido sedimentadas en el curso de ese despliegue teleológico y reactivadas en el marco comprensivo de nuestro presente, sustituirían a los hechos positivos de una historia pretendidamente «científica». El poder motivacional de las filosofías y los filósofos no tendría nada que ver, pues, con el carácter positivo de los textos y las personas que los escribieron, sino con el significado que ellos poseen para nosotros dentro del poema. En ese sentido, es indiferente que Sócrates, o cualquier otro filósofo, haya existido o no. Lo importante es su eficacia en el despliegue de la idea-fin que busca narrarse (Nota de los Trad.).



## 2. EL PASADO HISTÓRICO EN SU EFICACIA<sup>6</sup> SOBRE EL PRESENTE

Sin embargo, es más importante para nosotros que el pasado histórico, en tanto algo con certeza valioso para nosotros, pueda ejercer y siga ejerciendo siempre sobre nosotros los presentes, sobre la actualidad de nuestros intereses vitales, un tipo de eficacia que, en gran medida, es independiente de la verdad histórica y de su acreditación.

También ahí nos encontramos con la diferencia entre:

1. Los pasados como modelos (positivos y negativos)
2. Los pasados en tanto nos afectan realmente – por ejemplo, como testadores para nosotros a través de su testamento.

Ahora podemos decir: evidentemente, en mi horizonte espiritual está todo aquello que puede ejercer sobre mí una fuerza motivacional o, como también podríamos decirlo, en el mundo como mundo valioso para mí, como el que se me hace presente con este y aquel contenido, anticipado de forma intuitiva y vacía, como existente para mí. El mundo como mundo para mí es el mundo que me es consciente en todo momento (consciente en modos de certeza y de contenido), y el mismo es apercibido en mí y puramente en mí, en mí ha ganado su sentido de ser, su validez cambiante y su contenido de validez cambiante. En ese mundo vivo, determinado de este y de aquel modo por las motivaciones que parten de él, conociendo, valorando, actuando dentro de él y, al actuar, transformándolo. En él se encuentran mis socios en cuanto tienen valor para mí, como aquellos que son comprendidos para mí ahí y de esta y de aquella manera, los socios con los que vivo en una conexión práctica, en una unanimidad y en una concordancia recobrada prácticas. Correcto del todo.

---

<sup>6</sup> La ampliación genética de la fenomenología que tiene lugar a partir de la Primera Guerra Mundial posibilita la introducción progresiva de los problemas relacionados con la historicidad de la vida y de la cultura dentro del programa de investigación husserliano más tardío. Como la fenomenología del «mundo de la vida» mostrará, Husserl adelanta, en parte influido por Heidegger, el tratamiento hermenéutico de los conceptos de prejuicio e «historia efectual», ya que, frente a la historiografía positivista, tal y como puede verse en este texto de la época de gestación de *Die Krisis*, la fenomenología entiende la historia como una especie de narración de los efectos intencionales en el tiempo, una tradición motivacional que sería refractaria, en cualquier caso, a la tan anhelada objetividad de los hechos: «En la temática husserliana del mundo de la vida Gadamer encuentra uno de los aspectos fundamentales de la filosofía hermenéutica, esto es, la afirmación de que la objetivación científica presupone la vida histórica, lo que implica después la problematización de la pretensión de validez de la ciencia objetiva que, en cuanto construcción lógico-simbólica, posee un carácter derivado respecto a la donación intuitiva del mundo de la vida. En su estructura el mundo de la vida es un mundo finito, relativo-subjetivo, de horizontes indefinidamente abiertos, y por lo tanto presenta muchos puntos de contacto con la eficacia de la existencia histórica analizada por Heidegger en *Sein und Zeit*» (De Vitiis, P., «Ermeneutica e mondo della vita», en *La Crisi delle Scienze Europee e la Responsabilità Storica dell'Europa*, Ed. Signore, M., Franco Angeli Libri, Milano, 1985, p. 214). (Nota de los Trad.).



Pero se debe diferenciar: la motivación que experimento del mundo, del mundo «real», que en lo que se refiere a su contenido tiene para mí este o aquel valor de ser-motivado a partir del universo de los «entes», y eso es justamente el mundo. Y, por otra parte, la motivación que experimento de aquellas ficciones, de aquellas formaciones espirituales que, a su modo, son existencias pero que no co-existen en un sentido natural, no existen, o no de este modo, en el mundo, no son realidades de ese modo. Yo, como ser humano vivo y despierto, soy un sujeto, nosotros, como seres humanos que viven en el mundo, mundo que es para cada uno y que en la conexión es mundo para todos nosotros, somos sujetos en una vinculación práctica con «el» mundo, con los entes, en el horizonte universal de los entes. Nosotros mismos somos seres para otros y nos experimentamos como pertenecientes al los unos con los otros que es el «nosotros seres humanos». Cada uno se comprende como ser humano existente, como realidad en el mundo, que es para todos, en cuanto que cada uno tiene sus particularidades de experiencia y, en especial, uno tiene algo como existencia en vigor y de ese modo lo tiene en su mundo subjetivo, algo que el otro no tiene ahí.

En esta vida despierta, en esta vida compartida en la actualidad con otros en el mundo existente, lo que existe sólo lo hace para cada uno en tanto se mantiene en su validez de ser, y cada uno lo interpreta como algo que se encuentra oscilando entre la posible confirmación y la desacreditación, es decir, interpreta lo existente como tal como algo que puede ser acreditado como real y verdadero. Todo lo valioso es ya anticipado como algo que se puede confirmar – y al mismo tiempo como algo que está en el peligro siempre abierto de que la confirmación se convierta en desacreditación, en la prueba de una existencia indudable que se encuentra en contradicción con lo anticipado, y que supera su «ser», su «es».

Vivir en el «estar-despierto»<sup>7</sup>, vivir en el mundo como seres humanos reales entre otros y entre las demás realidades y conocerme a mí mismo como viviente, es un modo de vida, un tipo de motivación en la que lo existente nos motiva. Así pues, este pierde inmediatamente su fuerza motivacional como algo prácticamente posible que es puesto en cuestión tan pronto como se muestra como algo nulo. Por supuesto, lo existente nos motivó cuando lo experimentamos como existente o, cosa por el estilo, lo tuvimos como algo válido –ahí no hay nada que cambiar. Pero debe tenerse en cuenta que toda motivación lleva de los entes a una actividad, produce una adquisición, una validez que continúa valiendo en tanto el ente no experimente después su desvalorización como apariencia. Por otra parte, si sucede esto, entonces también la adquisición espiritual fundada en la validez de ser pierde su validez. Así es nuestra existencia en la mundaneidad una existencia que avanza en una multiplicidad de actividades, pero relacionada constantemente del modo ya indicado con la validez de ser, con el mundo existente para nosotros, con los objetos reales para nosotros, tanto extra-humanos como humanos.

---

<sup>7</sup> Estar-despierto que no sólo se contrapone al sueño, sino al sueño y a los sueños diurnos reunidos en el «perderse-en-fantasías».



Que nosotros, en una cierta comunidad efectual o vital abierta, tenemos, como presupuesto evidente, un pasado histórico común<sup>8</sup>, un pasado que ha sucedido «realmente», está fuera de toda duda. No menos evidente es que toda existencia humana activa particular y mancomunada se documenta como una existencia que vive y actúa dentro de su mundo circundante del presente y que estos documentos, ante todo en obras culturales destacadas, permaneciendo reconocibles como tales, se extienden a través de las mismas épocas históricas como índice de ellas y así pertenecen a todo mundo circundante futuro de la humanidad futura. Ciertamente están expuestos a la destrucción o también al olvido, así como también a la transformación por actividades humanas que, sin interés por los documentos en cuanto tales, los utilizan como materiales para cualquier tipo de fin cotidiano. De modo semejante, hay en el marco de nuestro propio y extenso presente algo comprensible de modo ejemplar. Para nosotros, los tipos de documentos y de los modos de sus transformaciones son comprensibles como aquellos a partir de los cuales se puede preguntar una y otra vez de forma crítica y reconocible por lo históricamente verdadero: por lo que de esto fue verdadero de modo originario y por las transformaciones que vienen después y que acontecieron realmente del declive natural, de lo voluntariamente devaluado, etc.

### 3. LA HISTORIA COMO CIENCIA DE LA GÉNESIS DE LA HUMANIDAD

La historia es la ciencia de la génesis de la humanidad entendida personalmente<sup>9</sup> y de su mundo circundante de la vida en cuanto mundo que en esa génesis, en todo presente en una praxis actual, se ha convertido en un mundo cultural que se encuentra en permanente progresión<sup>10</sup>. Necesariamente, ella tiene su hilo conductor en los «documentos», tiene en ellos su tema principal, un tema difícil en su necesaria ambigüedad que, sin embargo, debe señalar a una individualidad irrepetible, a un determinado pasado, a un acontecimiento individual único, a una obra de una persona existente en un punto del tiempo único. La comprensión de una ocasión, de un documento, sea del tipo que sea siempre y en cuanto tal, no es nunca un recuerdo que lleve en sí mismo y en

---

<sup>8</sup> Y también el pasado en su realidad en el presente y como aperebido subjetivamente, y además como ficción propia de mi realidad aperebida tengo un pasado posiblemente irreal o fingido que puede motivarme y motivarnos como una fuerza.

<sup>9</sup> *Personalmente* no es aquí expresión de un estado de cosas individual-subjetivo, sino que hace alusión al marco general en el que se desarrolla toda la investigación fenomenológica de la historia y de la cultura: «Con el concepto de persona alude Husserl al tema de la actitud personalista, la cual se distingue de la actitud natural en el hecho de que en ella el ser humano, el yo, no aparece como una parte dependiente dentro de la maraña de las conexiones causales, sino dentro de conexiones de motivación constituidas por sujetos intencionales» (*Husserl-Lexikon*, Ed. Hans-Helmuth Gander, WBG, Darmstadt, 2010, p. 227) (Nota de los Trad.).

<sup>10</sup> De modo parecido al respecto del presente histórico.





una continuidad de recuerdos reconstruible hasta el ahora perceptivo un límite de la intuición como captación en persona del pasado (en tanto percibido por mí anteriormente). Es una re-presentación<sup>11</sup>, cuya aclaración de la intuición del pasado tiene el carácter de una reconstrucción que, en su mediatez intencional, presenta el análogo de un recuerdo que nunca ha podido llegar a ser un recuerdo real. Esto ocurre cuando no se trata de un pasado perteneciente a mi propio presente memorativo concreto, en el que yo, el que comprende una ocasión, o recibe de nuevo una carta propia en la mano, puedo acordarme perfectamente de que presencié el establecimiento de la ocasión, o sea, de que había escrito la carta en su momento. Unos recuerdos dan lugar a otros, de modo que estos ya no son para mí recuerdos, sino que sólo se vuelven intuitivos a través de una analogización, a través de una transformación intencional de recuerdos. Así sucede también cuando accedo al pasado a través de lo que me cuentan mis padres, que estuvieron allí, o a través de informaciones aún más indirectas, de las que ellos me contaron como las informaciones de sus padres, etc.

Evidentemente, toda época histórica se basa en último término con respecto a su significatividad intuitiva para todo ser vivo en la percepción y en el recuerdo, aunque sólo en el modo de un fundamento último para las transformaciones intencionales del tipo ya indicado. Ella se basa en esto –en que yo y todos en su desarrollo infantil hemos crecido en la época histórica ya siempre común del mundo humano–, a partir de mí sobre la base de mis recuerdos y en la efectuación de actos empáticos, me encuentro en comunión con recuerdos ajenos y con el carácter indirecto de los recuerdos de otros a su vez recordados y de los otros y los recuerdos acumulados a través de la comunicación y de los recuerdos mediados de estos otros, etc., tengo ya siempre y de modo pre-temático mi mundo temporal, que es justamente de antemano mundo temporal histórico, tiempo histórico de los hombres y de sus correspondientes mundos circundantes del presente – de mi mundo, el de todos.

La ciencia histórica es una figura cultural que pertenece a la existencia actual productora de cultura de una humanidad aislada (una ciencia de un tipo más general), una ciencia que tiene su tema en todo el pasado accesible y en el presente compartido de esa humanidad (por ejemplo, europea), hasta llegar a las formas previas en las cuales ella no existía todavía como una humanidad unitaria con una cultura surgida de su producción unitaria, sino que en lugar de ello estaban sólo en coexistencia ciertas humanidades particulares con sus culturas particulares, a partir de las cuales, como puede comprobarse, ella surgió.

Para nosotros, los alemanes, y, por extensión, para nosotros, los europeos, esto tiene que ver con la ciencia de nuestro pasado nacional, es decir, de la continuidad de nuestros pasados con los mundos circundantes culturales unitarios

---

<sup>11</sup> Husserl habla aquí de *Vergegenwärtigung*, no de *Vorstellung*. Por eso hemos elegido «re-presentación» (lo hecho de nuevo presente) en lugar de, simplemente, «representación», que sería para Husserl el modo de intencionalidad dóxica más elemental, el acto de conciencia fundante en el que algo se objetiva (Nota de los Trad.).

que en cada caso les pertenecen, a través de los cuales en la sucesión de las épocas históricas pasó la unidad de una génesis correlativa, transcurriendo continuamente desde cada pasado hasta nuestro presente actual: una génesis correlativa, esto es, de la humanidad nacional misma y de su cultura nacional. Esta génesis transcurre en un espacio histórico en el cual todas las naciones que se encuentran en la simultaneidad de la vida en común (del actuar una sobre otra, una contra otra, del actuar amistoso y del hostil), es decir, las naciones que están en una conexión personal, o sea, cultural, tienen su lugar histórico. Cada una de ellas tiene su génesis en sí y, al mismo tiempo, en esta conexión relativamente aislada.

Es cierto que la unidad de una conexión momentánea de naciones particulares y grupos de naciones produce siempre, con respecto a la espiritualidad nacional y sus adquisiciones culturales, influencias recíprocas, pero no por ello una unidad espiritual supranacional tal y como la que caracteriza a la vida cultural unitaria, aunque nacionalmente diferenciada, de Europa. La historia alemana en cuanto rama de la historia europea remite a una génesis que tiene que retroceder, tras la génesis continua en la que siempre ha consistido y en la que simplemente sigue formándose una Europa unida, a las formas previas de humanidades, a las luchas de poder de las tribus originarias y primitivas, nómadas o ya sedentarias, y, en un nivel superior, a las luchas de las naciones-Estado, y también a los modos en los que la espiritualidad cultural de las naciones-Estado particulares (de las como siempre primitivas o de las ya más altamente desarrolladas) no sólo pudieron influenciarse sino también conectarse unitariamente, una unidad de un tipo espiritual y universal de seres humanos, de humanidades, de figuras culturales (de los lugares, de las instituciones, de los métodos de dominio, de los modos de pensamiento, de los tipos de religiosidad, de las diferencias de clase, de las concepciones del mundo y de las luchas por la concepción del mundo, etc.), tal y como nosotros conocemos las naciones-Estado y las naciones lingüísticas extendiéndose a través de Europa.

#### 4. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN COMPARACIÓN CON LA HISTORIA DE LA CULTURA

Con todo ello, no se ha resuelto el problema de la reflexión de los filósofos sobre su tarea actual en cuanto tarea histórica, y no se ha aclarado el modo de su retroceso metódico a la historia, a las filosofías del pasado – las figuras pasadas de «nuestra» filosofía, de nuestra comunidad de filósofos (europea).

La filosofía (y en ella todavía más cada una de sus ramas, cada ciencia) tiene su propia historia.

Dentro de la historia unitaria de la humanidad, de la que ha de ser inaugurada por nosotros en un momento dado, puede distinguirse una pluralidad de historias incluidas en ella.





Tenemos ahí las historias particulares de las naciones y las supranaciones, las cuales, sin embargo, incluso como supranaciones<sup>12</sup> no están realmente separadas unas de otras. Son historias de humanidades particulares. Está claro que si todas las humanidades particulares se encuentran en conexión y en una temporalidad vital unitaria, que desde nosotros ya ha sido en parte abierta y en parte todavía puede abrirse, y probablemente se llega a la apertura histórica, entonces es un problema la historicidad de toda la humanidad terrestre en su estilo, en su sentido. Resulta cuestionable si esa historicidad lo es en el mismo sentido que la historicidad de una nación o una supranación. Por ello debería traerse a la luz del día y resolverse en primer lugar el verdadero problema de la historicidad nacional y supranacional.

Otra clasificación de la historia terrenal de la humanidad en historias particulares (en lugar de las historias de los pueblos) es la de las historias de las culturas. Al igual que las personas particulares, también las unidades personales de nivel superior, las tribus, los pueblos, las supranaciones tienen su «historia vital», la historia de su ser como personalidades de un ser en cuanto ser-devenido y ser-en-devenir, un devenir que es devenir en la vida personal, en un hacer efectuator en relación con un tener-ya del que surge. Pero esto conduce a descripciones muy complicadas.

Por supuesto se anuncian ahí problemas relacionados con un sentido distinto (más extenso y más estrecho) de historicidad en este punto de vista personal. Un papúa no tiene realmente (en un sentido estricto) ninguna biografía, y una tribu papúa no tiene ninguna historia vital, ninguna historia nacional.

Ahora en lo que respecta a la cultura. Un hombre de negocios tiene una historia vital. Pero su negocio tiene su propia historia. Ella puede continuar tras la muerte del comerciante y extenderse a través de las generaciones de una familia, pero también a través de diferentes familias y épocas. Evidentemente, las personas y las familias involucradas tienen, a través de la función creadora con respecto al sentido final unitario y duradero de ese negocio, una conexión personal-histórica para las personas particulares – y de su historia concreta para las historias de las familias. Por otra parte, el negocio tiene también, sin embargo, su historia, que tiene su conexión con una historia más amplia, la que conecta este negocio con otros negocios del mismo tipo – evidentemente también conecta entre ellas de un modo personal-histórico a las personas que dirigen esos negocios.

Del mismo modo: la biografía de Goethe y dentro de ella su obra; por otra parte la obra de Goethe y todos los trabajos particulares en la conexión de la historia del arte como historia de las obras de arte.

Todo «arte», todo trabajo manual como figura de cultura con sus herramientas y obras se encuentra en una historia. La mirada se dirige a las construcciones y a sus transformaciones de las formas, por lo que sin embargo también forma parte de su comprensibilidad la comprensión de las necesidades personales, que son satisfechas ahí y que son satisfechas en su transformación que corresponde al lado personal.

La historicidad de las formas culturales no es evidentemente una mera sucesión en el tiempo y en el espacio vital de las personalidades, sino que está aunada histórica-

---

<sup>12</sup> China y europea.

mente sólo como formación, como producción de las personalidades, que están conec-tadas «internamente» en ella como produciendo de una determinada forma, aunque la unión se produzca incluso de forma mediada, en la unidad de una vida, gracias a que las actividades finalistas de las personas participantes no transcurren unas junto a otras de forma externa, sino que, en un entrelazamiento intencional, mediante la motivación, la de obras comprendidas, p. e., de personas extrañas, influyen en aquellos que comprenden y que, de modo semejante, actúan teleológicamente.

Sin embargo, no sólo entran en consideración las actividades reales. Personas que tienen su fin habitual están necesariamente interesadas en forma-ciones finalistas, que son de una tipología modificada dentro de su propio y más general tipo de fin de la categoría de fin, y son determinadas eventualmente de esta manera a la modificación de sus fines si, por supuesto, el nuevo tipo parece tener más valor, satisfaciendo mejor la necesidad, etc.

Las múltiples culturas se diferencian unas de otras a través de la peculiaridad de las categorías finales. Hablamos unitariamente de la cultura alemana, de la francesa, etc. Hablamos de nuevo de la cultura europea. En la unidad de una personalidad nacional, histórica, las personas, las asociaciones personales, las comunidades de intereses, no tienen sus fines yuxtapuestos. Si la nación es una personalidad (una personalidad total) cerrada, entonces ella tiene un fin nacional, y en relación con él tienen por último todos los fines de las personas incluidas una conexión sintética.

Las culturas particulares tienen luego su historia dentro de la historia na-cional. Surge ahí la pregunta de qué define exactamente a una esfera cultural, a una cultura histórica y cerrada sobre sí.

Pero nos encontramos con cuestiones más precisas.

Tenemos naturalmente el problema de qué define a la nación en un sentido estricto, es decir, en el sentido de la personalidad de un orden superior, y de qué define a la supranacionalidad, la cual no es, en el mismo sentido, una personalidad de orden superior, aunque ella asuma ese papel temporalmente. Entre personas particulares, un acuerdo funda una unidad personal temporal. Un acuerdo, que se relaciona con una comunidad vital, entendida como tal para la totalidad de la vida de los que se ponen de acuerdo, como por ejemplo un matrimonio, constituye una personalidad duradera de un orden superior. Los pueblos-Estado de Europa (viviendo «unos junto a los otros», aunque motivándose entre ellos en el espacio espiritual de Europa) acaban por enfrentarse en una guerra, en una guerra de toda Europa – pero conciertan la paz<sup>13</sup> en la unidad de un acuerdo transitorio.

¿Qué pasa entonces con la unidad de una cultura nacional y luego de una cultura supranacional?

---

<sup>13</sup> Paz significa expresamente, a menudo, paz perpetua –pero en la vida de los pueblos, con el recuerdo de las sucesivas guerras y sus correspondientes acuerdos de paz, no surge la certeza de la existencia de una paz perpetua y de una unidad personal de orden superior de las naciones surgida con ello, es decir, de una supranación personal duradera.



¿Se mantienen igual todas las culturas particulares en la unidad de una cultura nacional? La nación en cuanto tal está naturalmente interesada por los logros de los oficios artesanales dentro del espacio nacional, por los logros de la cultura de la tierra, por tener buenas calles, etc. ¿Se mantienen, con ello, iguales los logros de las bellas artes, de las ciencias, de la cultura religiosa? ¿Y qué pasa con la cultura militar, las armas, los cuarteles, etc.?

Traducido para *Laguna* por Dailos de ARMAS MAGAÑA y Christopher MORALES BONILLA bajo la supervisión del Prof. Dr. Aut. Antonio PÉREZ QUINTANA

RECIBIDO: ABRIL 2014  
ACEPTADO: MAYO 2015



# DISCUSIÓN PÚBLICA Y TRANSPARENCIA DEL PODER EN HOBBS Y KANT

Vincenzo Sorrentino  
Università di Perugia, Italia  
vincenzo.sorrentino@unipg.it

## RESUMEN

El principio de transparencia política es un elemento constitutivo de los ordenamientos democráticos. Esto es así porque el poder invisible, el recurso al secreto y a la mentira política, no constituye un simple obstáculo a la plena realización de la democracia, sino un factor de verdadera degeneración de tal forma de gobierno. La reflexión sobre las razones, las condiciones y los eventuales riesgos de la transparencia política se sitúa en el corazón de cualquier teoría democrática. El artículo se propone realizar una pequeña contribución a la investigación sobre este tema, proponiendo un análisis relativo de dos clásicos, Hobbes y Kant, cuya obra proporciona instrumentos conceptuales de gran relevancia relativos a la referida reflexión. En particular, en la perspectiva adoptada aquí, la confrontación entre Hobbes y Kant viene a poner de relieve dos dispositivos conceptuales contrapuestos –el primero fundado sobre la correlación entre principio de soberanía, guerra y secreto, el segundo sobre el nexo existente entre la publicidad del poder, el derecho al uso público de la razón y la crítica de la mentira– que representan, hoy más que nunca, un estímulo para que la teoría de la democracia se enfrente a algunas cuestiones ineludibles de carácter filosófico-político.

PALABRAS CLAVE: Hobbes, Kant, democracia, transparencia política, mentira política.

## ABSTRACT

«Public discussion and transparency of power in Hobbes and Kant». The principle of political transparency is a constitutive element of democratic systems. This is because the invisible power, resort to secrecy and political lie, not a single obstacle to the full realization of democracy, but a factor of real degeneration of this form of government. Thinking about the reasons, conditions and the possible risks of political transparency is at the heart of any democratic theory. The paper aims to make a small contribution to research on this subject, proposing an analysis on two classic, Hobbes and Kant, whose work provides conceptual tools of great importance relative to said reflection. In particular, in the perspective adopted here, the confrontation between Hobbes and Kant comes to highlight two contrasting conceptual devices, –the first based on the correlation between the principle of sovereignty, war and secret; the second on the link between advertising power, the right to public use of reason and criticism of lies– representing, more than ever, a stimulus to the theory of democracy is faced with certain inalienable philosophical matters political.

KEYWORDS: Hobbes, Kant, democracy, political transparency, political lie.



## GUERRA, SECRETO POLÍTICO Y CRÍTICA DE LA DISCUSIÓN PÚBLICA

Según la definición de Hobbes, el Estado, en cuanto poder soberano, es «una persona única, de cuyos actos [los miembros de] una gran multitud se hacen autores, mediante pactos recíprocos de cada uno con los demás, con el objetivo de que sea posible utilizar la fuerza y los medios de todos ellos en el modo en que sea útil para la paz (*Peace*) y la defensa comunes (*Common Defense*)»<sup>1</sup>. El poder soberano, en la política moderna, es la *summa potestas* que tiene el derecho exclusivo de usar la fuerza con el fin de asegurar, ante todo, la paz interna y la defensa frente a los enemigos externos<sup>2</sup>. En cuanto pacificador, el soberano debe ser, hacia el interior, *super partes*: ningún enemigo depone las armas ante el enemigo frente al que está combatiendo o del que teme un ataque, sino eventualmente ante un tercero, ante el cual también su enemigo ha depuesto sus propias armas<sup>3</sup>. El soberano está llamado a garantizar unas condiciones que, atendiendo ante todo a la conservación de la vida de los súbditos<sup>4</sup>, debe asegurar «una vida que sea tan feliz como resulte posible»<sup>5</sup>: los hombres, en efecto, buscan la paz no sólo por «el miedo a la muerte», sino también «por el deseo de las cosas que son necesarias para una vida placentera» y por la «esperanza de obtenerlas mediante su ingeniosa laboriosidad»<sup>6</sup>. Lo que es más significativo, a este respecto, es que el poder ha sido constituido para salir del estado de guerra<sup>7</sup>: el soberano es el poder que está en disposición de mantener a los individuos fuera del estado de guerra, y es legítimo tan sólo en la medida en que es capaz de realizar este objetivo. El estado de guerra aparece, entonces, como el presupuesto del poder soberano<sup>8</sup>, y esto en dos sentidos. Ante todo, es históricamente anterior, porque el Estado moderno nace sobre la base de una multiplicidad de guerras<sup>9</sup>. Esto, sin embargo, además de constituir el pasado del soberano, debe también estar de alguna forma constantemente presente. En efecto, si el soberano es el poder en situación de poder poner fin al estado de guerra, entonces

---

<sup>1</sup> T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill* [1651], trad.it. *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari, 1992, op. cit., p. 143.

<sup>2</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 70-72; N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1997 (1.ª ed. 1993), pp. 22-24, 82 y R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Phatogenese der bürgerlichen Welt* (1959), trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 17-48.

<sup>3</sup> Cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, op. cit., pp. 81-83 e P. SCHIERA, *Stato moderno*, en *Dizionario di politica*, Utet, Torino, 1983, p. 1152. Sulla figura del Terzo, cfr. N. BOBBIO, *Democrazia e sistema internazionale* (1989), en *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995 (1.ª ed. 1984), pp. 201-205.

<sup>4</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 139.

<sup>5</sup> Cfr. T. HOBBS, *Elementa philosophica de cive* (1647; 1.ª ed. 1642), trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul op. cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 2005, p. 140.

<sup>6</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., pp. 103-104.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 139.

<sup>8</sup> Cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista...*, op. cit., pp. 17 ss.

<sup>9</sup> Cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, op. cit., pp. 23-24.



su misma supervivencia depende de la existencia, o por lo menos de la amenaza, de una guerra (civil o internacional). De esta íntima vinculación con la guerra surge la centralidad que el secreto político asume en el interior del susodicho dispositivo de la soberanía. El poder invisible<sup>10</sup>, es decir, el ejercicio oculto del poder político, aparece como un rasgo constitutivo de la política moderna fundada sobre la correlación entre soberanía y guerra. Esto, en efecto, indica la naturaleza más profunda de un soberano, cuyo primer objetivo era poner fin al *bellum omnium contra omnes*. El secreto es un instrumento fundamental para defender a los súbditos de la y en la guerra; más precisamente, es una condición esencial de la eficacia del poder político en la garantía de la paz interna y de la defensa de los enemigos externos.

En Hobbes, el secreto tiene también otros significados: por ejemplo, es considerado como un medio de lucha entre los individuos en el seno de la naturaleza<sup>11</sup> o, desde otra perspectiva, se reconduce a la inaccesibilidad frente a la mirada de los otros de la esfera interior (pero no de Dios)<sup>12</sup>. En este sentido, pienso que resulta de gran utilidad centrarnos en el papel del secreto, en cuanto instrumento del poder político. El hecho de que el secreto sea un elemento constitutivo de tal poder no excluye que este último pueda ser, y en cierto modo deba ser, también visible. El soberano hobbesiano es un «poder visible (*visible Power*)», llamado a garantizar la paz civil a través del temor al castigo<sup>13</sup>. Tal visibilidad no puede ser, en modo alguno, considerada como transparencia, desde el momento que está orientada a consolidar el sometimiento de los súbditos y no a hacer accesibles a estos últimos los objetivos y la modalidad de ejercicio del poder soberano.

En los asuntos públicos, escribe Hobbes, surgen con frecuencia «deliberaciones que deben permanecer secretas (*secret*)»<sup>14</sup>. El recurso al secreto, por parte del soberano, se justifica, en primer lugar, en relación con la exigencia de evitar las desventajas derivadas de la discusión en la asamblea típica, en particular, de la democracia<sup>15</sup>. A juicio de Hobbes, se plantea ante todo el problema del grado de conocimiento y racionalidad en relación a las motivaciones que inducen a los participantes en tal discusión a asumir sus propias posiciones, determinando las decisiones del Estado. La mayor parte de las personas, en efecto, es ajena o, por añadidura, incapaz de comprender los problemas que se derivan de la seguridad del Estado, por lo que su parecer resulta no sólo inútil sino incluso peligroso<sup>16</sup>. Para favorecer la irracionalidad de la elección se da el hecho de que, en el interior de las discusiones públicas, acaba dominando la elocuencia en lugar de la verdad. Esta última, observa Hobbes, tiene

---

<sup>10</sup> Para profundizar en este tema, cfr. V. SORRENTINO, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Dedalo, Bari, 2011.

<sup>11</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 99.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 383, 424, 524 e ID., *Elements of Law Natural and Politic* (1640, publicado en dos partes separadas [*Human Nature; De corpore politico*] en 1650), trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 211.

<sup>13</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 139.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem* e ID., *De cive*, op. cit., p. 121.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 119.





un doble aspecto. En cuanto «exposición clara y elegante de las opiniones y conceptos mentales», surge en parte de la contemplación de las cosas mismas, en parte de la inteligencia y la palabra, que son acogidas en su sentido propio y definido. Este tipo de elocuencia no está nunca separado de la sabiduría, se funda sobre principios verdaderos, su soporte técnico está en la lógica y su finalidad es la verdad.

Sin embargo, la elocuencia que tiende a dejarse llevar por la corriente dominante en la asamblea posee una naturaleza distinta: se eleva sobre las pasiones del ánimo y recurre a un uso metafórico, y adaptado a las pasiones suscitadas por las palabras; dicho de otro modo, está generalmente separada de la sabiduría y su discurso se basa en las opiniones más comunes, sean éstas las que fueren. Finalmente, su técnica es la retórica y su objetivo, la victoria, perseguida por medio de la persuasión. Se trata de una «elocuencia potente, separada del conocimiento objetivo de las cosas», que induce a gran parte de los miembros de la asamblea a votar en base a su estado de ánimo y no en función de la recta razón<sup>17</sup>. Esta última tiende a ser apartada de la discusión pública, también en virtud de la confusión que se adueña de la correcta información: la asamblea, en efecto, acaba siendo «entorpecida y desorientada por la variedad de los discursos», antes que informada<sup>18</sup>. Tras ello se toma en consideración el papel que juega el miedo: muchos, en efecto, asumen una posición, no sobre la base del propio juicio, sino inducida por el miedo de disgustar a otros miembros o a toda la asamblea<sup>19</sup>. La discusión pública, por otra parte, es un factor de debilidad y lentitud: la divergencia de opiniones, a causa de la recíproca oposición entre individuos o facciones, anula la fuerza de la multitud<sup>20</sup> y la realización de las decisiones asumidas por la mayoría, observa Hobbes, se ve generalmente retrasada (a causa de la envidia y de los intereses) por obra de la parte que se opone a ellas<sup>21</sup>. A estos inconvenientes se añade, además, la inestabilidad de las leyes que cambian según los cambios de opinión de la mayoría<sup>22</sup>. Cuando, por el contrario, es un monarca y no una asamblea el soberano, éste puede recibir consejo de los expertos en la materia objeto de deliberación, «con tanto secreto [*secrecy*] como quiera»<sup>23</sup>.

En último término, aunque se trata de un aspecto fundamental, el aspecto conflictual de la discusión pública queda neutralizado.

Aquello que conduce de la divergencia de opinión a la guerra es el hecho de que los hombres no parecen estar preparados para soportar el disenso. Éstos, en

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 119-120, 136-137. En relación con la elocuencia, entendida en esta segunda acepción, cfr. anche T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., pp. 247-248. Sobre la crítica hobbesiana de la retórica cfr., por ejemplo, A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, en «*Rivista critica di storia della filosofia*», 1962, fasc. IV, pp. 355-392.

<sup>18</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 217.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 216.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 140.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 217-218.

<sup>22</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 121 e ID., *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., p. 207.

<sup>23</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 157; cfr. anche *Ibidem*, p. 158.



efecto, por su naturaleza tienden a considerar este último como un insulto: «Si cada uno sigue su propio parecer, es necesario que las controversias que surjan sean innumerables e indecibles. Por tanto, aparecerán entre los hombres (que por naturaleza consideran el disenso un insulto), primero el odio y, como consecuencia de él, el litigio y la guerra; es así como perecen la sociedad y la paz»<sup>24</sup>. En la asamblea nacen las facciones y de estas últimas, la sedición y la guerra civil<sup>25</sup>. A alimentar la conflictividad contribuye de manera determinante la «perversa» elocuencia que, inflamando las pasiones, hace de la lengua del hombre «una trompeta de guerra y de sedición»<sup>26</sup>.

El secreto es, por tanto, un medio para evitar la explosión de la guerra civil; pero no solamente es eso. Es también un instrumento esencial en el interior de la lucha contra los enemigos externos. La discusión pública en el interior de un Estado, considerado el estado de guerra vigente en el terreno internacional, es peligrosa porque conduce a los enemigos a tener conocimiento de decisiones que sería más útil mantener en secreto<sup>27</sup>. Familia, ciudad y reino, en efecto, para garantizar su propia seguridad, tratan de someter o debilitar a los vecinos, «empleando abiertamente la fuerza o con medios secretos [*secrets arts*]»<sup>28</sup>. Es un deber del Estado, en consecuencia, recurrir a estrategias secretas con el fin de defenderse de sus enemigos: por ejemplo, observa Hobbes, no sólo es lícito espiar a estos últimos para prevenir sus movimientos, sino que sería ilícito no hacerlo<sup>29</sup>. En consecuencia, es un crimen «revelar a un enemigo los secretos [*secrets*] del Estado»<sup>30</sup>.

La correlación entre guerra, miedo y ejercicio oculto del poder constituye, por tanto, un rasgo esencial del dispositivo de la soberanía considerado. Es significativo, desde esta perspectiva, que el discurso de Kant, que pretende distanciarse de dicho dispositivo, al menos en ciertos aspectos que trataré de poner en evidencia, se articule en el interior de una constelación conceptual que comprende, entre sus elementos básicos, la publicidad del poder, el derecho al uso público de la razón y la crítica de la mentira. Como se ha observado certeramente, el Estado de derecho kantiano, con su esfera de la libre opinión pública, rompe con el «Estado del secreto, de la disimulación, de los *arcana imperii*»<sup>31</sup>.

---

<sup>24</sup> T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 229 ;cfr. anche ID., *Behemoth* (1682), trad. it. *Bebemoth*, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 61.

<sup>25</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 120 e ID., *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., pp. 207-208. El surgimiento de facciones, por otra parte, favorece el recurso al secreto, cfr. ID., *De cive*, op. cit., p. 138. En relación con las conspiraciones secretas e ilegítimas, orientadas a controlar las asambleas, cfr. ID., *Leviatano*, op. cit., p. 197.

<sup>26</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 68; ID., *Leviatano*, op. cit., p. 216 e ID., *Elementi di legge naturale e politica*, op. cit., p. 206 .

<sup>27</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., p. 121.

<sup>28</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 140.

<sup>29</sup> Cfr. T. HOBBS, *De cive*, op. cit., pp. 142-143.

<sup>30</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 251.

<sup>31</sup> Cfr. A. TOSEL, *Kant révolutionnaire. Droit et politique* (1988), trad. it. *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 101; cfr. anche P. P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 95.

El estado de guerra no es ya concebido por Kant como horizonte intrascendible de las relaciones entre los Estados y, por tanto, base de legitimación del ejercicio oculto del poder en el interior de la sociedad política, en sus confrontaciones con el exterior. El primado de la lógica de la paz, sobre la defensa del enemigo, me parece que desarticula el discurso que, en el interior del dispositivo de la soberanía de matriz hobbesiana, justifica el recurso al secreto y a la mentira. Para Kant el «estado neutral sin leyes» (que es un estado de guerra<sup>32</sup>) en el que se vierten las relaciones internacionales puede ser superado sólo si los Estados renuncian, como los simples seres humanos, a su libertad salvaje, dando vida a una constitución que equipare a los Estados con vistas a una «resolución con medios legales de sus controversias»<sup>33</sup>. Es relevante, para los fines de nuestro discurso, el hecho de que las condiciones esenciales de la paz sean, para Kant, el mantenimiento de una relación de confianza entre los Estados y la promulgación de una constitución republicana en su interior. Si se quiere evitar una guerra de exterminio es necesario salvaguardar una «confianza [Vertrauen]» también con respecto al enemigo contra el que se combate, desde el momento en que ésta es necesaria para la futura paz<sup>34</sup>. No son admisibles, por tanto, medios como «el uso de los propios súbditos, o de extranjeros, como espías, sicarios, envenenadores en esta categoría podrían entrar también los francotiradores, que se ocultan para tender emboscadas a los que caminan en solitario y también

<sup>32</sup> Cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965 (1a ed. 1956), p. 301. El mencionado estado no jurídico «es un estado de guerra (el derecho del más fuerte), también cuando no se trata de una guerra efectiva ni de una lucha continua (hostilidad)» (ID., *Die Metaphysik der Sitten* [1797], trad. it. *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006, p. 299); cfr. anche ID., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 34.

<sup>33</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 299-301, 327; ID., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, en *Scritti politici...*, op. cit., pp. 131-132, 136). La guerra queda definida como «fuente de todos los males y de todas las corrupciones de las costumbres» (ID., *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* [1798], trad. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 220) y «flagelo del género humano» (ID., *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 35, nota). En relación con el problema de qué configuración deba asumir la «unión entre Estados, cfr. *Ibidem*, p. 35; ID., *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 297, 301; ID., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), trad. it. *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 278; ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 299, 311-323. Referente a esta compleja y controvertida cuestión cfr., por ejemplo, J. HABERMAS, *Kants Idee des Ewigen Friedens* (1995), trad. it. *L'idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo*, en *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 180-182, 192; G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Puf, Paris 1962, pp. 563-582; N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino, 1957, pp. 260-282 e G. MARINI *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 147-159, 253-254.

<sup>34</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 287.

los divulgadores de informaciones falsas. En una palabra, está prohibido servirse de todos aquellos medios que destruirían la confianza [*Vertrauen*] que, por el contrario, es necesaria para el futuro restablecimiento de una paz duradera»<sup>35</sup>. Es la exigencia de construir la paz lo que lleva a Kant a condenar aquello que para Hobbes estaba justificado: el espionaje y también toda forma de engaño<sup>36</sup>.

Emerge aquí un tema importante: la confianza recíproca es la condición imprescindible del «contrato», ya sea éste estipulado por los individuos o se establezca entre los Estados<sup>37</sup>. Los dos actos constitutivos del contrato son la promesa (*promissum*) y la aceptación (*acceptatio*)<sup>38</sup>. El deber de mantener las promesas es aquí un imperativo categórico<sup>39</sup>. A través del contrato, el «promisario» adquiere el derecho de exigir al «promitente» el mantenimiento de la promesa<sup>40</sup>: la aceptación de parte del primero de lo ofrecido por el segundo parece, por tanto, presuponer la confianza en que éste mantenga su promesa<sup>41</sup>. Sobre este terreno enraíza la firme crítica kantiana de la idea de la mentira legítima: la veracidad, en las afirmaciones que no se pueden eludir, es un deber incondicionado «que debe ser considerado como el fundamento de todos los deberes derivados del contrato, cuya ley se convierte en incierta y vana, si se la hace partícipe aunque sólo sea de una mínima excepción»<sup>42</sup>. Kant —distinguiendo la franqueza (*Offenherzigkeit*), que consiste en el «decir *toda* la verdad que se conoce (*die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen*)», de la sinceridad (*Aufrichtigkeit*), que requiere que «sea dicho con veracidad *todo aquello que se dice (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei)*»— afirma poder conceder, aunque sea muy doloroso, que en la naturaleza humana no se encuentra la franqueza, pero considera que la sinceridad se le presupone a cualquier hombre<sup>43</sup>. Aun cuando

---

<sup>35</sup> I. KANT, *Metafísica dei costumi*, op. cit., p. 307. Con el uso de los espías «se explota tan sólo la falta de sentido del honor de otras personas, cosa que no puede ser erradicada» (ID., *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 288).

<sup>36</sup> También en el ámbito de las relaciones interpersonales es ilícito espiar a otros, cfr. I. KANT, *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (1924; contenido de unas enseñanzas impartidas entre 1775 y 1780-1781), trad. it. *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 264.

<sup>37</sup> El derecho internacional, en cuanto derecho público, se basa en un contrato, que puede no estar fundado en una ley coactiva (cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 332).

<sup>38</sup> Cfr. I. KANT, *Metafísica dei costumi*, op. cit., pp. 147, 175.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 151.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 155.

<sup>41</sup> Tal confianza no constituye, sin embargo, la única condición de la eficacia del contrato, cuyo respeto por parte de los contratantes descansa asimismo sobre el carácter coercitivo del derecho (Cfr. *Ibidem*, pp. 65-67): sólo el derecho público coactivo garantiza el respeto de los contratos privados y, de forma más general, la regulación de las relaciones entre particulares (cfr. ID., *Metafísica dei costumi*, op. cit., pp. 87, 231-232). En el ámbito de las relaciones internacionales, sin embargo, en ausencia de un poder coercitivo supranacional, queda menoscabada esta garantía.

<sup>42</sup> I. KANT, *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797), trad. it. *Sopra un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 362; cfr. también *Ibidem*, pp. 360-361.

<sup>43</sup> Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 212, nota.



mentir puede resultar útil, a menudo se encuentra el coraje para decir la verdad<sup>44</sup>. Enseguida volveré sobre la importancia que tiene el coraje para Kant.

Es relevante en relación con el tema aquí tratado el hecho de que la veracidad sea una condición de la sociedad que el mentiroso suprime<sup>45</sup>. Considerada desde esta perspectiva, la mentira «envenena la fuente misma del derecho», porque mintiendo «hago cuanto puedo para que las declaraciones en general no susciten confianza alguna, y por tanto, también todos los derechos que se fundamentan en las convenciones decaen y pierden toda su eficacia. Es ésta una injusticia hecha a la humanidad en general»<sup>46</sup>. La mentira queda así condenada en cuanto principio de disolución de la confianza, que está en la base de todo contrato<sup>47</sup>. Uno de los dos actos constitutivos de este último, como ya hemos visto, es la promesa, la cual queda dañada por la mentira<sup>48</sup>. Si la mentira se dirige hacia otros Estados, destruye una condición fundamental de la estipulación de los pactos y, en consecuencia, de la paz; cuando se dirige al interior destruye el fundamento mismo de la legitimidad del poder político. El «contrato originario», en efecto, siendo una idea de la razón y no un hecho, es aquello sobre lo que únicamente puede fundamentarse una constitución civil. Es, por tanto, el fundamento de la legitimidad de la legislación pública<sup>49</sup>.

Otra condición, como ya se ha apuntado, favorece el lugar y la realización de una constitución republicana en el seno de cada Estado. El republicanismo, precisa Kant, es una forma de gobierno (*forma regiminis*)<sup>50</sup> centrada en el principio de la

---

<sup>44</sup> Cfr. I. KANT, *Lezioni di etica*, op. cit., p. 261.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 255, 259.

<sup>46</sup> I. KANT, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., p. 361; cfr. anche *Ibidem*, p. 364; ID., *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764-1768), trad. it. *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, Meltemi, Roma 2001, p. 211 e ID., *Lezioni di etica*, op. cit., pp. 259-261.

<sup>47</sup> KANT, al afirmar el valor incondicionado de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), responde a las críticas realizadas por Constant en relación con el deber, sobre el cual insiste el filósofo alemán, de decir la verdad con independencia del perjuicio que de ello pueda derivarse para sí mismo o para los otros: no es lícito, en efecto, mentir ni siquiera a un asesino que busca a un amigo, al que hemos dado hospitalidad y se encuentra refugiado en nuestra casa (cfr. *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., pp. 360-361).

<sup>48</sup> KANT sostiene que no es lícito ni siquiera a quien se encuentra en una situación de apuro y no tiene otra vía de salida hacer una falsa promesa (cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1980 [1a ed. 1970], p. 24).

<sup>49</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., pp. 262, 268-269. La indagación de Irenäus Eibl-Eibesfeldt en el ámbito de la etología humana parece proporcionar una confirmación empírica de estos aspectos de la filosofía kantiana. Él pone de manifiesto, en efecto, cómo en la interacción en la cual debe mantenerse la relación interpersonal (también la conflictual) es necesario un cierto grado de previsibilidad, y también de confianza recíproca. Sin el mantenimiento de una base de seguridad incluso en el ámbito del comportamiento hostil, en el caso del hombre no serían posibles los acuerdos de paz (cfr. *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie* [1984], trad. it. *Etología umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 413; cfr. también *Ibidem*, pp. 336-337). En relación con el hecho de que las instituciones necesitan un cierto grado de veracidad y de confianza, cfr. S. БОК, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life* (1978), trad. it. *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, Armando, Roma, 2003, pp. 38 y 39, nota n.º 12.

<sup>50</sup> La forma del dominio se refiere a *sujetos* que detentan el poder supremo estatal, mientras que la forma de gobierno concierne al *modo* en que dicho poder es ejercido (cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 294).





separación del poder ejecutivo del poder legislativo y, en cuanto tal, no debe ser confundido con la democracia, que es una forma de dominio (*forma imperii*) en la cual el pueblo posee el poder de mandar<sup>51</sup>. Resulta esencial, en relación con la cuestión que estamos examinando, el hecho de que en una república se requiere «el asentimiento [*Beistimmung*]» de los ciudadanos para deliberar acerca de si se entra o no en guerra. Desde el momento en que son aquéllos sobre los que recaerán todas las calamidades de la guerra y estarán inclinados, concluye Kant, a evitar la guerra<sup>52</sup>. Afirmar que toda declaración de guerra debe fundarse sobre el consenso de los ciudadanos, sobre su pertinencia<sup>53</sup>, significa sin embargo reconocer la necesidad de que la decisión surja de una discusión pública y, por tanto, que el aparato de los órganos de decisión sea también público, en el sentido de ser transparente, bien visible a los ojos de los ciudadanos que son llamados a dar su consenso<sup>54</sup>. Mientras en Hobbes el imperativo de la conducción eficaz de la lucha contra los otros Estados exige la concentración del poder y el recurso a la mentira política, en Kant el imperativo de la construcción de la paz requiere la discusión pública y la publicidad del poder. Abordamos aquí un tema extremadamente relevante. Contra Hobbes, Kant reconoce que el pueblo tiene derechos inalienables hacia el jefe del Estado, aunque no se trate de derechos coactivos<sup>55</sup>. Pero admitiendo el deber de obediencia del ciudadano<sup>56</sup>, se reconoce a este último «el poder de manifestar públicamente su opinión sobre aquello que en los decretos soberanos cree que supone una injusticia respecto a la comunidad»<sup>57</sup>. La «libertad de la pluma», observa Kant, es el único recurso para defender los derechos del pueblo. Querer negar esta libertad al pueblo equivale a sustraer al mismo toda

---

<sup>51</sup> La democracia «en el sentido exacto de la palabra es necesariamente un *despotismo*, porque establece un poder ejecutivo en el que todos deliberamos sobre uno y, eventualmente, contra uno (que no está de acuerdo con nosotros)» (*Ibidem*, p. 295). La democracia despótica, en la que no hay división de poderes, es la democracia directa y no la representativa, cfr. G. MARINI, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, en G. M. CHIODI - G. MARINI - R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 22-24 e ID., *La filosofia cosmopolitica di Kant*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>52</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 293; ID., *Se il genere umano sia in costante progresso...*, op. cit., p. 222; ID., *Sopra il detto comune...*, op. cit., pp. 278-279 e ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 303. En relación con la cuestión de la confirmación empírica de esta convicción kantiana en la praxis de la democracia contemporánea, cfr., por ejemplo, D. ARCHIBUGI, *Principles of Cosmopolitan Democracy* (1998), trad. it. *Principi di democrazia cosmopolitica*, en D. ARCHIBUGI-D. BEETHAM, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 83-86; A. TOSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., p. 108 y J. HABERMAS, *L'idea kantiana della pace perpetua...*, op. cit., pp. 184-185.

<sup>53</sup> Un voto que decide (*entscheidende Stimme*) si la guerra se hace o no, cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 279.

<sup>54</sup> Sobre esta acepción de la publicidad como transparencia en Kant, cfr. G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, op. cit., p. 199 y A. TOSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., p. 101.

<sup>55</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 270. Para Kant la libertad, la independencia del arbitrio constrictivo de cualquier otro es un derecho originario que pertenece a todo hombre (cfr. *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 77).

<sup>56</sup> En relación con el derecho de resistencia, cfr., por ejemplo, I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., pp. 264-265 e ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 245-255, 291.

<sup>57</sup> I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 270.

pretensión jurídica frente al soberano (como quiere Hobbes) e impedir a este último conocer aquello que, si fuese conocido, lo induciría a elegir mejor: «Fundar después en el soberano el temor de que de la libertad de expresar abiertamente el propio pensamiento puedan nacer perturbaciones en el Estado, significa hacer surgir en él desconfianza en su propia fuerza y odio hacia su pueblo»<sup>58</sup>.

La libre discusión pública, que puede extenderse hasta la crítica abierta (*freimüthigen Kritik*) de la legislación dada<sup>59</sup>, y por tanto el correlato de la confianza entre los ciudadanos y los que detentan el poder supremo que se enraíza en la idea del contrato original que, como hemos visto, constituye la base de la legitimación del poder político. Una vez más, Kant se contrapone a Hobbes; mientras que para este último el secreto representa una condición esencial de la eficacia del poder político en la garantía de la paz interior, para el primero depende, como ha sido apuntado oportunamente de la posibilidad de la justicia y de la paz interna, además de la internacional<sup>60</sup>.

## PUBLICIDAD Y DERECHO

La publicidad es al mismo tiempo *principio* del ordenamiento jurídico y *método* esclarecedor<sup>61</sup>. Hemos visto cómo es un elemento constitutivo de la república, la cual, para Kant, es la única constitución que es conforme a derecho<sup>62</sup>, que deriva de la idea del contrato originario<sup>63</sup>. Cuanto se ha dicho en referencia a la república remite, por tanto, a la publicidad como carácter esencial del derecho público: sin publicidad (*Publizität*) «de entrada, no podría darse la justicia [la cual sólo puede pensarse en la medida en que resulta administrada de forma pública<sup>64</sup>] y, en consecuencia, ningún derecho, que solamente puede ser conferido desde la justicia. Toda pretensión jurídica debe tener este carácter de la publicidad»<sup>65</sup>. Kant propone una «especie de experimento de la razón pura» para juzgar si tal publicidad está presente en una constitución dada, si se puede acomodar o no con los principios de aquél que actúa, con la finalidad de proporcionar, en este segundo caso, un criterio para «reconocer de inmediato la falsedad [la injusticia] de la pretensión jurídica [*praetensio iuris*] en cuestión»<sup>66</sup>. Presenta, en consecuencia, lo que define como la «*fórmula trascendental* del derecho público»: «Toda acción relativa al derecho de otros seres humanos, cuya máxima no sea conciliable

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>59</sup> Cfr. I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, en *Scritti politici...*, op. cit., p. 148; cfr. anche ID., *Kritik der reinen Vernunft* (1787; 1ª ed. 1781) trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1975 (1.ª ed. 1909-1910), vol. 1, p. 7, nota.

<sup>60</sup> Cfr. G. SOLARI, *Introduzione* (1930) a I. KANT, *Scritti politici...*, op. cit., p. 45.

<sup>61</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990, 1ª ed. 1962), trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002 (1.ª ed. 1971), p. 121.

<sup>62</sup> Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 293.

<sup>63</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 292.

<sup>64</sup> La expresión original es «öffentlich kundbar», públicamente notoria.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 329-330.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 330.





con la publicidad [*Publizität*], es injusta»<sup>67</sup>. Además de este principio trascendental que Kant define como negativo, en la medida en que está orientado tan sólo a reconocer aquello que no es justo en relación con los otros, se refiere a otro principio positivo del derecho público: «Todas las máximas que *tienen necesidad* de la publicidad [*Publizität*] [para no ver limitados sus propósitos], concuerdan conjuntamente con la política y con el derecho»<sup>68</sup>. Volveré después sobre este principio.

La publicidad, en cuanto condición formal de esta pretensión jurídica, «implica así la condena de las conspiraciones, de igual forma que la condena de la razón de Estado»<sup>69</sup>. Para Kant, la oscuridad que cubre el ejercicio del poder político *puede y debe* ser disipada. Ésta, en efecto, no es constitutiva de este último, sino que es fruto de un acto intencional; es un *secretum* y no un *mysterium*: «existen misterios [*Geheimnisse*], arcanos [*arcana*], de la naturaleza, que pueden serlo también de la política, que no *deben* [*sollen*] ser conocidos públicamente, pero unos y otros, dado que reposan sobre causas empíricas, *pueden* [*können*] sin embargo ser revelados en algún momento. Al respecto hay que decir que el conocimiento es un deber humano común [como todo aquello que está relacionado con los asuntos morales], no puede ser ningún misterio [*Geheimnis*]; pero en relación a aquello que sólo Dios puede hacer, para cooperar con lo cual no tenemos suficiente poder y, por consecuencia, deber, únicamente esto puede ser, en un sentido verdadero y propio, un sagrado misterio [*Geheimnis*] [*mysterium*] de la religión; en torno al cual tan sólo es útil saber y aceptar que es un misterio, pero no intentar comprenderlo»<sup>70</sup>. Los *secretos* de la política, por tanto, se sustraen al conocimiento público en base a una elección que, aunque en otro sentido pueda parecer oportuna —como parece que ha quedado claro en el fragmento que citaba hace un momento—, es siempre deudora de una situación contingente. Queda en cualquier caso en pie la exigencia de disipamiento de tal oscuridad: la publicidad, como hemos visto, constituye el principio trascendente del derecho público y, en consecuencia, de la república, que emana directamente de la idea de derecho<sup>71</sup>.

La publicidad reclama el concepto de público, en la doble acepción de aquello que es *común* y aquello que es *transparente*<sup>72</sup>. En el interior del discurso kantiano, la publicidad, en cuanto carácter trascendental del derecho público, «expresa: 1. No sólo la existencia de un aparato coactivo por encima de las partes; 2. Significa también que este aparato y sus acciones deben ser visibles o discernibles a los ciudadanos, como algo

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>69</sup> G. SOLARI, *Introduzione* a I. KANT, *Scritti politici...*, op. cit., p. 45; cfr. anche C. LAFER, *La menzogna. Un capitolo dei rapporti fra l'etica e la politica*, en «Teoria politica», n. 1, 1994, p. 12.

<sup>70</sup> I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 153, nota.

<sup>71</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 293.

<sup>72</sup> A este respecto, cfr. H. ARENDT, *The Human Condition* (1958), trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989 (1.ª ed. 1964), pp. 37-39; J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., pp. 3-7 y N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile* (1980), en *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 86.



que es intrínsecamente de todos»<sup>73</sup>. En tanto que público, el derecho debe ser accesible a todos: bajo este perfil, la mentira lesiona el principio del derecho en general<sup>74</sup>, porque limita de forma arbitraria el acceso al conocimiento<sup>75</sup>; lo mismo puede afirmarse en relación con el secreto. La verdad, observa Kant, «no es una posesión por la cual pueda concedérsele un derecho a uno y negársele a otro»<sup>76</sup>; en consecuencia, «toda veracidad [*Wahrhaftigkeit*] presupone una idea de igualdad»<sup>77</sup>.

La publicidad coincide también con la transparencia del poder público<sup>78</sup>. Regresemos a los principios trascendentales del derecho público. Como hemos visto, aquél que tiene una función negativa es formulado por Kant en estos términos: «Toda acción relativa al derecho de otros seres humanos, cuya máxima no sea conciliable con la publicidad (*Publizität*), es injusta». Y continúa: «En efecto, una máxima que no puedo hacer pública sin hacer vano el objetivo que me propongo lograr, que debe ser mantenida en absoluto secreto [*verheimlicht werden muß*] para tener éxito, que no puedo *confesar públicamente* [*ich mich nicht öffentlich bekennen kann*] sin provocar la resistencia inmediata de todos contra mi propósito, una máxima tal no puede explicar esta reacción necesaria y universal de todos en mi contra [como tal cognoscible *a priori*], de otra forma que por la injusticia con la que amenaza a todos»<sup>79</sup>.

En política, la necesidad del secreto o de la mentira puede deberse al conflicto con los intereses de otros, aunque no pueda sostenerse de antemano que, en este caso, la acción secreta se dirija a promover intereses condenables, aunque puedan ser tales los intereses que se trata de elucidar: podemos pensar, por ejemplo, en la lucha secreta contra el terrorismo. Pero Kant no plantea el discurso en este plano; él habla en efecto de principio trascendental del derecho público: está en juego, por tanto, la condición de posibilidad de tal derecho. Este último no se ocupa de cuáles sean los intereses en juego, sino de la forma a través de la cual tales intereses quedarán regulados<sup>80</sup>. El derecho, ciertamente, es «el conjunto de las condiciones por las cuales el libre albedrío de uno puede acordarse con el de otro, en base a una ley universal de la libertad»<sup>81</sup>. La injusticia a la que hace referencia en la fórmula trascendental equivale a la supresión del derecho, desde el momento en que, como se ha precisado hace un momento, éste es conferido sólo por la justicia<sup>82</sup>; Kant define como «*justa* cualquier acción, o la máxima que la inspira, en disposición de hacer coexistir en base

<sup>73</sup> G. MARINI, *La filosofía cosmopolítica de Kant*, op. cit., p. 199.

<sup>74</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., p. 364.

<sup>75</sup> Cfr. M. C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso. Platone e la libertà della conoscenza*, Plus, Pisa, 2003, pp. 72-73, 128.

<sup>76</sup> I. KANT, *Sopra un preteso diritto di mentire...*, op. cit., p. 363.

<sup>77</sup> I. KANT, *Bemerkungen*, op. cit., p. 217.

<sup>78</sup> Cfr. G. MARINI, *La filosofía cosmopolítica de Kant*, op. cit., p. 199.

<sup>79</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 330.

<sup>80</sup> Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato...*, op. cit., pp. 112-113.

<sup>81</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 61.

<sup>82</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 329.



a una ley universal la libertad del albedrío de cada uno con la de los otros»<sup>83</sup>. El fin del derecho público es «garantizar las condiciones de la coexistencia»<sup>84</sup> en libertad.

Los ejemplos de acciones injustas que Kant plantea<sup>85</sup>, cuya máxima es aquella que se acomoda a la publicidad, hacen referencia en concreto a acciones que minan la coexistencia pacífica (interna e internacional) en libertad, que es el fin del derecho público: Kant habla de intentos que, si se hiciesen públicos, impedirían lo estipulado en el contrato o provocarían conflictos. En estas situaciones, por tanto, el secreto, o la mentira orientada a proteger el secreto<sup>86</sup>, sirven para ocultar acciones cuya máxima es incompatible con la conclusión de un contrato público: tal incompatibilidad se debe también al hecho de resultar minada una condición fundamental del derecho, como es la confianza recíproca.

Desde esta perspectiva, la publicidad constituye el correlato de la confianza necesaria para que se cumpla lo estipulado en el contrato y, en consecuencia, para la materialización misma del ordenamiento jurídico. Kant reivindica esta correlación entre publicidad y confianza en el breve pasaje que sigue a la formulación del principio positivo del derecho público: «‘Todas las máximas que *tienen necesidad* de la publicidad [*Publizität*] [para no perder la posibilidad de su realización], concuerdan al mismo tiempo con la política y con el derecho’. En efecto, si sólo con la publicidad pudiera alcanzarse su fin, tales máximas deben ser conformes a la finalidad general de lo público [la felicidad], con lo que público y objetivo propio de la política se ponen de acuerdo [con lo que se convierte en contenido del propio Estado]. Pero este objetivo debe ser conseguido *solamente* mediante la publicidad, esto es, mediante la puesta en suspenso de todo motivo de diferencia [*Mißtrauens*] en relación a la máxima seguida, ésta debe sin embargo estar de acuerdo con el derecho público, ya que sólo de esa forma podrán unificarse los fines de todos»<sup>87</sup>. La publicidad, sin embargo, no se reduce al mero actuar a la luz del sol; en efecto, escribe Kant, no se puede afirmar que «una máxima, por el simple hecho de ser compatible con la publicidad, sea tan sólo por eso también justa, ya que quien tiene la superioridad indiscutida no tiene necesidad de mantener en secreto sus máximas»<sup>88</sup>. La publicidad, en cuanto elemento constitutivo del derecho público, es inseparable del principio de autonomía de los sujetos que participan discursivamente en la esfera pública<sup>89</sup>. Llegamos aquí a otro aspecto, que ya se había apuntado, de la publicidad de la habla Kant: ella no es sólo *principio* del ordenamiento jurídico, sino también *método* de esclarecimiento<sup>90</sup>, o sea, condición de la emancipación<sup>91</sup>.

<sup>83</sup> I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 63.

<sup>84</sup> G. SOLARI, *Introduzione a I. KANT, Scritti politici...*, op. cit., p. 19; cfr. también ID., *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno* (1934), Guida, Napoli, 1990 (1.ª ed. 1985), p. 81.

<sup>85</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 331-333.

<sup>86</sup> Cfr. I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso...*, op. cit., p. 225.

<sup>87</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 335-336. El filósofo afirma que deja para otra ocasión la discusión sobre este principio (cfr. *Ibidem*).

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>89</sup> Sul punto, cfr. M. C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso*, op. cit., pp. 44, 56.

<sup>90</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., p. 121.

<sup>91</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 141.

En el interior del cuerpo político, escribe Kant, es preciso conjugar obediencia y espíritu de libertad, desde el momento en que cada uno «exige ser convencido racionalmente» de que la coacción política es legítima<sup>92</sup>. La falta de este espíritu de libertad y, en consecuencia, de la discusión pública orientada a la crítica y la persuasión no provoca el nacimiento de sociedades secretas —dado que es «vocación natural de los hombres comunicarse los unos con los otros en los asuntos que tienen que ver con la humanidad en general»<sup>93</sup>— pero impide el progreso del pueblo hacia lo mejor<sup>94</sup>. La publicidad, en efecto, ayuda al titular del poder supremo, como hemos visto, a mejorar su propia acción y, al mismo tiempo, favorece la emancipación del mismo pueblo, por ejemplo ayudándole a liberarse de los prejuicios y supersticiones creados por siglos de servidumbre<sup>95</sup>. Hablando de la tendencia y vocación hacia el pensamiento libre, Kant escribe que actúa «sobre el modo de sentir del pueblo [*Sinnesart des Volks*] [por lo que éste se convierte poco a poco en más capaz de asumir la *libertad de elegir*—*wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird*—]»<sup>96</sup>; pero la libertad de pensamiento presupone la libertad de la constrictión social y la comunicación libre: «... cuánto, y cuánto más correctamente *pensaríamos*, si pensásemos, por decirlo así, en común con otros a los que *comunicamos* nuestros pesamientos y que nos *comunican* los suyos? Por ello, bien puede decirse que aquel poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos [*die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuthemen*], los priva también de la libertad de *pensar* [*die Freiheit zu denken*]...»<sup>97</sup>. El uso público de la razón presupone la eliminación de los *arcana imperii*, es decir, la publicidad de los actos del soberano<sup>98</sup>. Al contrario de lo sostenido por Hobbes, para Kant la libre discusión pública es, en consecuencia, una condición fundamental de la realización de la política<sup>99</sup>.

Desde esta perspectiva, Kant pretende que se reconozca a los filósofos la libertad de discutir públicamente acerca de los fundamentos del comportamiento de los gobernantes. Tal libertad, además de poner en evidencia el engaño de una «política

<sup>92</sup> Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 271.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>94</sup> Cfr. I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso...*, op. cit., p. 224 y ID, *Metafisica dei costumi*, op. cit., p. 259.

<sup>95</sup> Cfr. G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, op. cit., pp. 414ss.

<sup>96</sup> I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., pp. 148-149.

<sup>97</sup> I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786), trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 2006 (1.<sup>a</sup> ed. 1996), pp. 62-63. De forma más general, el «valor» y la «vocación de todo ser humano a pensar por sí mismo» (ID., *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 142) implican el reconocimiento de la libertad de discusión pública. El iluminismo, o sea, la capacidad de servirse del propio intelecto sin la guía de otro, tiene necesidad de la libertad «de hacer público uso de la propia razón en todos los campos» (*Ibidem*, p. 143), donde por uso público se entiende «el uso que uno hace como *estudioso* delante todo un público de *lectores*», como miembro de «toda la comunidad y de la misma sociedad general de los hombres» (*Ibidem*), «como *estudioso* que habla con los escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo» (*Ibidem*, p. 145).

<sup>98</sup> Cfr. N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile*, op. cit., p. 92 e ID., *Democrazia e segreto* (1990), en *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 359-360.

<sup>99</sup> Cfr. A. TOSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., p. 100.





que teme la luz [*lichtscheuen Politik*]<sup>100</sup>, es una condición esencial de la clarificación del objeto del poder soberano: «No hay que esperar a que los reyes filosofen o a que los filósofos se conviertan en reyes, ni siquiera hay que desearlo, ya que la posesión de la fuerza corrompe inevitablemente el juicio libre de la razón. Pero que rey o pueblo soberano [como son los pueblos que se rigen según leyes de igualdad] no dejen perderse o reducir al silencio la clase de los filósofos, sino dejarlos hablar públicamente, esto es indispensable a unos y a otros para que se haga la luz sobre sus propios asuntos. Esta clase que es, por naturaleza, inmune al espíritu faccioso e incapaz de conspirar, no puede ser sospechosa de hacer *propaganda*»<sup>101</sup>. Kant inserta esta consideración en el interior de un «artículo secreto para la paz perpetua», según el cual «las máximas de los filósofos acerca de las condiciones que hacen posible la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados armados para la guerra»<sup>102</sup>.

Se ponen aquí de relieve dos aspectos del discurso kantiano. Ante todo, Kant justifica el carácter secreto del artículo diciendo que el Estado, desde el momento en que se produce una disminución de su poder de buscar en unos súbditos (los filósofos) enseñanzas sobre los principios de su acción hacia los otros Estados, los invitará «*tácitamente* (convirtiéndolo por tanto en un secreto [*Geheimnis*])» a proporcionar tales enseñanzas «lo que vale tanto como decir que le *dejará hablar* libre [*frei*] y públicamente [*öffentlich*] sobre las máximas generales relativas al modo de conducir la guerra y establecer la paz [lo que ellos no dejarían de hacer espontáneamente, si no les fuese impedido]»<sup>103</sup>. Como se ha observado justamente, «este secreto no será, sin embargo, revelado sólo a los gobernantes; será dado a conocer sobre el papel impreso – es decir, sobre el *medium* que en el siglo XVIII ofrecía la máxima publicidad posible. Kant no está reclamando la libertad de hablar: la está tomando»<sup>104</sup>. En segundo lugar, distingue claramente entre dos formas distintas de contemplar los órdenes políticos existentes: el del jurista, cuyo oficio consiste en «aplicar las leyes vigentes» y el del filósofo, cuyo objetivo, por el contrario, es «buscar si esas leyes tienen necesidad de ser mejoradas»<sup>105</sup>. El primero acompaña al poder<sup>106</sup>, a diferencia del segundo, que, aunque no detente el poder, está llamado a hacer un uso crítico de la razón. Una vez más, el discurso kantiano se contrapone al hobbesiano<sup>107</sup>, sosteniendo que la autonomía del juicio crítico debe ser protegida, en tanto que es útil para el buen ejercicio del poder y para la mejora del ordenamiento jurídico de un Estado.

---

<sup>100</sup> Difiero en este punto de la traducción de la edición italiana obra citada (cfr. I. KANT *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 203).

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> M. C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso*, op. cit., p. 45.

<sup>105</sup> I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 316.

<sup>106</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>107</sup> Cfr., por ejemplo, T. HOBBS, *De cive*, op. cit., pp. 128-130, 229 e ID., *Leviatano*, op. cit., pp. 172-173, 264.

La publicidad puede ser un método esclarecedor porque, para Kant, la libertad es una actitud que puede desarrollarse a través de un ejercicio: «Confieso que no puedo adaptarme al siguiente modo de hablar, usado por gente muy circunspecta: cierto pueblo (que se esfuerza por darse a sí mismo una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de la gleba de un gran propietario no están aún maduros para la libertad, y así quizá los hombres, en general, no está aún maduros para la libertad religiosa. Pero, según tal presupuesto, la libertad no se lograría nunca, porque no es posible *madurar* para la libertad, si no se les pone primero en libertad [es necesario ser libres para poder hacer uso de sus propias fuerzas en libertad, conforme a un fin]. Las primeras tentativas serán, seguramente, burdas y, con frecuencia, se llegará quizá a un estado de cosas más penoso y peligroso que el conocido bajo las órdenes y el cuidado providencial de los otros: es un hecho, sin embargo, que por la razón no se llega a madurar, sino mediante el esfuerzo *personal* [para poder cumplir con el cual se necesita ser libre]»<sup>108</sup>.

La minoría de edad es comparada por Kant con la situación del niño aprisionado en un andador y que, en consecuencia, no está habituado al libre movimiento<sup>109</sup>. La libertad reclamada se contrapone a la dependencia y, en cuanto tal, presupone un cierto coraje: el objetivo polémico de Kant es el hombre que por su propia responsabilidad no es autónomo y, por tanto, que no tiene el coraje de serlo. Para impedir al individuo ser libre pueden darse obstáculos externos, de naturaleza social: Kant, por ejemplo, hace referencia a la «constricción social» que se contrapone a la libertad de pensamiento<sup>110</sup>. La libertad presupone determinadas condiciones sociales: requiere, por tanto, que sean efectivas aquellas reformas políticas que coloquen progresivamente a los individuos en situación de ser libres, a través de un progresivo acercamiento a la forma republicana pura<sup>111</sup> y «una larga preparación en el seno de cada comunidad, por medio de la educación de los ciudadanos»<sup>112</sup>. Contra cualquier forma abstracta de moralismo, Kant «muestra los límites de toda educación que no esté vinculada a la objetividad de los cambios estructurales e institucionales»<sup>113</sup>: no es de la moralidad de donde «puede esperarse la buena constitución del Estado; por el contrario, es sobre todo de una buena constitución del Estado de donde debe esperarse una buena educación moral del pueblo»<sup>114</sup>.

Kant se reafirma, sin embargo, también sobre los obstáculos internos a la libertad como, por ejemplo, el miedo, la cobardía y la pereza<sup>115</sup>. La inmensa mayoría de los seres humanos, escribe, tiene miedo de la libertad, prefiere dejarse guiar por otros: «Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, si tengo un director

<sup>108</sup> I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, op. cit., p. 209, nota.

<sup>109</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 141-142.

<sup>110</sup> Cfr. I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, op. cit., p. 62.

<sup>111</sup> Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 291-293.

<sup>112</sup> Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale...*, op. cit., p. 134.

<sup>113</sup> Cfr. A. TOSSEL, *Kant rivoluzionario*, op. cit., pp. 106-107

<sup>114</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 313.

<sup>115</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 141.





espiritual que tiene conciencia por mí, si tengo un médico que decide por mí sobre el régimen que me conviene, etc., no tengo ninguna necesidad de tomarme el trabajo de pensar. No tengo necesidad de pensar, ya que puedo pagar: otros asumirán en mi lugar esta aburrida ocupación»<sup>116</sup>. Por otra parte, observa Kant, el hombre que piensa sufre un tormento del cual nada sabe el que no piensa<sup>117</sup>. El miedo de asumir la responsabilidad del ejercicio autónomo del propio intelecto y la pereza que lleva a evitar la fatiga que tal ejercicio implica impulsan, por tanto, a gran parte de los hombres a permanecer en una situación de minoría de edad que se convierte en una segunda naturaleza para ellos, a la que acaban amando<sup>118</sup>. La escapatoria de este estado sólo es posible a través de «un trabajo sobre el propio espíritu [*durch eigene Bearbeitung ihres Geistes*]»<sup>119</sup>. La libertad es el fruto de un ejercicio lento, fatigoso y no exento de peligros, de un compromiso que consiste en un trabajo sobre uno mismo, porque debe superar también obstáculos internos. Se aprende a ser libre, así como se aprende a caminar: consiguiendo dominar el miedo, aprendiendo a superar la pereza y ejercitándose en la libertad.

Desde esta perspectiva, aparece también con claridad la contraposición con respecto al paradigma hobbesiano centrado sobre el miedo: este último es fuente y fundamento de la sociedad política, es aquello que impulsa a los seres humanos a salir del estado naturaleza y aquello que es constantemente reproducido —en cuanto miedo del Leviatán— por quienes detentan el poder en el Estado. Tal centralidad del miedo, con su constante vinculación al orden, legítima, como hemos visto, el secreto político y justifica la condena de la libre discusión pública y de la autonomía del juicio crítico. Al miedo del hombre-súbdito hobbesiano, Kant contrapone el coraje como virtud, no sólo ética sino también política.

El discurso kantiano, en este contexto, es importante porque ayuda a comprender mejor los peligros asociados al dispositivo de la soberanía de matriz hobbesiana, un dispositivo que, lejos de ser relegable al ámbito de la mera teoría, ha sido periódicamente reactivado, en épocas y contextos diversos, por sectores vinculados a las clases dirigentes, para legitimar el recurso al ejercicio oculto del poder y la adopción de medidas orientadas a limitar, o directamente a anular, las libertades civiles y políticas. Un aspecto importante de tal reactivación es el recurso al miedo y a la necesidad de seguridad, como instrumentos de gobierno<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Cfr. I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici...*, op. cit., p. 208.

<sup>118</sup> Cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 142. En relación al hábito de preferir el estado de pasividad, en el que uno se contenta de preferir la constitución vigente, frente al riesgo de buscar una mejor, cfr. ID., *Sopra il detto comune...*, op. cit., p. 272.

<sup>119</sup> Difiero en este punto de la traducción de la edición italiana, op. citada, cfr. I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, op. cit., p. 142. La correlación entre coraje y trabajo sobre sí mismo emerge también en relación con el tema de la virtud, cfr. ID., *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 328; ID., *Metafisica dei costumi*, op. cit., pp. 593-595.

<sup>120</sup> En relación con este argumento, me permito remitir al lector a V. SORRENTINO, *Il potere invisibile*, op. cit., pp. 27-118.

No es necesario asumir por completo y acriticamente el sistema kantiano para reconocer que el filósofo de Königsberg «pudo ser considerado justamente como el punto de partida de todo discurso sobre la necesidad de hacer visible el ejercicio del poder»<sup>121</sup>, entendido como transparencia política. Bobbio observa que los dos principales argumentos para justificar el ejercicio oculto del poder son: «1) los asuntos de Estado son demasiado complicados para poder ser ofrecidos al conocimiento del público, que no los comprendería; 2) no es necesario dar a conocer nuestras intenciones al enemigo»<sup>122</sup>. Se trata de argumentos centrales, como hemos visto, en el paradigma de la soberanía de matriz hobbesiana; por el contrario, el discurso kantiano sobre la publicidad como principio del derecho público y método esclarecedor implica una radical crítica a ambos argumentos. En cuanto tal, no puede sino constuir un punto de referencia imprescindible para cualquier planteamiento orientado a la construcción de una esfera pública democrática. No se trata de negar aquello que, a la luz de tal planteamiento, aparece como la incertidumbre y los límites de la filosofía kantiana<sup>123</sup>, sino de reconocer la importancia de esta última en relación, cuando menos, con cinco cuestiones cruciales: la transparencia como principio constitutivo del ordenamiento jurídico; el carácter discursivo de la esfera pública; el coraje del juicio autónomo como virtud política esencial; la confianza como condición del contrato social que legitima el poder político<sup>124</sup>; y finalmente, la posibilidad de aquello que podríamos definir como «desarrollo civil» de un pueblo, algo que puede ser fruto de un aprendizaje. Se puede aprender a ser libres políticamente. No debemos resignarnos al espectáculo, con frecuencia desolador, que ofrecen los seres humanos en el ámbito político. Un aspecto, este último, fundamental para cualquier proyecto de una democracia participativa.

Traducido para *Laguna* por Domingo FERNÁNDEZ AGIS

RECIBIDO: SEPTIEMBRE 2014

ACEPTADO: ENERO 2015

---

<sup>121</sup> N. BOBBIO, *La democrazia e il potere invisibile*, op. cit., p. 91.

<sup>122</sup> N. BOBBIO, *Democrazia e sistema internazionale*, op. cit., p. 217.

<sup>123</sup> Cfr., por ejemplo, J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., pp. 129-130, 135; N. BOBBIO, *Diritto e Stato...*, op. cit., pp. 216-223 y ID., *Kant e le due libertà* (1965), en *Teoria generale della politica*, op. cit., pp. 45-47.

<sup>124</sup> En relación con la correlación entre confianza y democracia, cfr., por ejemplo, G. FERRERO, *Pouvoir. Les génies invisibles de la op. cité* (1942), trad. it. *Potere. I Geni invisibili della Op. città*, Sugarco, Milano, 1981, pp. 199-200; D. WISE, *The Politics of Lying. Government, Deception, Secrecy, and Power*, Vintage Books, New York 1973, pp. xiv, 20-26, 36; C. TILLY, *Democracy* (2007), trad. it. *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 133-135; N. BOBBIO, *Ragion di Stato e democrazia* (1991), en *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano, 1994, p. 119 y C. LAFER, *La menzogna*, op. cit., p. 12.





G. Grosz, 1917.



# HACIA UN MODELO DE SUPERVENIENCIA CONCEPTUAL

Rodrigo Laera  
Universidad de Barcelona  
rodrigolaera@gmail.com

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es explorar los distintos tipos de superveniencia en torno a la dicotomía entre los estados cognitivos del concepto y estados no cognitivos de «lo dado». Así, se sostiene que la experiencia está conformada por conceptos que supervienen localmente y débilmente a «lo dado», esto es, que nuestra relación semántica con el mundo varía conjuntamente con la forma física en la que se nos presenta.

PALABRAS CLAVE: superveniencia, conceptualismo, experiencia, mundos posibles.

## ABSTRACT

«Towards a model of conceptual supervenience». This paper aims to explore the different types of supervenience on the dichotomy between the cognitive status of the concept and the non-cognitive status of «the given». Thus, it argues that experience is composed of concepts that supervenes locally and weakly to «the given». In other words: it holds that our semantic relationship to the world covaries with the physical form that it is presented to us.

KEYWORDS: supervenience, conceptualism, experience, possible worlds.

## 1. INTRODUCCIÓN. ASPECTOS GENERALES DE LA RELACIÓN DE SUPERVENIENCIA

El término «superveniencia» adquirió relevancia en el mundo filosófico al ser empleado por Davidson en el desarrollo de su teoría psicofísica de la identidad, la cual pretendía dar cuenta de la covariación entre procesos mentales y fenómenos físicos<sup>1</sup>. De manera tal que, según Davidson, no puede haber dos eventos iguales en todos los aspectos físicos pero que difieran en algún aspecto mental, de la misma manera que un objeto no se altera en algún aspecto mental sin alterarse en algún aspecto físico. Más tarde, Lewis recogió este aspecto general de la superveniencia en una definición muy sencilla: tenemos superveniencia cuando (y sólo cuando) no puede haber diferencia de un tipo sin diferencia de otro tipo<sup>2</sup>. Supóngase que un conjunto de propiedades de tipo A no pueden diferir sin que difieran las propiedades de tipo B, entonces A superviene a B. Un ejemplo característico de relación



de superveniencia es la propiedad de miopía de un sujeto: si la miopía está causada por una falta de simetría en la forma del globo ocular, entonces es superveniente a las propiedades geométricas de sus ojos. Por lo tanto, una vez que se determina qué propiedades geométricas tienen los ojos, también se determina la miopía.

Así, el concepto de superveniencia se aplica a una gran variedad de cuestiones, se lo puede pensar relacionándolo con el problema mente/cuerpo; todo/parte; como también en las cualidades de los objetos en relación con la belleza o de las acciones humanas en relación con la ética<sup>3</sup>. En el presente artículo se usará la noción de superveniencia para sostener que las propiedades conceptuales de los estados cognitivos covarían –varían conjuntamente– con las propiedades no-conceptuales de lo que se presenta como «lo dado» y que conforma su base. Dicho de otra manera, el dominio de las propiedades conceptuales superviene al dominio de las propiedades físicas, pues las características del contenido cognitivo –propias de los espacios de razones o de los estados doxásticos– difieren de las características del contenido de «lo dado». En consecuencia, habiendo dos replicas idénticas de «lo dado», cabe la posibilidad de que supervengán dos contenidos conceptuales que no sean idénticos.

En la siguiente sección se examinará la noción general de superveniencia en relación con la dependencia. En la tercera sección se podrá el acento en la superveniencia global y fuerte. Para luego, en la sección cuarta, argumentar porqué este tipo de superveniencia no es adecuada a la relación entre el concepto y «lo dado». Por último, se llega a la idea de que la superveniencia débil es la más apropiada para relacionar el concepto con lo dado».

## 2. SUPERVENIENCIA Y DEPENDENCIA: «LO DADO» Y EL CONCEPTO

En general, el concepto de superveniencia envuelve una relación de dependencia entre el conjunto de propiedades de un tipo y el conjunto de propiedades de otro tipo. Si bien han sido propuestas una buena variedad de tesis sobre la superveniencia, todas ellas convergen en una interpretación determinada de la noción de dependencia. En consecuencia, la noción de *dependencia* también resultará vital para especificar la relación de superveniencia entre los estados conceptuales y «lo dado». Por lo tanto, *A depende* de

---

<sup>1</sup> Véase: Donald DAVIDSON, «Material Mind», *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, 74, 1973, pp. 709-722. O bien: Donald DAVIDSON, «Mental Events» en *Experience and Theory*, L. Foster and J. Swanson ed., pp. 79-101. London, Duckworth, 1970.

<sup>2</sup> David LEWIS, *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell, 1986.

<sup>3</sup> Por ejemplo, cuando se dice que los valores humanos son supervenientes del conjunto de descripciones acerca de las propiedades materiales o naturales, sin discutir si esto implica o no una reducción –cfr., George Edward MOORE, «The Conception of Intrinsic Value», En *Philosophical Studies*, by George, Edward Moore, pp. 253-275. London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1922. O cuando se dice que las propiedades estéticas de una obra de arte supervienen a sus propiedades físicas, o las de la música a sus notas –cfr., Jerrold Levinson, «Aesthetic Supervenience» *The Southern Journal of Philosophy*, 22, no. S1, 1984, pp. 93-110. También se puede ver esto en Gregory Currie, «Supervenience, Essentialism and Aesthetic Properties» *Philosophical Studies*, 58, no. 3, 1990, pp. 243-257.



*B* si *A* no puede ser concebido sin *B*; lo cual no tiene por qué implicar necesariamente que *A* y *B* se encuentren unidos, sino, simplemente, que si se piensa en *A*, entonces se infiere el todo o una parte de *B*, en tanto que *A* pertenece –está incluido– en *B*. Asimismo, un concepto depende de «lo dado», cuando el primero no puede ser concebido sin el segundo, aunque esto no implique que ambos se encuentren unidos (como sucede con el conceptualismo<sup>4</sup>). Esta noción general de dependencia puede descomponerse en dos. En una asociada a la reducción (DR) y en otra al contrafáctico (DC).

*Dependencia asociada a la reducción:* si *A* y *B* son dos conjuntos de propiedades cualesquiera y las propiedades de *B* son reductibles a las propiedades de *A*, entonces las propiedades de *B* son *dependientes* de las de *A*, en el sentido de que no es lógicamente posible que estén presentes las propiedades de *A* y que no lo estén las de *B*.

*Dependencia asociada al contrafáctico:* si *A* y *B* fueran dos conjuntos de propiedades cualesquiera y las propiedades de *B* no fueran reductibles a las propiedades de *A*, entonces las propiedades de *B* son *dependientes* a las de *A*.

La diferencia entre ambos tipos de dependencia es que para el segundo resulta lógicamente posible que estén presentes las propiedades de *A* y no lo estén las de *B* (aunque realmente cuando esté presente *A* también esté presente *B*), mientras que para el primero hay una implicación entre sus propiedades. Dicho de otra manera, para la DR no resulta concebible que dadas las propiedades de *A* no se den las propiedades de *B*, mientras que para la DC sí, aunque ambas propiedades covaríen bajo determinados patrones.

Si *p* y *q* son dos propiedades y una no necesita de la otra para ser definida, entonces están ajustadas a dos conceptos independientes. La idea de dependencia es, en este caso, epistémica y no necesariamente metafísica. Bien entendida, la tesis viene a decir que si un concepto funciona como explicación de otro concepto, entonces el concepto anterior es DR o DC dependiente del segundo. Si se trata de una DC, entonces los conceptos supervendrán contingentemente a «lo dado», lo que quiere decir que no siempre –no necesariamente, no *a priori*, ni en todos los mundos posibles– «lo dado» covaría con los conceptos. Por el contrario, si no hubiera mundo posible en el que «lo dado» se presentara sin el concepto correspondiente, entonces se podría reducir el primero al segundo. De la misma manera, cuando la noción de «no casado» se usa, funcionalmente en algún caso, como explicación o paráfrasis de «soltero», entonces el sintagma «soltero» puede ser reducido al de «no casado». El problema es si lo que uno piensa depende del mundo en el que vive o si el mundo en el que se vive depende de lo que uno piensa.

La superveniencia establece un tipo de relación entre dos conjuntos de propiedades, donde las propiedades constituyen conceptos y experiencias. Lo que se intenta examinar es si partiendo de la tesis de la superveniencia conceptual puede haber algo así como una experiencia no-conceptual. Al evitar el camino del conceptualismo –el cual asume que el contenido de «lo dado» es enteramente conceptual– no se presupone que el concepto ocupa un lugar primigenio, sino que la experiencia de «lo dado» es aquello que se presenta como covariante. En consecuencia, desde el punto de vista del sujeto, el concepto sería el primer componente relacional y la base de la superveniencia, mientras que

---

<sup>4</sup> John McDowell, *Mente y Mundo*, Salamanca, Sígueme, 2003.



la experiencia de «lo dado» sería lo que superviene o lo superveniente<sup>5</sup>. En cambio, desde el punto de vista fenomenológico, el concepto superviene a «lo dado» que actúa de base.

La relación de superveniencia es tal que, si fijamos el tipo de propiedades de la base superveniente, también estaremos fijando las propiedades de lo superveniente, y no viceversa. En este sentido, lo superveniente depende de la base; es decir, la experiencia de «lo dado» depende del concepto o la experiencia del concepto depende de «lo dado». Al asignar las propiedades del primer conjunto, determinamos las propiedades del segundo conjunto. Este tipo de superveniencia establece una relación de covariancia de experiencias distintas que caen bajo un mismo concepto. La dependencia se encontraría solamente entre la base («lo dado») y lo superveniente (el concepto), pero no entre distintas experiencias que dependen de un mismo concepto. En ese caso, si dos experiencias supervienen es porque se establece una relación de covariación entre sus propiedades, sin implicar que sean –necesariamente– dependientes; por ejemplo, propiedades que constituyan un caso doble de efecto, o que tengan un origen causal común y covaríen de tal modo que se confirme una relación entre ellas sin que exista una dependencia.

Sin embargo, aceptar este tipo de conceptualismo conduce al sujeto a las orillas de un peligroso intelectualismo semiológico, pues el objeto «lo dado» se encontraría atravesado por una red de signos que comparecen mediante el concepto. Para evitar esto, resulta importante distinguir entre superveniencia lógica y superveniencia natural. Cuando mantenemos que las propiedades biológicas supervienen lógicamente a las propiedades físicas, decimos que las propiedades físicas *implican* a las propiedades biológicas, que el significado de *propiedad biológica* supone que tal propiedad sea, además, física. En cambio, en la superveniencia natural, la propiedad superveniente no incluye en su significado la propiedad de la que superviene; es por un hecho contingente del mundo empírico que esa propiedad supervenga. Por lo tanto, la superveniencia conceptual no será lógica, sino de este tipo (natural). Debido a esto, se podría argumentar que el intelectualismo semiológico responde a la capacidad de los sujetos de interactuar con su entorno a partir de cierta precomprensión del mundo. Pero ¿cómo se pueden obtener los conceptos que conforman dicha precomprensión? Así, estas dos formas de entender la superveniencia conceptual deben emparentarse con tres maneras de entender el término «superveniencia» en relación con la necesidad en mundos posibles. Las tres maneras tratan de una interpretación *global* y otras dos interpretaciones particulares que entienden a la superveniencia *fuerte o débilment*<sup>6</sup>.



---

<sup>5</sup> Se podría hablar en este caso de una especie de «giro copernicano» conceptualista, pues ahora «lo dado» giraría alrededor del concepto.

<sup>6</sup> Sobre estas tres interpretaciones síganse también los pasos expuestos por Jaegwon KIM en «Concepts of Supervenience» *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, pp. 153-173.

### 3. SUPERVENIENCIA GLOBAL Y FUERTE

Lo que se discute, en todo caso, es la suerte de la superveniencia conceptual como formadora de la experiencia. Desde un punto de vista global, dos conjuntos de mundos posibles diferirán con respecto a la distribución de As-propiedades si, y sólo si, difiere con respecto de Bs-propiedades. En tanto que  $A$  y  $B$  son indiscernibles en cualquier mundo posible<sup>7</sup>. No obstante, la condición de indiscernibilidad puede entenderse de manera globalmente fuerte, intermedia o débil<sup>8</sup>. La superveniencia globalmente fuerte sostiene que para dos mundos cualesquiera,  $m_1$  y  $m_2$ , las propiedades del dominio de  $m_1$  se corresponden isomorfamente con las propiedades del dominio  $m_2$ . Por lo tanto, cada concepto en  $m_1$  tiene una correspondencia isomorfa con «lo dado» que se mantiene en todos los mundos posibles. En cambio, la superveniencia globalmente intermedia sostiene que para dos mundos cualesquiera,  $m_1$  y  $m_2$ , los conjuntos de propiedades en  $m_1$  se corresponden isomorfamente con los conjuntos de propiedades del dominio de  $m_2$ . A diferencia del anterior, este tipo de superveniencia no trata con una relación isomorfa entre particulares *vis a vis*, sino con conjuntos a través de todos los mundos posibles. Así, un determinado conjunto de «lo dado» supervendría a un determinado conjunto de conceptos en todos los mundos posibles. Por último, la superveniencia globalmente débil sostiene que de una propiedad en un mundo  $m_1$  puede supervenir tanto a una propiedad como a un conjunto de propiedades en el dominio de  $m_2$ ; de la misma manera que de un conjunto de propiedades en  $m_1$  puede supervenir tanto a una propiedad como a un conjunto de propiedades en  $m_2$ . Con lo cual, un concepto puede implicar un conjunto de «lo dado» o un particular «dado».

Aun a pesar de que los tres tipos de superveniencia global son divergentes en muchos aspectos, tienen en común que son esencialmente holistas, ya que no se aplica a un conjunto de propiedades en relación con otro conjunto de propiedades, sino que, además, se eleva dicha relación a todos los mundos posibles: para cualquiera de las tres concepciones globales, no puede haber dos mundos que sean indistinguibles en su contenido no conceptual, pero que difieran en su contenido conceptual. Además, la superveniencia global no demanda que el cambio en el dominio que constituye la base requiera del cambio de cada uno de los elementos que constituyen el dominio superveniente, como si hubiera una conexión necesaria entre ambos. En efecto, que los mundos difieran en el contenido conceptual implica una distribución diferente del contenido no-conceptual que envuelve «lo dado». Por lo tanto, si el contenido no conceptual determina globalmente el contenido conceptual, entonces no hay mundo posible en el cual si varía el primero, no varíe el segundo, siendo ambos necesariamente coextensos.

---

<sup>7</sup> Terence HORGAN, «From supervenience to superdupervenience: Meeting the demands of a material world» *Mind*, 1993, pp. 555-586.

<sup>8</sup> Para la idea de superveniencia globalmente fuerte y débil, cfr., Robert STALNAKER «Varieties of Supervenience» *Philosophical Perspectives*, 10, 1996, pp. 221-241. Para la idea de una noción intermedia de superveniencia global, véase: Karen BENNETT, «Global Supervenience and Dependence» *Philosophy and Phenomenological Research*, 68, no. 3, 2004, pp. 501-529. También véase: Oron SHAGRIR, «Global Supervenience, Coincident Entities and Anti-individualism» *Philosophical Studies*, 109, no. 2, 2002, pp. 171-196.



Radicalmente interpretada, la tesis de la superveniencia conceptual viene a decir que concepto y objeto conforman una identidad ( $O = C$ ); cualquier objeto físico, determinado o no, es indiscernible del concepto. Planteado de este modo, no hay diferencia entre concepto y objeto; no existe una propiedad intransferible del objeto respecto al concepto, sino que ambos no se distinguen en sus propiedades. Por lo cual, según la ley de Leibniz, el concepto y el objeto son lo mismo. Interpretada de esta manera, la superveniencia conceptual garantiza, justamente, que el orden de los objetos es el mismo que el orden de los conceptos.

Considérese ahora la relación de superveniencia *fuerte* (SF):

SF: *A* superviene fuertemente sobre *B* si, y sólo si, para cualquier mundo  $m_1$  y  $m_2$ , y para cualquier objeto  $x$  e  $y$ , si  $x$  tiene en  $m$  las mismas *Bs*-propiedades que  $y$  en  $m_2$ , entonces  $x$  tiene en  $m$  las mismas *As*-propiedades que  $y$  en  $m_2$ .

Desde el punto de vista de la SF, «lo dado» en los mismos o diferentes mundos posibles puede diferir con respecto a *As*-propiedades sólo si ellos difieren respecto a una o algunas de las *Bs*-propiedades. También este tipo de superveniencia involucra una relación isomorfa entre los miembros del conjunto de la base y los del conjunto superveniente, en el sentido de que cada propiedad de *A* es definible en términos de las propiedades de *B*. Dejando de lado los problemas en torno a la noción de definición, lo que interesa es la superveniencia natural, para la cual se necesita una relación de dependencia metafísica. Si se sigue el camino de la DR, entonces no hay elementos conceptuales sin que haya elementos en el conjunto de «lo dado», pues, como sostiene Kim<sup>9</sup>, la tesis de que un dominio supervenga a otro es una tesis metafísica acerca de la objetividad existente de la relación de dependencia causal entre ambos dominios<sup>10</sup>. Luego, a partir de cómo se interprete la noción de dependencia, se puede reducir un dominio a otro, aunque esta reducción tenga un carácter epistémico y estará confinada al espacio lógico de razones.

Aplicando la noción de *dependencia*, la SF se interpreta como reduccionista, pues en ella la experiencia se identifica con el concepto. De tal manera, una propiedad o fenómeno *A* superviene a una propiedad o fenómeno *B* cuando *A* y *B* son interdefinibles. Cuando se determina *A*, se determina *B* y si se describe *A*, también se está describiendo *B*, interpretando la idéntica realidad de dos maneras diferentes; esto es, con distinto vocabulario. Por consiguiente, es preciso separar lo que superviene de aquello que conforma su base: las propiedades *B* supervienen a las propiedades *A* si ningún par de situaciones posibles es idéntico respecto de sus propiedades *A*, pero difiere en sus propiedades *B*. Las propiedades *A* son la base de superveniencia, mientras que las propiedades *B* son las propiedades que supervienen. Por lo tanto, esto viene a indicar

---

<sup>9</sup> Jaegwon KIM, *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, MIT Press, 1998.

<sup>10</sup> Para ahondar en el problema de la locación versus la eliminación, véase: Frank JACKSON, *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2000.



que, necesariamente, cualquier fenómeno es parte de la experiencia si, y sólo si, está conformado por un concepto, siendo uno la base del otro.

La superveniencia fuerte se extiende a través de los mundos posibles partiendo del nivel de necesidad que se emplee. Si los estados cognitivos supervienen a «lo dado», entonces para cualquiera de dos mundos posibles donde «lo dado» no se diferencie, tampoco se diferenciarán los estados cognitivos. Esto reclama una noción modal: si «lo dado» determina lo que hay en el mundo, ya sea conceptual o no (esta es justamente la clave del materialismo y del fisicalismo), entonces para cada elemento conceptual habrá un elemento que pertenece al conjunto de «lo dado» a través de todos los mundos posibles en que tenga el mismo contenido. Esto tendría que ser así porque la SF posee una conexión extremadamente estable entre sus elementos, principalmente a causa de que su operador modal es fijo. La fuerza modal de este tipo de superveniencia permite que haya una relación metafísicamente necesaria entre la base y las propiedades supervenientes, dando lugar a una equipolencia entre los contenidos: todo lo que se dice de la base es dicho de las propiedades supervenientes, implicando una reducción desde el punto de vista lógico.

Ahora bien, uno puede indagar acerca de las categorías de la experiencia de «lo dado» o de los conceptos y sólo variará el vocabulario. Con lo cual,  $p$  pertenece al vocabulario de la experiencia si se reduce al vocabulario de los conceptos. Esto es doblemente importante porque cualquier tesis reduccionista es una relación entre teorías y usos del lenguaje<sup>11</sup>; mientras que cualquier tesis que apele a la supervivencia metafísica no tratará con una relación semántica, sino con relaciones entre propiedades y estados de cosas. Mientras que las tesis reduccionistas se comprometen con que cada uno de los términos de la teoría tenga su correlato (definición) en la teoría reducida, las tesis de la superveniencia se comprometen con el hecho de que las propiedades de un conjunto se determinen por medio de las propiedades del otro. Por lo tanto, queda por considerar la cuestión de si, en el caso de la relación del concepto con «lo dado», hay superveniencia sin reducción o viceversa.

Por un lado, como ya se ha dicho, la reducción teórica es siempre punto por punto, mientras que la superveniencia es moderadamente holista, pues son las propiedades de un conjunto las que determinan las propiedades de otro. Mientras que la reducción y el eliminacionismo son semánticos, la superveniencia puede ser metafísica. El problema radica en lo complicado que es separar el aspecto semántico del metafísico. La explicación es que, desde el punto de vista de la superveniencia conceptual global y fuerte, los estados doxásticos se encuentran determinados, necesariamente y *a priori*, por cada detalle que conforma el contenido de «lo dado».

Por otro lado, en esta forma, a la tesis de la superveniencia conceptual se le presentan serios problemas epistemológicos. Quizás, el más serio es que debe hacer frente al hecho de que uno tiene una vivencia *propia* del objeto, por la cual posee una conceptualización *propia*, cuyo producto debe compartirse de alguna manera, porque de lo contrario obtendríamos un concepto privado y, con ello, una experiencia solipsista del mundo (por lo que no podríamos comunicarnos de la manera en la que lo hacemos). Es decir, la SF

---

<sup>11</sup> Justamente, una teoría  $A$  se puede reducir a otra  $B$  cuando los términos de  $A$  son definibles, *salva veritate*, con los términos de  $B$  y, dadas las definiciones, si  $B$  se haya derivada de  $A$ .



no explica cómo dos clases diferentes de experiencias o estados mentales comparten sus contenidos. No obstante, resulta importante aclarar lo que se entiende por tener una vivencia propia y, sobre todo, qué se quiere decir con «propio». Supongamos que un sujeto *S* percibe (tiene la experiencia o la vivencia de...) una puerta amarilla. En consecuencia, *S* asume que el concepto de puerta amarilla resulta de poder separar la puerta de un conjunto de objetos que la rodean y su color de otros colores que también se le presentan. Si *S* considera que la percepción es una experiencia privada es porque excluye la influencia de nuestras experiencias pasadas, es decir de la historia que hizo posible determinar la percepción como un evento cuyo contenido se centra en algo particular. Asimismo, *S* fija su reflexión en el reconocimiento de la puerta desde un punto de vista, haciendo hincapié en que percibe un particular escorzo con ciertos atributos. Luego, la noción de «vivencia propia» solamente quiere decir que es intransferible en tanto vivencia, lo cual implica una experiencia intencional de «lo dado». Así, este escorzo debe ser, también, conceptualizado por *S*, pues la experiencia y el concepto supervienen. ¿Quiere decir esto que poseemos meramente un determinado concepto de «escorzo de puerta amarilla» y no de «puerta amarilla»? Y de acuerdo con ello, ¿acaso los conceptos de «puerta amarilla» varían de sujeto a sujeto? Si fueran dos conceptos diferentes, entonces, ¿cómo podemos compartirlos? Si fueran el mismo, entonces, ¿cómo puede ser que se instancien en dos mentes distintas?

Si uno se empeña en identificar «concepto» y «experiencia», hay que reconocer que iremos de lleno a la idea de conceptos privados; tesis no solamente en extremo limitada, sino, además, sumamente desagradable. Una salida aparente consiste en apelar al eliminacionismo, o bien suprimiendo la palabra «experiencia» o la palabra «concepto» del vocabulario filosófico, o bien prescindiendo de utilizar los términos en el sentido de que expresen ciertas actitudes psicológicas a favor de un vocabulario fisicalista. Esto es posible de perseverar en la idea de que la reducción es una relación explicativa entre dominios. El fisicalismo, para decirlo rápidamente, sostiene que los estados mentales son estados cerebrales. A razón de esto, se reduce la producción de conceptos a un vocabulario físico, eliminando todo el vocabulario mental-conceptual y obteniendo, como resultado, un vocabulario acerca de nuestra actividad cerebral. De aquí surgen dos nuevos problemas: uno, que el eliminacionismo fisicalista termina negando aquello que lo hace posible, esto es, el vocabulario mental; otro, que parece difícil deshacerse de los conceptos, ya que los necesitamos para determinar la realidad física.

#### 4. CRITICANDO LA SUPERVENIENCIA GLOBAL Y FUERTE

Examinando el apartado anterior, uno puede preguntarse qué ocurre con aquellos conceptos que no denotan ningún objeto físico o con aquellos objetos físicos que no connotan ningún concepto, si mantenemos la tesis de la superveniencia conceptual fuerte o global. Una solución consiste en sostener que los conceptos que no denotan ningún objeto físico sean un compuesto de conceptos más simples, en donde cada uno de ellos sí denota un objeto físico. Esta tesis fue propia del positivismo reduccionista. La teoría era que ante cualquier elemento del discurso, y dados los operadores lógicos adecuados, podemos reducirlos a un nivel fundamental que debe estar por los hechos de la experien-



cia y que fueron llamados «proposiciones elementales»<sup>12</sup>. Dejando las teorías positivistas para otra ocasión, si la tesis de la superveniencia conceptual es correcta, entonces hay, y pueden legítimamente ser llamados *conceptos*, ciertos contenidos hermenéuticos que, *prima facie*, no tienen un correlato físico. O por el contrario, concluimos con que la teoría de la superveniencia conceptual falla en esa dirección.

Que «lo dado» determine los conceptos no quiere decir que ambos sean lo mismo, que los conceptos le sean intrínsecos y que, como una especie de propiedad, formen parte de ello. La superveniencia fuerte, tanto globalmente como particularmente, sostiene que si algo es indiscernible en «lo dado», entonces también lo será para nuestros estados cognitivos. Más específicamente, la superveniencia fuerte nos indica que la dependencia entre los elementos de los dos conjuntos es de *uno-a-uno*, conduciéndonos hacia la estructura jerárquica del reduccionismo. Pero esto es un error, porque la condición para que algo sea discernible es que pertenezca a nuestro estado cognitivo —ya que se discute una noción epistemológica. En conclusión, puede haber dos conceptos para un mismo contenido de «lo dado», por ejemplo, «Agua» y «H<sub>2</sub>O», siempre que «lo dado» difiera en su modo de presentación (siendo el modo de presentación parte de los estados cognitivos).

Para evitar un reduccionismo semántico, «lo dado» tiene que separarse del concepto. De aceptarse la superveniencia global o particularmente fuerte, los problemas empiezan a multiplicarse, sobre todo cuando se intenta dar cuenta de los conceptos negativos. Está claro que, desde este punto de vista, no serían verdaderos conceptos. Pero si se sostiene esto, entonces se debe sostener también que, por ejemplo, un enunciado como «no casado» no representa un verdadero concepto, pues no es más que la negación de «casado». Luego, siguiendo en esta línea, tampoco «soltero» sería un verdadero concepto, pues es interdefinible con «no-casado». De excluir a los conceptos negativos de la semántica superveniente, lo que parecen ser definiciones en realidad no definirían nada, pues todo sintagma se define también por su negación —por aquello que no es— y esto abarca conceptos negativos. Una solución posible sería postular una serie de conceptos básicos. Pero ¿cuáles serían?, ¿acaso no se volvería a la conocida idea de las proposiciones elementales que proponían los positivistas lógicos? Si no es así, entonces ¿qué criterio se utilizaría para decidir cuáles son los conceptos básicos? En suma, falta una idea clara y precisa de cómo los conceptos y «lo dado» pueden llegar a ser la misma cosa.

Lo que niega la superveniencia fuerte, y todos los tipos de superveniencia global, es que los estados cognitivos sean solamente parte de «lo dado» sin que cubran todo su espectro. Así, estar en un estado cognitivo que identifique el concepto con «lo dado» requerirá que ese estado sea «lo dado». Por lo tanto, «lo dado» se identificará consigo mismo. Semejante argumento es, en realidad, un bucle analíticamente oscuro. No obstante, resulta oscuro porque los conceptos y los estados cognitivos humanos no abarcan la totalidad de «lo dado».

Una respuesta sería apelar, una vez más, al reduccionismo eliminacionista, pero para que esto sea viable, se necesita poseer una posición privilegiada que demuestre qué

---

<sup>12</sup> Quizás el modelo paradigmático haya sido la *Aufbau* de Carnap. Véase: Rudolf CARNAP, *La construcción lógica del mundo*, México, D.F., UNAM, 1988.





porciones del discurso deben ser reducidas a otras porciones del discurso, y cuáles son eliminables. Si la superveniencia fuerte no dice qué tipo de discurso es eliminable, entonces ninguna de las dos conforma un criterio suficiente para decidir qué conceptos son básicos y cuáles no lo son. Por consiguiente, como no somos capaces de reducir la totalidad de «lo dado» a los estados cognitivos, tampoco somos capaces de reducir la totalidad de los estados cognitivos a la totalidad de «lo dado». El hecho de que tener estados cognitivos constituye una forma de experiencia subjetiva, en relación con que hay algo que es *ser como* un ser humano y no ser, por ejemplo, una piedra. Esto, «que hay algo que es *ser como* un ser humano», es parte de la capacidad hermenéutica que poseemos para establecer conceptos diferenciales respecto a cualquier otro organismo. Por eso, siempre se define a otro organismo o especie mediante propiedades cognitivas intersubjetivas y no se puede saber, por ejemplo, cómo es un murciélago para un murciélago<sup>13</sup>. De ahí que haya una diferencia en «lo dado» que se encuentra fuera del alcance de nuestros estados cognitivos. Lo mismo ocurre entre individuos (a pesar de que la subjetividad de cada uno necesite de criterios externos para constituirse conceptualmente) y, yendo más lejos, con la reducción mente-cuerpo; pues, al final, siempre se va a necesitar de un último paso que permita interpretar los estados cerebrales como signos de estados mentales y viceversa.

Además, aproximándonos al punto de vista de Nagel, es verdad que a medida que se reducen los conceptos subjetivos a parcelas taxonómicas de «lo dado», se logra con ello cierta objetividad en la descripción de nuestros estados cognitivos. La reducción es, en efecto, un paso hacia una mayor objetividad acerca de la naturaleza de las cosas, pues se reduce la dependencia de las apreciaciones individuales para quedarse con los patrones ecuanímenes de la comunidad científica<sup>14</sup>.

Cuando los estados cognitivos se vuelven un objeto metateorético, la situación parece más complicada, pues si lo que se pretende es acercarse a la naturaleza humana, no se puede dejar atrás –y mucho menos abandonar– aquello que es lo específico de nuestra especie. Un extraterrestre puede saber lo que es el agua sabiendo que es H<sub>2</sub>O, pero con ello no puede saber, fenomenológicamente, cómo es el agua para el ser humano –por ejemplo, que el agua es húmeda, pero el H<sub>2</sub>O no lo es. El extraterrestre solamente sabrá cómo se comporta el ser humano con el agua.

Aparte de lo dicho, siempre cabe la posibilidad de que haya algo *dado* que no pueda ser pensado y que, a pesar de ello, se plasme en el mundo. Con lo cual, experimentamos algo que no puede ser conceptualizado. Esto también vale, por ejemplo, para aquellas cosas que son demasiado pequeñas como para ser distinguidas. Piénsese en nuestra experiencia de protón. Muy probablemente, estemos en contacto permanente con protones y, sin embargo, no los conceptualizamos como tales. Otro caso es el de los colores, cuya riqueza fenomenológica sobrepasa cualquier aspiración de conceptualización. Es más,

---

<sup>13</sup> Thomas NAGEL, «What is it like to be a bat?» *The Philosophical Review*, 83, no. 4, 1974, pp. 435-450.

<sup>14</sup> Thomas NAGEL, *La última palabra*, Barcelona, Gedisa, 2000.

considérese el caso expuesto por Jackson para rebatir el fisicalismo reduccionista<sup>15</sup>. Por supuesto, si María sabe todo lo que hay que saber acerca de la neurofisiología y las ondas de luz, pero está confinada a una habitación en blanco y negro, ella todavía no *sabría* lo que es tener la sensación de rojo. Para que ello ocurriera, necesitaría ser liberada. Si ocurriera, María se daría cuenta de que a pesar de saber, teóricamente, todos los hechos físicos acerca de los colores, había algo en su conocimiento de ellos que faltaba y que no era abarcado por la explicación fisicalista. De la misma manera, Gaspar Hauser no supo qué era estar recluido hasta que recuperó la libertad y vio los muros desde afuera. Por lo tanto, no se sacan consecuencias a partir de determinados conceptos para obtener la totalidad de conceptos que representen la totalidad de «lo dado». Aunque, al fin y al cabo, muchas cosas son distinguidas, aun sin llegar a poseer un criterio de distinción, la demanda de este tipo de conocimiento es esencialmente teórica.

En suma, puede *darse* algo que no seamos capaces de pensar y que, sin embargo, forme parte del mundo; puede *darse* algo de lo cual tengamos cierta experiencia, pero que al no ser capaces de pensarlo no sea conceptualizable. Así, puede haber ciertas parcelas de «lo dado» de las que tengamos cierta experiencia, pero que no podamos conceptualizar.

Ahora bien, la fuerza de la superveniencia global estriba en el uso metafísico/modal de la noción de *necesidad* y, con ello, de su apego a la lógica de los mundos posibles. No obstante, importa notar que los contrafácticos son evaluados en mundos que son similares al mundo actual, pues si no fuera de esta manera tendría que haber conceptos que estuvieran completamente desligados de «lo dado». De ser así, entonces no parece lícito considerar, por ejemplo, el mundo del genio maligno para evaluar contrafácticos, ni su intrusión en este mundo. Dicho de otra manera, cuando se habla de superveniencia a través de mundos posibles esgrimiendo el subjuntivo condicional que da lugar a los contrafácticos, lo que se hace es, utilizando una expresión de Quine, una proyección dramática de nuestro mundo<sup>16</sup>. De lo contrario, la base superveniente no estaría conectada con el concepto que superviene. Por consiguiente, la noción de necesidad queda —no solo metodológicamente, sino metafísicamente— restringida a ciertas combinaciones que se suceden a partir del eje del mundo actual para evaluar contrafácticos. Al describir cualquier mundo posible, lo que hace es adaptarlo a un determinado discurso, siguiendo determinadas reglas que están pautadas en este mundo. Los mundos posibles están representados por pequeños mundos, adaptaciones, variaciones del actual. Con lo cual la noción fuerte de *necesidad* se desvanece con nuestra incapacidad de proyectar mundos completamente distintos al nuestro, como sería el del genio maligno.

---

<sup>15</sup> Frank JACKSON, «What Mary Didn't Know» *The Journal of Philosophy*, 83, no. 5, 1986, pp. 291-295.

<sup>16</sup> Así, Quine sostiene que el subjuntivo condicional, como la cita indirecta y aún en mayor medida que ella, depende de una proyección dramática: fingimos creer el antecedente y estimamos entonces la fuerza de convicción del consecuente. Sólo la percepción benévola del fabulista al tejer la fábula permite conjeturar cuáles son los rasgos del mundo real que se suponen preservados en el mundo ficticio del antecedente contrafáctico. Véase: Williard VAN ORMAN QUINE, *Palabra y Objeto*, Barcelona, Herder, 2001.



En definitiva, la única manera de llegar a algo concreto es sosteniendo una relación de superveniencia débil, pues hay conceptos que supervienen a hechos físicos no conceptuales, de manera local. Esto quiere decir que la superveniencia no es una relación de identidad y de necesidad metafísica entre el concepto y el conjunto de propiedades no conceptuales. Por el contrario, puede haber tanto conceptos que no supervengan al conjunto de propiedades no conceptuales como propiedades no conceptuales que nunca se lleguen a conceptuar. De no aceptarse esto, parecería que todo nuestro trato con el mundo estuviera mediado por conceptos, envolviendo una excesiva intelectualización semiológica del mundo<sup>17</sup>.

Sin embargo, cada apariencia acerca de «lo dado» siempre se puede recibir, quizás mediante la intervención de algún genio maligno, conceptuando como existente aquello que no lo es, como sucede con las ilusiones. En consecuencia, todas las conceptualizaciones siempre pueden resultar aparentes, mostrando «lo dado» distinto de lo que es. Para resolver el argumento escéptico, simplemente, basta con decir que «lo dado» no está en dependencia específica con las conceptualizaciones. De este modo, se intenta dilucidar cómo entender esta dependencia específica, creyendo que si no se da, se rompe la conexión entre los estados cognitivos y el trato con el mundo. Pero uno puede cederle terreno al escéptico, olvidándose de él, y no romper la conexión entre el concepto y «lo dado». Se puede plantear una superveniencia más débil que todavía conecte a la facticidad con el espacio de razones, sin que intervenga el escepticismo elevando los estándares epistémicos de nuestra vida diaria<sup>18</sup>.

## 5. SUPERVENIENCIA PARTICULARMENTE DÉBIL

Desde una interpretación débil, «lo dado» en un mundo posible difiere respecto a *As*-propiedades sólo si estas difieren, de una o algunas, de las *Bs*-propiedades. Así, *A* superviene débilmente sobre *B* si, y sólo si, para cualquier mundo *m* y para cualquier individuo *x* e *y* en el dominio de *m*, si *x* en *m* tiene las mismas *Bs*-propiedades que *y* tiene en *m*, entonces *x* tiene las mismas *A*-propiedades en *m* que *y*.

Seager establece dos interpretaciones de superveniencia débil<sup>19</sup>. En la primera, el mundo se encuentra delimitado, afirmando que los objetos indiscernibles con respecto a *Bs*-propiedades son también indiscernibles respecto *As*-propiedades; en otros mundos, podría no haber relación de superveniencia en absoluto entre esas dos familias. La segunda interpretación es algo más dura: *A* superviene a *B* en todo mundo posible, y esto evoca la idea de superveniencia globalmente débil que ya ha sido expuesta. No obstante, no relación de superveniencia a través de todos los mundos posibles no abarca necesariamente

---

<sup>17</sup> Para una explicación más detallada de este punto, véase: Rodrigo Laera, *Los desvíos de la razón: el lugar de la facticidad en la cadena de justificaciones*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011.

<sup>18</sup> En este sentido, el modelo de superveniencia conceptual permite un acercamiento al contextualismo epistemológico.

<sup>19</sup> William SEAGER, «Weak Supervenience and Materialism» *Philosophy and Phenomenological Research*, 48, no. 4, 1988, pp. 697-709.



a todos los elementos particulares, pues si  $A$  superviene débilmente a  $B$ , entonces en todo mundo posible  $B$  es un objeto indiscernible de otro  $C$ , si lo es en  $A$ , pero podría suceder, por ejemplo, que un elemento de  $A$  supervenga sobre otro elemento de  $B$  en un mundo, mientras que, en otro mundo, otro elemento contradictorio al primero supervenga sobre  $B$ .

Por supuesto, si se aspira a mayor localidad, que una propiedad supervenga sobre otra debería ser metafísicamente contingente: nada prohíbe pensar en un mundo posible en el que ello suceda. Apuntar a mayor localidad es imprescindible porque sólo una superveniencia muy flexible puede dar razón del papel dinámico de nuestros estados cognitivos. Esta flexibilidad permite, incluso, sostener que parte de la experiencia es conceptual, pues superviene a «lo dado», y parte no lo es –basta con pensar en los estados subdoxáticos. Dicho de otra manera, supóngase que  $A$  es el conjunto o familia superveniente, mientras que  $B$  es la base de propiedades. De este modo,  $A$  contiene el conjunto de propiedades de ser un estado cognitivo (estas propiedades serán un conjunto de conceptos), y  $B$  contiene al conjunto de propiedades de «lo dado» (estas propiedades serán un conjunto de particulares físicos). Si  $A$  superviene a  $B$ , entonces cualquier diferencia que ocurra en  $B$  va a repercutir en  $A$ , pero no necesariamente a la inversa. Si hay un individuo  $S$  que, por ejemplo, posee algunos elementos del conjunto  $A$  ( $p$  y  $q$ ), pero que no posee otros y hay otro individuo  $S_2$  que, en lugar de poseer  $A$  ( $p$  y  $q$ ), posee  $A$  ( $r$  y  $s$ ), entonces, hay una diferencia en la base para  $S$  y  $S_2$ .

La superveniencia débil de  $A$  sobre  $B$  permite afirmar, entonces, los siguientes tres puntos:

1. En este mundo, quien tenga una presencia de «lo dado» de cuyos elementos sean parte  $p$  y  $q$  tendrá la posibilidad de llegar a un estado cognitivo tal que pueda reconocer, conceptualmente,  $p$  y  $q$ ; si es el caso que  $p$  y  $q$  causen  $pes$  y  $ques$ . Esto es que hay algo en «lo dado» que permite instanciar  $pes$  y  $ques$ .
2. En un mundo posible, puede suceder que «lo dado», aunque conlleve elementos como  $p$  y  $q$ , no cause  $pes$  y  $ques$ , ya que «lo dado» es, *a priori*, un todo indeterminado. Y en sí mismo no ocupa lugar alguno en el espacio de razones.
3. En este mundo, ocurre que hay conceptos como  $pes$  y  $ques$  que no poseen un correlato en el contenido de «lo dado».

Los puntos 1 y 2 pertenecen al ámbito de la percepción. El punto 3 pertenece al ámbito de los conceptos abstractos. Aun así, hay una dependencia débil entre el punto 3 y el punto 1. Y es justamente débil gracias al punto 2.

Por consiguiente, cuando sostenemos que la relación de superveniencia es débil y local, se alude a conjuntos de propiedades en individuos, cuya relación base-superveniente es relativa a alguna circunstancia externa o al contexto. Contrariamente, cuando se recurre a la superveniencia débil y no-local, se refiere a ciertas propiedades en el mundo actual. Por ejemplo, el conjunto de propiedades que determinan ser bello en un mismo individuo superviene localmente de sus propiedades físicas. De este modo, una misma persona puede ser considerada fea en una sociedad y hermosa en otra. Se puede considerar que dos personas físicamente idénticas, una fea para un lugar y un tiempo dado y una hermosa para otro, pues para determinar la belleza de un



individuo se deben tener en cuenta los cánones de belleza relativos a la sociedad en la que se predica «ser bello». Puesto que si el predicado «ser bello» superviene localmente es porque dicha propiedad depende de las circunstancias (lo mismo puede aplicarse a la ontología del sentido común ya expuesta en el estudio cuarto).

Lo que sucede en el caso de la superveniencia conceptual es que nuestra recepción de «lo dado» es la base del estado cognitivo. La relación entre los elementos de la base y los elementos supervenientes no es biyectiva. Por ejemplo, si el contenido de «lo dado» es el conjunto de propiedades que conforman un *haya*, esto no quiere decir que todos los que nos enfrentemos a esas propiedades usemos el concepto de *haya*. Alguien puede ver en ello un olmo, pues no ha adquirido la habilidad de distinguirlos. Lo cierto es que si las propiedades de «lo dado» conforman un *haya*, entonces somos capaces de ver en ello muchos conceptos emparentados, pero no uno completamente diferente como, por ejemplo, el de una estrella. Esto es así porque la relación de superveniencia es una relación entre familias: desde la familia de «lo dado» superviene una familia de los conceptos y no un concepto específico. Este es el único tipo de holismo que se puede admitir, un holismo bastante restringido: la dependencia de cada elemento de un superveniente se encuentra fundada en la dependencia de toda la familia superveniente: la dependencia de un elemento sólo incluye a su familia y no a cualquier otra.

En efecto, la dependencia débil falla si uno pretende que al fijar las propiedades base de un objeto, se fijen también las propiedades supervenientes. Pero esto, lejos de considerarlo un fallo, se lo debe considerar una virtud, pues es lo suficientemente flexible como para establecer una tematización perceptual y una precondition de los conceptos abstractos. La ventaja es que la relación de superveniencia no comporta un único criterio para instanciar estados cognitivos. Por lo tanto, no puede haber condiciones necesarias y suficientes para que un concepto se refiera a un determinado conjunto de propiedades en el contenido de «lo dado». La superveniencia débil, puesto que funciona hermenéuticamente, solamente requiere que «lo dado» admita dos conjunto de propiedades idénticos para que sea posible instanciar la misma familia de conceptos. La dependencia comporta ahora cierta fuerza modal: si uno recibiera ciertas propiedades de «lo dado», entonces estaría en cierto estado cognitivo y garantizaría el reconocimiento de una familia de entes por sus modos. Y, en este sentido, la dependencia sería contrafáctica, tal como se mostró anteriormente.

Una familia de propiedades conceptuales tendrá bases alternativas, siempre que estas bases integren el contenido de un mismo conjunto de «lo dado». Cuando el elemento de un conjunto de «lo dado» provoca la percepción tematizada de una puerta amarilla, entonces ese mismo conjunto no va a causar la percepción tematizada de un cometa. Así, este tipo de superveniencia también tiene sus restricciones: no tratamos con *As* propiedades, siendo una familia *dada*, como si su concepto fuera cualquier cosa. De la misma manera que un objeto esférico no se individúa en términos no geométricos.

Por supuesto, hay distintas bases que causan puertas amarilla, pero ello se debe a que conforman elementos mínimos de un mismo conjunto de «lo dado» ¿Por qué ocurre esto? Muy simple: porque «lo dado» es, en sí mismo, una totalidad indeterminada ¡Y esto es prueba suficiente de que el contenido de «lo dado» no es informativo! Con lo cual se elude tanto el mito selleriano de «lo dado» como el conceptualismo.



¿Qué sucede ahora con las cuestiones que recogen casos como el del espectro invertido? En casos como el espectro invertido –idéntica estructura de «lo dado», pero experiencias del color sistemáticamente invertidas–, no hay ninguna imposibilidad para que el mismo contenido de «lo dado» en dos individuos tenga como resultado distintos estados cognitivos. Si difieren al instanciar el color por medio de su experiencia, es porque «lo dado» se tematiza perceptualmente de maneras distintas. Y todo lo que se demuestra en casos como estos es que la asociación de los fenómenos con los estados cognitivos no es causalmente necesaria. Si ambos estados cognitivos no se encuentran determinados por la estructura de «lo dado», entonces no hay un impedimento metafísico para sostener una superveniencia conceptualmente fuerte. Es más, no hay razón suficiente para suponer que bajo condiciones idénticas que funcionen como base prosperen distintos elementos supervenientes. Las características propias de la percepción cambian cuando cambia «lo dado» como base, pero esto no quiere decir que algo *dado* no produzca percepciones diferentes. Es así porque, en todo caso, la percepción necesita de criterios externos para constituirse como estado doxástico, mientras que la mera recepción de «lo dado» no los necesita. Esto conduce a pensar que no hay diferencia conceptual sin diferencia física. No hay diferencia en los estados cognitivos si no la hay en el contenido de «lo dado».

Por un lado, es verdad que si «lo dado» cambia, también lo hace nuestro estado cognitivo, pero la covarianza entre los elementos de ambos conjuntos no es necesariamente fija. Esto quiere decir que un mismo elemento del conjunto de «lo dado» puede llevar a percepciones diferentes y, por lo tanto, a un contenido semántico diferente de la estructura superveniente. Para que las tematizaciones perceptuales diferentes –que covarían con «lo dado»– no sean caóticas se necesita tanto de criterios semánticos externos heredados como de la habilidad del sujeto para cumplir con normas que le permitan interactuar con el mundo circundante.

Por otro lado, es verdad que las propiedades de «lo dado» son las propiedades básicas del mundo, y que el conjunto de esas propiedades puede variar según los mundos posibles. Lo que resulta contingente es que la base física tenga cierta estructura, aunque una vez determinada la base se siga un patrón en el cual se determinen los elementos supervenientes.

## 6. CONCLUSIÓN

La superveniencia particularmente débil permite extraer al menos cinco consecuencias fundamentales:

1. Las propiedades de «lo dado» es aquello que existe y con lo que tratamos cuando establecemos una relación semántica con el mundo.
2. Si hay diferencias en nuestros estados cognitivos, no hay necesariamente diferencias en «lo dado», aunque haya un patrón entre ambos.
3. Si no hay necesariamente diferencias en «lo dado», no hay necesariamente diferencias en nuestros estados cognitivos, aunque haya un patrón entre ambos.



4. No puede haber estados cognitivos sin que haya, por lo menos, algo «dado». No puede haber una semántica conceptual sin una base por la cual se realiza.
5. Nada de todo lo dicho se expande a todos los mundos posibles.

En efecto, la ventaja de la superveniencia débil es que es menos comprometida que la fuerte y la global. Menos comprometida porque permite cambios en el nivel epistémico que el rigor de las otras no permite. Así, la relación de superveniencia débil mina la posibilidad de que haya leyes conceptuales. De la misma manera que Davidson negó la posibilidad de leyes psicofísicas<sup>20</sup>, de lo dicho se desprende la conclusión de que no existen leyes fundamentales que medien entre «lo dado» y el contenido conceptual. En este sentido, esta filosofía se acerca al punto de vista davidsoniano. Lo dicho ocurre porque nomológicamente se necesitan definiciones y para que haya una definición, debe haber primero una familia de conceptos. Por consiguiente, las propiedades conceptuales de nuestros estados cognitivos no pueden ser definidas en términos de las propiedades no-conceptuales de «lo dado». En consecuencia, los elementos del dominio superveniente se encuentran determinados por «lo dado» de manera anómala. Es más, si hay un conjunto de elementos que pertenecen a la familia de los estados cognitivos y que poseen contenido conceptual, pero que carecen de propiedades físicas, entonces esos elementos son discernibles. Pero si hay un conjunto de elementos que poseen propiedades físicas, pero que carecen de contenido conceptual, entonces esos elementos son indiscernibles. Esto ocurre porque la capacidad conceptual es aquello que permite distinguir distintos elementos en «lo dado», y es en este sentido que «lo dado» es, en sí mismo, una totalidad indeterminada semánticamente.

Si bien las características de «lo dado» influyen en nuestros estados cognitivos, sus propiedades dependen de cómo se configura «lo dado», y «lo dado» de la configuración u ordenamiento del mundo. Justamente, la ventaja de la superveniencia débil consiste en que permite mantener todo lo que se necesita epistemológicamente para que haya una relación entre los contenidos no-conceptuales y los conceptuales de la experiencia. Así, ella sostiene que si dos personas reciben idénticos contenidos de «lo dado», pueden diferir en estados cognitivos (como por ejemplo, en los casos fregeanos de «Héspero» y «Fósforo»), mientras que no se requiere que dos individuos posibles pudieran diferir en su recepción del contenido de «lo dado» a la vez que compartir el mismo estado cognitivo (agua = H<sub>2</sub>O y agua = XYZ, sin hacer ninguna prueba química Oscar y su gemelo creen que toman *agua*, aunque, en realidad, uno de los dos está tomando *gagua*).

Por último, lo que se cuestionará es ¿por qué debe haber una necesidad de que ciertas macroestructuras emerjan de determinadas microestructuras? No obstante, la atención en una superveniencia débil se fija en el mundo actual poniendo entre paréntesis los mundos posibles (ya sean cercanos o lejanos). La superveniencia débil indica que si bien en este mundo *A* superviene sobre *B*, en cualquier otro mundo posible puede darse el caso en el que  $\neg A$  sobrevenga sobre *B*. De la misma manera ocurre si dos personas diferentes comparten un mismo contenido, teniendo en la cabeza dos conceptos correferenciales. De este modo, la relación entre el concepto y «lo dado» puede seguir un patrón,

---

<sup>20</sup> Donald DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 2001.



aunque también mediante dos réplicas idénticas de «lo dado», cabe la posibilidad de que supervengan dos contenidos conceptuales que no sean idénticos. La relación semántica con el mundo covaría con la forma física en la que se nos presenta. Por lo tanto, la dependencia de la macroestructura sobre la microestructura será un correlato de la noción de superveniencia que se tenga en vista.

RECIBIDO: DICIEMBRE 2013

ACEPTADO: JUNIO 2014





# PHILOSOPHY AND “KNOWLEDGE MANAGEMENT”: TWO OF THE SAME KIND? AN ACCOUNT OF RECENT DEFINITIONS AND FUNCTIONS OF A CONCEPT OF BUSINESS PROFESSIONALISM

Fee-Alexandra Haase  
University of Nizwa  
f.haase1@gmx.de

## ABSTRACT

The approach of our research circulates around the question how we can implement the contemporary idea of “knowledge management” into the history of the humanities and its academic background with its origin in Greek philosophy. This inquiry has a challenging question: The term “knowledge management” developed recently from professional areas and academic studies, which had lost the academic tradition existing prior to the 19<sup>th</sup> century in Western universities. With the assumption that the management of knowledge is possible contemporary corporate organizations present techniques in order to perform management in the contemporary business world handling persons and items in the interest of the management. The concept of knowledge has many layers. The heritage of the philosophical tradition of this concept in the contemporary business world we will discuss regarding its philosophical heritage and its contemporary state in universities and scholarly culture.

**KEYWORDS:** Knowledge management, episteme, sophia, corporate organizations, wisdom, definitions of knowledge.

## RESUMEN

«Filosofía y ‘Gestión del conocimiento’: ¿Dos casos de un mismo tipo? Una explicación de las recientes definiciones y funciones del concepto de profesionalidad en los negocios». El enfoque de nuestra investigación gira en torno a la cuestión de cómo podemos implementar la idea contemporánea de «gestión del conocimiento» en la historia de las humanidades y su trasfondo académico, que tiene su origen en la filosofía griega. Esta investigación tiene como objetivo ambicioso el término «knowledge management», desarrollado recientemente de áreas profesionales y estudios académicos que habían perdido la tradición académica existente antes del siglo XIX en las universidades occidentales. Desde el supuesto de que la gestión del conocimiento es posible, las organizaciones empresariales contemporáneas utilizan técnicas con el fin de realizar la gestión en el mundo contemporáneo de los negocios, las personas y los artículos. El concepto de conocimiento tiene muchos niveles. Discutiremos la herencia de la tradición filosófica de este concepto en el mundo empresarial contemporáneo considerando su herencia filosófica y su estado actual en las universidades y la cultura académica.

**PALABRAS CLAVE:** Gestión del conocimiento, episteme, sophia, organizaciones corporativas, sabiduría, definiciones de conocimiento.



## I. INTRODUCTION: “KNOWLEDGE MANAGEMENT” AS FIELD OF RESEARCH AND ITS DEFINITIONS

The corporate identity in the business world has created various definitions of “knowledge management” as a part of their corporate identity mainly depending on the profiles of the organization. In this introductory part we present definitions derived from the corporate identity of companies and institutions. “Knowledge management” is a term coined in the late 20<sup>th</sup> century to describe the specific sub-branch of management dealing with knowledge in the business world. Even though the traditional fields of knowledge are the academy and the scholarly knowledge here created, the term finds its applications also in professional life; the term *knowledge* is here associated with the specific knowledge of the organization. Like in other forms of management, in “knowledge management” the aim is to provide planning, leadership, and controlling for the area of knowledge. Thus, “knowledge management” can have various forms and employ various media. In academic life the traditional area of the organization of knowledge under practical aspects was the field of rhetoric. Here the sub-discipline of topic was the field for the arrangement of the information, which would be later presented in the delivery of the speech. The topological arrangement of the aspects of the speech was also an aid for the memorization of the speech. On the contrary, in the contemporary understanding of the term “knowledge management” actually everything can be considered as manageable knowledge.

Media have an important impact of the storage and delivery process of “knowledge management”. Traditional institutions like libraries can be considered as a kind of archetype for the storage and delivery of information. With the digitalization of media a high amount of information is in the 21<sup>st</sup> century available both in analog and digital format. The internet has become the largest digital provider of information and knowledge. In professional life the use of “knowledge management” is merging with traditional business communication sectors and IT. So the professional applications and the aim of conducting professional communication require a system of “knowledge management” meeting the needs of the institution. In practical realizations of corporate knowledge management is specified for the needs of the organization and comprises both technical media solutions and speech communication and written communication.

The question *What is Knowledge Management?* in the *ABC of Knowledge Management* of the FAO. *Food and Agriculture Organization of the United Nations* has the following answer:

“Fundamentally, knowledge management is about applying the collective knowledge of the entire workforce to achieve specific organizational goals. The aim of knowledge management is not necessarily to manage all knowledge, just the knowledge that is most important to the organization.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *ABC of Knowledge Management. FAO. Food and Agriculture Organisation of the United Nations. MDG-F Culture and Development Knowledge Management Project. A Closer Look. UNESCO. March 23,*



According to the *European Committee of Standardisation*, “knowledge management” is the

“planned and ongoing management of activities and processes for leveraging knowledge to enhance competitiveness through better use and creation of individual and collective knowledge resources.”<sup>2</sup>

Koenig wrote in *What is KM? Knowledge Management Explained in Knowledge Management World* (May 4, 2012):

“Knowledge Management, (KM) is a concept and a term that arose approximately two decades ago, roughly in 1990. Quite simply one might say that it means organizing an organization’s information and knowledge holistically, but that sounds a bit wooly, and surprisingly enough, even though it sounds overbroad, it is not the whole picture.”

Koenig here also wrote that “both definitions share a very organizational, a very corporate orientation. KM, historically at least, is primarily about managing the knowledge of and in organizations” and distinguished between three steps of “knowledge management”:

*First Stage of KM*    *Information Technology*  
*Second Stage of KM*    *HR and Corporate Culture*  
*Third Stage of KM*    *Taxonomy and Content Management*<sup>3</sup>

Levinson wrote in *Knowledge Management Definition and Solutions* as answer to the question *What is Knowledge Management (KM)*:

“Unfortunately, there’s no universal definition of knowledge management (KM), just as there’s no agreement as to what constitutes knowledge in the first place. For this reason, it’s best to think of KM in the broadest context. Succinctly put, KM is the process through which organizations generate value from their intellectual

---

2015. <<http://www.unesco.org/new/en/culture/achieving-the-millennium-development-goals/knowledge-management/knowledge-management-a-closer-look/>>.

<sup>2</sup> *European Guide to good Practice in Knowledge Management of the European Committee of Standardisation* discussed the aspects “Knowledge Management Framework”, “Organizational Culture”, “SME Implementation”, “Guidelines for Measuring KM”, and “KM Terminology”. *European Committee of Standardisation*. March 23, 2015. <<http://www.cen.eu/cen/Sectors/Sectors/ISSS/CWDownload/Pages/Knowledge%20Management.aspx>>.

<sup>3</sup> KOENIG, Michael E. D. “What is KM? Knowledge Management Explained.” *Knowledge Management World*. May 4, 2012. March 23, 2015. <<http://www.kmworld.com/Authors/Michael-E.-D.-Koenig-5621.aspx>>.



and knowledge-based assets. Most often, generating value from such assets involves codifying what employees, partners and customers know, and sharing that information among employees, departments and even with other companies in an effort to devise best practices. It's important to note that the definition says nothing about technology; while KM is often facilitated by IT, technology by itself is not KM.”<sup>4</sup>

According to the *German Research Center for Artificial Intelligence*, “knowledge represents the intellectual principal of any corporation. Its organization, structure and communication are essential for economic success, customer relations, and strategic planning.”<sup>5</sup> The *International Council on Knowledge Management (ICKM)* describes itself as follows: “ICKM has been established to promote Knowledge Management practice and methodology. Its objective is to transfer know-how between members of an active community. In particular, we support sharing of expertise, scientific endeavors, events to share knowledge and experience, and publishing of findings.”<sup>6</sup> In his *Position Paper on Knowledge Asset Management* of the *Artificial Intelligence Applications Institute (AIAI)* Macintosh wrote that “enterprises are realizing how important it is to “know what they know” and be able to make maximum use of the knowledge. This is their corporate knowledge asset. These knowledge assets reside in many different places such as: databases, knowledge bases, filing cabinets and peoples’ heads and are distributed right across the enterprise.”<sup>7</sup> Macintosh gives the following definition of the functions of “knowledge management”: “Knowledge management involves the identification and analysis of available and required knowledge, and the subsequent planning and control of actions to develop knowledge assets so as to fulfill organizational objectives.”<sup>8</sup> The contemporary definitions of “knowledge management” circulate around the application of knowledge for organizations. Thus, the structures or organizations decide about the actual format and contents of this type of corporate knowledge.

---

<sup>4</sup> LEVINSON, Meridith. “Knowledge Management. Definition and Solution”. *CIO*. March 23, 2015. <[http://www.cio.com/article/40343/Knowledge\\_Management\\_Definition\\_and\\_Solutions](http://www.cio.com/article/40343/Knowledge_Management_Definition_and_Solutions)>.

<sup>5</sup> “Research”. *German Research Center for Artificial Intelligence*. March 23, 2015. <<http://www.dfki.de/web/research/km>>.

<sup>6</sup> “International Council on Knowledge Management (ICKM)”. *International Council on Knowledge Management (ICKM)*. March 23, 2015. <<http://www.ickm.net/>>.

<sup>7</sup> MACINTOSH, Ann. “Position Paper on Knowledge Asset Management”. *Artificial Intelligence Applications Institute (AIAI)*. University of Edinburgh. March 23, 2015. <<http://www.aii.ed.ac.uk/~alm/kam.html>>.

<sup>8</sup> MACINTOSH, Ann. “Position Paper on Knowledge Asset Management”. *Artificial Intelligence Applications Institute (AIAI)*. University of Edinburgh. March 23, 2015. <<http://www.aii.ed.ac.uk/~alm/kam.html>>.



## II. THE HISTORICAL DIMENSION OF KNOWLEDGE

“Knowledge” and “Philosophy” and the Beginnings of a Scholarly Concept

The process of the usage of stored information and their perusal and re-use is important for the understanding of the needs of information and the specific perspective onto the availability of knowledge in the 21<sup>st</sup> century. This process is a characteristic feature of the 21<sup>st</sup> century, since the amount of data available was never higher and the communication of information was never available in a wider network than in the 21<sup>st</sup> century. This “multiple-choice”-situation of life has been often used as an icon for the understanding of knowledge since the end of the 20<sup>th</sup> century. The area of sciences, which deals with knowledge, was philosophy. Among the most recent contributions to the topic “knowledge” is the work *The Postmodern Condition*, which was subtitled as a *Report of Knowledge* written by Jean-François Lyotard. Lyotard mentions here that the knowledge of his time is the knowledge of “computerised societies”. Lyotard assumed that the status of knowledge is altering as “societies enter what is known as the “postindustrial age” and cultures enter what is known as the “postmodern age”.<sup>9</sup> This process started in Europe after the 2<sup>nd</sup> World War. Lyotard also defined “scientific knowledge” as “a kind of discourse” stating that “it is fair to say that for the last forty years the “leading” sciences and technologies have had to do with language: phonology and theories of linguistics, problems of communication and cybernetics, modern theories of algebra and informatics, computers and their languages, problems of translation and the search for areas of compatibility among computer languages, problems of information storage and data banks, telematics and the perfection of intelligent terminals, to paradoxology. The facts speak for themselves (and this list is not exhaustive). These technological transformations can be expected to have a considerable impact on knowledge.”<sup>10</sup> So knowledge and its special appearance depend on the specific conditions of the society it uses. This assumption stands in the Marxist tradition of the theory that the existence determinates the consciousness (“*Das Sein bestimmt das Bewusstsein*”), since knowledge is for sure but one thing: a concept of our human mind. It was the philosophy of the Greek philosophers, which first developed the branch of epistemology as the field of studied about knowledge.

Taking a look at the words for knowledge in the European languages, we immediately directly see that the concept of “knowledge” in ambivalent: The Indo-European roots for words for knowledge in European languages we can trace back in Pokorny’s lists of an European Proto-language to the etyma 376-782 *ĝen-*, *ĝenā-*, *ĝnē-*, and *ĝnō-* for the meanings “ken”, “know”, and “recognize”, etymon 1125-272

---

<sup>9</sup> LYOTARD, Jean-Francois. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Ed. Manchester University Press, 1984. Tr. G. Bennington and B. Massumi. Marxists Achieve. March 23, 2015. <<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/.../lyotard.html>>.

<sup>10</sup> LYOTARD, Jean-Francois. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Ed. Manchester University Press, 1984. Tr. G. Bennington and B. Massumi. Marxists Achieve. March 23, 2015. <<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/.../lyotard.html>>.





*u(e)id-* for “vide”, “see”, “wit”, and “know”, etymon 788 for *au-* for “perceive”, “understand”, and “be aware of”, etymon 8272 *peu-* for “repute”, “explore”, and “understand”, and etymon 845 *pret-* and *prōt-* for “understand”.<sup>11</sup> So we have evidence that knowledge in different linguistic concepts existed in earlier hypothetical stages of the Indo-European languages as well as in a relative early natural language from that language family. The ancient Greek thesaurus shows various words for the concept of knowledge, which differentiate it. The desire for knowledge also depicting the state of ignorance is expressed in the noun *adaemonie* (ἀδαημονίη, “want of knowledge”), *aidreie* (ἰδρεΐη; “want of knowledge”, “ignorance”) as derivation from the Indo-European etymon 1125-272, and *anepistemosyne* (ἀνεπιστημοσύνη; “want of knowledge”, “ignorance”, “unskillfulness”). The term *episteme* (ἐπιστήμη) means “acquaintance”. The terms *phronis* (φρόνις) for “prudence” and “wisdom” and *sophia* (σοφία) for “wisdom” express special conceptual aspects of knowledge from a perspective of a comprehensive understanding. Representations of the concept are *isme* (ἰσμή), *eidema* (εἶδημα), and *eidesis* (εἶδησις) as derivation from the Indo-European etymon 1125-272 for “knowledge”. Practical aspects of knowledge are expressed in *daemosyne* (δαημοσύνη), *idmosyne* (ἰδμοσύνη), *idreia* (ἰδρεία), and *idreie* (ἰδρεΐη) for “knowledge” and “skill”. The term *phrade* (φραδῆ) is in poetic language used for “understanding” and “knowledge”. As an ability of the mind *ekmathesis* (ἐκμάθησις) stands for “thorough knowledge”. The term *empeiria* (ἐμπειρία) is used for “experience” and “knowledge”. The term *akribia* (ἀκριβία) stands for “exact knowledge”. As a derivation from *gnosis* (γνώσις) the term *autognosis* (αὐτογνώσις) is used for “absolute knowledge”; the term *epignosis* (ἐπίγνωσις) is used in the *New Testament* for “recognition”. The term *gnomestos* (γνωμηστός) is used for “knowledge” as derivation from the etymon 376-782. The term *katamathesis* (καταμάθησις) is used for “thorough knowledge” as a derivation from the Indo-European etymon 726-28 *men-* for “think”. Terms in the Greek language, which clearly indicate the appreciation of knowledge, are *philepistemon* (φιλεπίστημων) and *philomathes* (φιλομαθής) for “fond of knowledge”, *philosopho* (φιλοσοφέω) for “love knowledge”, *philosopheteon* (φιλοσοφητέον) for “one must pursue knowledge”, and *philosophia* (φιλοσοφία) for “love of knowledge”.<sup>12</sup> Among the philosophers and thus in the tradition of philosophy the specific term for knowledge used was the term *σοφία* as the kind of knowledge the philosophers strived at, which actually meant the cleverness for the performance of a handicraft or skill. Aristotle in his *Metaphysics* (1005 b) defined it both as “wisdom of the physical phenomena” (“σοφία τις καὶ ἡ φυσική”).<sup>13</sup> The Indo-European etymon 845 *pret-* and *prōt-* for “understand” is

<sup>11</sup> Pokorný's *Etyma*. Ed. Jonathan SLOCUM. *Linguistics Research Center at the University of Texas at Austin*. June 23, 2015. <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/ielex/R/P0133.html>>

<sup>12</sup> LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press, 1940. Perseus Project. Tufts University. March 23, 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

<sup>13</sup> Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. Perseus Project at Tufts University. March 23, 2015. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

the etymological source for perception in Indian philosophy.<sup>14</sup> As Chadha stated, classical Indian Philosophy “accepts perception (*pratyaka*) or perceptual experience as the primary means of knowledge (*prama*). Perception (*pratyaka*) is etymologically rooted in the sense-faculty or the sense-organ (*aka*) and can be translated as sensory awareness, while *prama*, on the other hand, is derived from knowledge (*pramā*) and, literally means “the instrument in the act of knowing.”<sup>15</sup> The categories of knowledge management are a prerequisite for the determination of our state of knowledge. The Western philosophers developed concrete categories for the determination of knowledge. So the term hermeneutics covers both the first order art and the second order theory of understanding and interpretation of linguistic and non-linguistic expressions. Not only Western philosophers were interested into the classification of knowledge. In the *Analects* of Confucius is written that knowledge actually is the state of mind that someone has about an issue; thus it is not the concrete knowledge about something, but the state of the mind about the issue, which creates knowledge in the sense of the awareness of one’s own state of mind:

【十七章】子曰、由、誨女知之乎、知之為知之、不知為不知、是知也。

【十八章】【一節】子張學干祿。【一節】子曰、多聞闕疑、慎言其餘、則

寡尤、多見闕殆、慎行其餘、則寡悔、言寡尤、行寡悔、祿在其中矣。

Chapter. xvii. The Master said, “Yu, shall I teach you what knowledge is?

When you know a thing, to hold that you know it; and when you do not know a thing, to allow that you do not know it;- this is knowledge.”<sup>16</sup>

[text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D980a](http://text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D980a)>. Sharon Ryan. “Wisdom”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. March 23, 2015. <http://plato.stanford.edu/entries/wisdom/>>.

<sup>14</sup> Pokorny’s *Etyma*. Ed. Jonathan SLOCUM. *Linguistics Research Center at the University of Texas at Austin*. June 23, 2015. <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/ielcx/R/P0133.html>>

<sup>15</sup> CHADHA, Monima. “Perceptual Experience and Concepts in Classical Indian Philosophy.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. March 23, 2015. <<http://plato.stanford.edu/entries/perception-india/>>.

<sup>16</sup> Confucius. *Analects*. The Chinese Classics. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes by James Legge. In Five Volumes. *Sacred Texts*. March 23, 2015. <<http://www.sacred-texts.com/cfu/conf3.htm>>



The deeper meaning of the Confucian sentence lies in the ability to understand, if one has the ability to understand and distinguish whether one has the knowledge about something or not. The ability to differentiate and judge about one's state of knowledge is the deeper insight into knowledge according to this Chinese philosopher. Now coming back to Lyotard's *Report of Knowledge* we can ask "What has changed since 1979?" Concerning the dominant philosophical associations of the concept "knowledge" in the 21<sup>st</sup> century, we find information in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Epistemology as the study of knowledge and justified belief is the main branch of philosophy dealing with knowledge. Fantl here wrote that it is common in epistemology to distinguish among three kinds of knowledge as (1) being able to apply knowledge while executing a skill, (2) knowledge as a fact for the representation of a real existing issue, and (3) knowledge about a special issue. In epistemology these types of knowledge are called "knowledge-how", "knowledge-that", and "propositional knowledge".<sup>17</sup> The analysis of knowledge, the synthesis of knowledge, and the value of knowledge is discussed in philosophy. In late European philosophy rationalism and empiricism developed as methods for obtaining knowledge through a method or knowledge through empirical experience. Special cases of knowledge due to their subject are self-knowledge, knowledge through prophecy and esoteric knowledge, omniscient knowledge, and intuition and knowledge through introspection. Prophecy involves disclosing information through intuition. This excursion into the past of knowledge by the meanings of words or the definitions of philosophers shows us one thing clearly: Knowledge was ever since an ambivalent concept with a wide variety of associated meanings and definitions. Lyotard identifies the knowledge of the second half of the 20<sup>th</sup> century as a linguistically communicated and in the media formalized knowledge. The last decade of the 20<sup>th</sup> century brought to us the term "knowledge management". What happened between the time of Lyotard's *Report on Knowledge* and the rise of "knowledge management"? What is the state of knowledge now? We will aim at answering the questions in the following sections.

### III. CASE STUDIES OF COMMUNICATION NETWORKS

#### for "Knowledge Management" in Professional Organizations

##### I. PROFESSIONAL PROFIT MAKING BUSINESS ORGANIZATIONS

Usage of "Knowledge Management" for IT and Finance Business by *Oracle* and Banks:

---

<sup>17</sup> FANTL, Jeremy. "Knowledge How". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. February 23, 2015. <<http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-how/>>.



The internet as knowledge provider can be distinguished into several areas. The internet as provider of knowledge also is connected with other digital means of communication. “Knowledge management” relies on corporate structures of the performance of the organization employing “knowledge management”. Knowledge is here the knowledge, which is necessary for the organization according to its aims, vision, and mission and the derived need to distribute it. “Knowledge management” requires a meta-system for the storage and the delivery of the information. Concerning the internet, we can say that this is a meta-system of the storage and exchange of any information, which is recorded in the digital mode. The *Knowledge Zones* of the company *Oracle* have the logo “Connect. Participate. Collaborate”. The function of the *Knowledge Zones* is described as follows: “The *Oracle PartnerNetwork* will empower your company with exceptional resources to distinguish your offerings from the competition, seize opportunities, and increase your sales.”<sup>18</sup> Obviously, these *Knowledge Zones* serve the aim to sell IT products. *Oracle* gives the following definition of *Knowledge Zones*: “*Knowledge Zones* are solution-focused pages designed to jump start your path towards specialization while guiding you to detailed information on how to develop, sell, and implement *Oracle* solutions. Dive into the *Oracle Knowledge Zones* today and discover the potential opportunity for your business“. *Knowledge Zones* comprise the fields of “Database”, “Middleware”, “Applications”, “Server & Storage Systems”, and “Industries”.<sup>19</sup> In *How To Do Business With Us* the company *Oracle* writes: “As referenced in the OPN Membership Application, *Oracle* partners are required to comply with the ,Oracle Partner Code of Conduct and Business Ethics“. *Oracle* wrote concerning its applications and products for knowledge management:

“Oracle Proven Knowledge Management By enabling searches across a wide variety of sources, Oracle’s InQuira knowledge management products offer simple and convenient ways for users to access knowledge that was once hidden in the myriad systems, applications, and databases used to store enterprise content. Oracle’s products for knowledge management help users find useful knowledge contained in corporate information stores.”<sup>20</sup>

The term “*Knowledge Zone*” is the expression used for learning platforms for the sold products, which enable retail sellers of the products of *Oracle* to understand them. The company *Oracle* offers IT products, which are applications for the administration of the information by indexing them. The information can be retrieved by the search in the indexes. *Oracle* wrote concerning its applications and products for knowledge management:

---

<sup>18</sup> Knowledge Zone. Oracle. March 13, 2015. <<http://www.oracle.com/partners/en/knowledge-zone/index.html>>.

<sup>19</sup> Knowledge Zone. Oracle. March 13, 2015. <<http://www.oracle.com/partners/en/knowledge-zone/index.html>>.

<sup>20</sup> “Applications”. Products. Oracle. May 23, 2015. <<http://www.oracle.com/us/products/applications/knowledge-management/index.html>>.



“The Source of Searchable Data For Your Enterprise To help users of their Websites find answers amid a growing mountain of online information, companies are turning to enterprise search (ES) or enterprise knowledge management (EKM). ES is designed to index large amounts of information with the goal of making that content searchable.”<sup>21</sup>

In the banking sector also the concept of “knowledge management” is known; but the companies themselves do not provide any IT solutions for the administration of their internal knowledge. The following case of the Asian Development Bank (ADB) entails a definition of “knowledge management” in the tradition of the topological structure of “person”, “time”, and “place”, which are categories that meet in the performance of “knowledge management”. Asian Development Bank (ADB) wrote about knowledge management: “Where large organizations make an effort to boost knowledge sharing, the solutions they fabricate can aggravate problems. Designing jobs for knowledge behaviors and recruiting people who are positive about sharing to start with will boost knowledge stocks and flows at low cost.”<sup>22</sup> Asian Development Bank (ADB) understands “knowledge management” as follows: “In ADB, knowledge management is about providing the right knowledge to the right people at the right time, and helping them apply it in ways that improve organizational performance. Toward this, ADB works to ensure that its knowledge continues to expand, is practical and usable to staff and member countries, and remains of the highest quality.”<sup>23</sup>

## 2. GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS

“Knowledge Management” of *NASA* and *USAID* for Organizing an Organization

*NASA* is an organization, which uses “knowledge management” for the processes of maintaining, processing, storing, and delivering the knowledge accrued in this organization. Therefore, a *NASA* Knowledge Management Team exists with the function “to identify and capture information”.<sup>24</sup> The terms “knowledge management” is used at *NASA* as follows:

“Knowledge management is getting the right information to the right people at the right time, and helping people create knowledge and share and act upon information in ways that will measurably improve the performance of an organization and its partners.”<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> “Applications”. Products. *Oracle*. May 23, 2015. <<http://www.oracle.com/us/products/applications/knowledge-management/index.html>>.

<sup>22</sup> “Knowledge Management”. *Asian Development Bank* (ADB). March 23, 2015. <<http://www.adb.org/publications/internal-knowledge-markets?ref=site/knowledge-management/publications>>.

<sup>23</sup> “Knowledge Management”. *Asian Development Bank* (ADB). March 23, 2015. <<http://www.adb.org/publications/internal-knowledge-markets?ref=site/knowledge-management/publications>>.

<sup>24</sup> *Knowledge Management at NASA*. *NASA*. March 23, 2015. <<http://km.nasa.gov/home/index.html>>.

<sup>25</sup> *Knowledge Management at NASA*. *NASA*. March 23, 2013. <<http://km.nasa.gov/home/index.html>>.



The question *Why is Knowledge Management Critical to NASA?* is answered as follows: The agency is “constantly challenged to document and integrate its lessons to effectively manage the risk involved in space exploration and human space flight”. By its nature, “NASA’s employees have specialized knowledge”. The agency’s aim is “to share knowledge with each other and with the public” and “to ensure safe flight and respond to issues raised by the *Columbia Accident Investigation Board (CAIB)*.” It is also stated that the “workforce in the Agency is aging, and it is essential that critical knowledge be captured and retained for future reuse.”<sup>26</sup> The question *What is Knowledge Management?* is by this organization answered as follows:

“Knowledge management is getting the right information to the right people at the right time, and helping people create knowledge and share and act upon information in ways that will measurably improve the performance of *NASA* and its partners. For *NASA* this means delivering the systems and services that will help our employees and partners get the information they need to make better decisions.”<sup>27</sup>

The application of knowledge management for the needs of the *NASA* is described as follows:

“There are three priority areas where KM systems and processes can help *NASA*’s ability to deliver its missions:

1. To sustain *NASA*’s knowledge across missions and generations KM activities will identify and capture the information that exists across the Agency.
2. To help people find, organize, and share the knowledge we already have KM processes will help to efficiently manage the Agency’s knowledge resources.
3. To increase collaboration and to facilitate knowledge creation and sharing the Knowledge Management Team will develop techniques and tools to enable teams and communities to collaborate across the barriers of time and space.”<sup>28</sup>

In the foreword of the *Strategic Plan for Knowledge Management* of *NASA* is written: “As we moved to a philosophy of applying the principles of faster-better-cheaper as appropriate, that era of apprenticeship and nurturing of the flow of experiential and tacit knowledge has become more fractured.”<sup>29</sup> In this *Strategic Plan for Knowledge Management* is written that “*NASA*’s knowledge, its intellectual capital, is the Agency’s primary, sustainable source of competitive advantage. Phy-

---

<sup>26</sup> *Knowledge Management at NASA*. NASA. March 23, 2013. <<http://km.nasa.gov/home/index.html>>.

<sup>27</sup> *Knowledge Management at NASA*. NASA. March 23, 2013. <<http://km.nasa.gov/home/index.html>>.

<sup>28</sup> *Knowledge Management at NASA*. NASA. March 23, 2013. <<http://km.nasa.gov/home/index.html>>.

<sup>29</sup> *Strategic Plan for Knowledge Management*. NASA Knowledge Management Team. April 2, 2002. NASA. March 23, 2015. <[http://km.nasa.gov/pdf/53490main\\_KM\\_Strat\\_Final.pdf](http://km.nasa.gov/pdf/53490main_KM_Strat_Final.pdf)>.



sical assets age, today's workforce is mobile, and technology is quickly bypassed. Our knowledge as an Agency, however, can endure. This knowledge is a fluid mix of experience and know-how that allows *NASA* employees to strive for and achieve the improbable day after day."<sup>30</sup> In the executive summary of the *Strategic Plan for Knowledge Management of NASA* is written:

“Knowledge management is getting the right information to the right people at the right time, and helping people create knowledge and share and act upon information in ways that will measurably improve the performance of *NASA* and its partners. This means providing access to information at the time people need it to make the best decisions possible for mission safety and success.

People + Information = Action

People — The employees of *NASA* and its partners, the public, the Government, and the technical community.

Information — Specific learnings that can be communicated between people (verbally, in writing, or through a method or process).

Action — A decision or task that measurably improves the performance of the Agency or its partners, another organization, or an individual.<sup>31</sup>

The organization *USAID* answers the question *What is Knowledge Management (KM)?* as follows: “The focus of *USAID*'s Knowledge Management Program is to connect people to the processes and technology that will help them to work effectively with partners to accomplish *USAID*'s mission. The KM principles of knowledge capture, sharing and application helps the Agency to adapt to rapidly changing events by incorporating lessons learned and past experiences into decision-making and program planning decisions.”<sup>32</sup> *USAID* has a *KM Strategic Framework*, which “seeks to synthesize and promote knowledge sharing activities and resources through a continuous learning cycle. The *Framework* supports current KM initiatives while providing guidance for the development of future KM processes and systems.”<sup>33</sup> *USAID* answers the question *What Does Knowledge Management (KM)?* as follows:

“Connects people to timely, relevant and accurate information  
Captures the creation of knowledge generated by *USAID* programs and staff expertise  
Applies captured knowledge, such as lessons learned and proven results, to replicate success

---

<sup>30</sup> *Strategic Plan for Knowledge Management*. *NASA* Knowledge Management Team. April 2, 2002. *NASA*. March 23, 2015. <[http://km.nasa.gov/pdf/53490main\\_KM\\_Strat\\_Final.pdf](http://km.nasa.gov/pdf/53490main_KM_Strat_Final.pdf)>.

<sup>31</sup> *Strategic Plan for Knowledge Management*. *NASA* Knowledge Management Team. April 2, 2002. *NASA*. March 23, 2015. <[http://km.nasa.gov/pdf/53490main\\_KM\\_Strat\\_Final.pdf](http://km.nasa.gov/pdf/53490main_KM_Strat_Final.pdf)>.

<sup>32</sup> “Knowledge Management Support”. *USAID*. March 23, 2015. <<http://www.usaid.gov/results-and-data/information-resources/knowledge-management-support>>.

<sup>33</sup> “Knowledge Management Support”. *USAID*. March 23, 2015. <<http://www.usaid.gov/results-and-data/information-resources/knowledge-management-support>>.



Provides an environment where information sharing, learning and collaboration are encouraged  
Retains and shares institutional memory”<sup>34</sup>

Both agencies utilize “knowledge management” for the active performance of their work in order to improve the performance in a positive way. Both agencies work close to governmental state institutions; they record their own history of knowledge in order to facilitate the present and in the future coming performance of new tasks. “Knowledge management” means here the management of knowledge the organization has already achieved; the centralization of this knowledge and its sharing among members are the essential approaches to “knowledge management” in order to fulfill their aims and goals. Methods of the realization of the “knowledge management” are besides the stored knowledge the transfer from one person to another person within the organization.

### 3. NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS

Knowledge Management of the *World Health Organization (WHO)*, the *Food and Agriculture Organization of the United Nations*, and *UNESCO*

The *World Health Organization (WHO)* uses “knowledge management” both as a technical tool for the internal operations and as one of the aims to be presented to the public audience. Addressing the public audience about the health matters is one of the applications of “knowledge management” codified in its vision of the organization. The *World Health Organization (WHO)* answers the question *What is Knowledge Management?* as follows: “Knowledge management has many definitions but *WHO* uses the term to describe how the secretariat uses technology to enable people to create, capture, store, retrieve, use and share knowledge.”<sup>35</sup> In the corporate vision of the *World Health Organization (WHO)* is mentioned that “the vision of *WHO* knowledge management is a world with better and more equitable health outcomes.” In the mission concerning “knowledge management” is mentioned: “Our mission is to improve the understanding and application of knowledge management in the pursuit of *WHO*’s mandate.”<sup>36</sup>

On the contrary, the *Food and Agricultural Organization of the United Nations* uses “knowledge management” only for the internal processes of the organization. The employment of “knowledge management” in the *UNESCO* refers to both the internal use within the organization and the external promotion of methods of “knowledge management” as aims of the organization. Therefore, the *UNESCO* employs several principles

---

<sup>34</sup> “Knowledge Management Support”. *USAID*. March 23, 2015. <<http://www.usaid.gov/results-and-data/information-resources/knowledge-management-support>>.

<sup>35</sup> “Knowledge Management”. *World Health Organisation (WHO)*. March 23, 2015. <<http://www.who.int/kms/en/>>.

<sup>36</sup> “Knowledge Management”. *World Health Organisation (WHO)*. March 23, 2015. <<http://www.who.int/kms/en/>>.





for the maintenance of the flow of information. The *Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO)* writes in its *ABC of Knowledge Management*: “Knowledge management is based on the idea that an organization’s most valuable resource is the knowledge of its people. Therefore, the extent to which an organization performs well, will depend, among other things, on how effectively its people can create new knowledge, share knowledge around the organization, and use that knowledge to best effect. (...) Let’s be honest – knowledge management is surrounded by a great deal of hype. But if you can put the hype to one side, you will find that many of the tools, techniques and processes of knowledge management actually make a great deal of common sense, are already part of what you do, and can greatly help you in your job.”<sup>37</sup> The *Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO)* describes here the principles and processes of knowledge management as follows: “Creating new knowledge can equally be approached in a number of ways such as through training, hiring external resources, bringing different people and their knowledge together to create fresh knowledge and insights, etc. It is also about innovation – making the transition from ideas to action more effective” and as “ways with knowledge” the *UN* mention “collecting and connecting” and “people, processes and technology”.<sup>38</sup> The *UNESCO* uses a knowledge management (KM) system, which is describes in the following release of the organization; the *UNESCO* wrote in *MDG-F Culture and Development Knowledge Management Project. A Closer Look*: “To capitalize on this multifaceted experience, *UNESCO* is engaged, in partnership with the MDG-F Secretariat, in gathering and building on the knowledge gained from these *Joint Programmes (JPs)* through their experiences, success stories and lessons learnt, as this is crucial both in terms of knowledge generation and in terms of knowledge capitalization, in view of informing future culture and development programming and policy. (...) Putting in place a knowledge management (KM) system involves enhancing the knowledge generated during the implementation of projects and programmes through a systematic, coherent and predefined approach. This includes the collection, recording, treatment, sharing and dissemination of information and knowledge.”<sup>39</sup> According to the organization’s understanding of their activities, the “*UNESCO* supports actions designed to empower people so that they can access and contribute to information and knowledge flows” using the following means:

Capacity Building  
Content Development

---

<sup>37</sup> “ABC of Knowledge Management”. *FAO. Food and Agriculture Organisation of the United Nations*. UNESCO. March 23, 2015. <[http://www.fao.org/fileadmin/user\\_upload/knowledge/docs/ABC\\_of\\_KM.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/knowledge/docs/ABC_of_KM.pdf)>.

<sup>38</sup> “ABC of Knowledge Management”. *FAO. Food and Agriculture Organisation of the United Nations*. UNESCO. March 23, 2015. <[http://www.fao.org/fileadmin/user\\_upload/knowledge/docs/ABC\\_of\\_KM.pdf](http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/knowledge/docs/ABC_of_KM.pdf)>.

<sup>39</sup> *MDG-F Culture and Development Knowledge Management Project. A Closer Look*. UNESCO. March 23, 2015. <<http://www.unesco.org/new/en/culture/achieving-the-millennium-development-goals/knowledge-management/knowledge-management-a-closer-look/>>.

The *UNESCO* uses the following terms for knowledge as a system and the formats of knowledge:

Knowledge as System:

*Knowledge System*  
*Value of Knowledge Systems*  
*Knowledge Networking*  
*Knowledge e-Networking*  
*Knowledge Imperatives*

Formats of Knowledge:

*Content Matters*  
*Content-of-Knowledge*  
*Concept of Value*  
*Knowledge Chain*  
*Institutional Knowledge*  
*Knowledge-as-Content*

Choucri in 2007 wrote in *The Politics of Knowledge Management. Prepared for The UNESCO Forum on Higher Education, Research and Knowledge* that “early in the twenty-first century, everyone recognizes that the global economy is increasingly knowledge-driven. If there is a cliché that most aptly characterizes the competitive features of the world economy today, then it is the global race for knowledge” and that “knowledge” has served largely as implicit “variable” in the social interactions or in relations among nations and accorded little if any specific strategic importance.”<sup>41</sup> The holistic dimension of knowledge and its availability at unequal levels in the world as well as its usage as a tool of power is here addressed. We can add that any political dimension for the availability of knowledge also is reflected in the way any institution determinates and defines knowledge as a selected knowledge, which reflects its own

---

<sup>40</sup> MDG-F Culture and Development Knowledge Management Project. *A Closer Look*. UNESCO. March 23, 2015. <<http://www.unesco.org/new/en/culture/achieving-the-millennium-development-goals/knowledge-management/knowledge-management-a-closer-look/>>.

<sup>41</sup> CHOUCRI, Nazli. *The Politics of Knowledge Management. Prepared for The UNESCO Forum on Higher Education, Research and Knowledge*. 2007. UNESCO. March 23, 2015. <<http://portal.unesco.org/education/es/files/54909/11966774055Choucri.pdf/Choucri.pdf>>.



interests and promotes it. Thus, behind the term “knowledge management” is a variety of interests, which contribute to the politicalization of knowledge in the 21<sup>st</sup> century.

#### IV. THEORY: TAXONOMIES, CATEGORIZATION, AND CATEGORIES OF “KNOWLEDGE MANAGEMENT”

##### Types of Knowledge in “Knowledge Management”

The development of systems of “knowledge management” for the corporate world requires individual solutions for an organization. Nevertheless, the system requires a superstructure of elements for the storage and retrieval of knowledge. Hunter wrote that “setting up a knowledge management system across an organization may sometimes seem like an impossible goal. Trying to systematically organize knowledge, whether documented or tacit, within a company calls for structuring of information that seems to cover anything that the company can potentially touch upon. This in turn calls for extensive meta-knowledge about the organization.”<sup>42</sup> According to Hunter, “the choice of categories also needs consideration. Normally, in taxonomies, each category is chosen so that there is the highest possible degree of resemblance between members of the category. Though this may need to be off-set against having the maximum distinctiveness from members of other categories.”<sup>43</sup> Categories are according to the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* “a system of categories is a complete list of highest kinds or genera”.<sup>44</sup> Categories are a means for the typology of entities. The process of categorization in the process of setting up the highest genera for the classification of information. So it is the counterpart of individualization. Knowledge management can be considered as an integral part of management or as a feature for any communication entity in professional life, which distributes its knowledge to others in reference to its function and rank within the units of the corporation. The three main functions of management are (1) controlling of practice of the organization, (2) decision making of the organization, and (3) plans for the organization. The concrete actions for these areas need to be communicated and thus require knowledge management. But applying the term “knowledge management” to a broader area of usages means that knowledge is gained and achieved, stored, and communicated for various purposes. The aims of management mentioned above refer to different times. So controlling of practice of the organization refers to the past, decision making of the organization refers to needs of the present state, and making plans for the organization refers to the future.

---

<sup>42</sup> HUNTER, Anthony. “Taxonomies.” Devison of Computer Sciences. University College London. March 23, 2013. <<http://www0.cs.ucl.ac.uk/staff/a.hunter/tradepress/tax.html>>.

<sup>43</sup> HUNTER, Anthony. “Taxonomies.” Devison of Computer Sciences. University College London. March 23, 2015. <<http://www0.cs.ucl.ac.uk/staff/a.hunter/tradepress/tax.html>>.

<sup>44</sup> THOMASSON, Amie. «Categories». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. March 12, 2015. <<http://plato.stanford.edu/entries/categories/>>.



(1) <i>Controlling of Practice of the Organisation the History</i>	<i>Managerial Activity concerning the History</i>
(2) <i>Decision Making of the Organisation the Presence</i>	<i>Managerial Activity concerning the Presence</i>
(3) <i>Plans for the Organisation the Future</i>	<i>Managerial Activity concerning the Future</i>

The aspects of “knowledge management” in an organization are:

Distribution of Knowledge  
 Form of Knowledge  
 Form of the Media for Distribution

The knowledge of an organization must be handled in a structural format, which is communicated. Besides philosophy, ancient rhetoricians described ways to find, store, and represent the knowledge for persuasion in a speech. Rhetoric is a field of studies, which manages knowledge. The area of rhetoric, which was specialized in the storage and delivery of knowledge, was called topology. *Topoi* (Greek “places”) or *loci* (Latin “places”) are in the rhetorical system the seats of finding the material of a speech or the arguments. These *topoi* or *loci* also served for the memorization of the speech. The most generalized *topoi* or *loci*, which we can consider to be categorized, are as follows:

Time  
 Place  
 Person  
 Thing  
 Method  
 Rhetoric: Topological Categories

These topological categories reflect the usage of language as the reference model, when we consider them to be cognitive metaphors of the scientific methodology. Also philosophy developed categories as the most abstract collective features for the structure of the world around us. Since the book *Categories* of Aristotle the categories have been discussed by philosophers. Kant presents categories in his critical works. Categories are tools for the structure of our knowledge; they are analytical tools for the classification of information. Categories can refer to abstract values or qualities more abstract than the topological categories listed above. Knowledge can be shared according to categories. Like in the history of philosophy, the categories developed by philosophers changes. Definitions of categories in Aristotle’s *Categories* depend upon four forms of predication, which are “substance”, “quantity”, “relation” for the questions “where?” and “when?”, and positio-



ning for the states of having, actively doing, or being passively affected. In his *Categories* (1b25–2a4) Aristotle describes ten general categories as classifications of entities.<sup>45</sup>

(1) <i>Substance</i>	οὐσία
(2) <i>Quantity</i>	ποσόν
(3) <i>Quality</i>	ποιόν
(4) <i>Relation</i>	πρός τι
(5) <i>Place</i>	ποῦ
(6) <i>Time</i>	πότε
(7) <i>Positioning</i>	κεῖσθαι
(8) <i>Having</i>	ἔχειν
(9) <i>Doing</i>	ποιεῖν
(10) <i>Being affected</i>	πάσχειν

Philosophical Categories of Knowledge: Aristotelian Categories of the *Categories*  
 Studtmann interprets these ten categories as (1) substance, (2) quantity, (3) quality, (4) relatives, (5) somewhere, (6) sometime, (7) being in a position, (8) having, (9) acting, and (10) being acted upon.<sup>46</sup> In *Book II* (chapter 19) of his *Rhetoric* Aristotle lists the *topoi* as seats of the arguments. The four general seats of arguments are:

The Possible and Impossible  
 Fact of Past  
 Fact of Future  
 Degree

In chapter 23 of his *Rhetoric* Aristotle lists the twenty-eight topics.<sup>47</sup> In his *Topica* Aristotle describes the aim of the book as follows before he lists the *topoi*:

“Our treatise proposes to find a line of inquiry whereby we shall be able to reason from opinions that are generally accepted about every problem propounded to us, and also shall ourselves, when standing up to an argument, avoid saying anything that will obstruct us. First, then, we must say what reasoning is, and what its varieties are, in order to grasp dialectical reasoning: for this is the object of our search in the treatise before us”.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Aristotle. *The Categories*. Tr. E. M. Edghill. Project Gutenberg. June 222, 2015. <<http://www.gutenberg.org/files/2412/2412-h/2412-h.htm>>.

<sup>46</sup> STUDTMANN, Paul. “Categories of Aristotle”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. February 23, 2015. <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/>>.

<sup>47</sup> Aristotle. *Rhetoric*. Book II. Ed. Lee Honeycutt. Eserver. March 12, 2015. <<http://rhetoric.eserver.org/aristotle/twoindex.html>>.

<sup>48</sup> Aristotle. *Topics*. Tr. W. A. Pickard-Cambridge. MIT Classics Achieve. March 12, 2015. <<http://classics.mit.edu/Aristotle/topics.1.i.html>>.



The differences of the two topic systems of the works *Categories* and *Rhetoric* exemplify how *topoi* were specialized for the purpose they were designed for. In the case of the *Rhetoric*, they were the most abstract categories for the production of speech. For knowledge management categories serve as structures for the processes of finding, selection, disposition, storage or memorization, and exchange of knowledge. We propose the following places for the administration and management of knowledge:

- Place of Finding Knowledge
- Place of Selection of Knowledge
- Place of Storage or Memorization
- Place of Exchange of Knowledge

### Knowledge Management: Categories of Places for the Communication of Knowledge

A complex system for knowledge management entails the places above mentioned as places for the communication and transfer of knowledge. The implementation of knowledge management into systems of contemporary organizations can have different forms. We can distinguish between (1) knowledge management as a part of management, which is business communication, and (2) knowledge management as the management of knowledge from any point of an organization. Both of them have in common that they use standard features of management:

- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| (1) <i>Planning of Knowledge</i>     | Vision of Selection, Distribution, Research of Knowledge |
| (2) <i>Controlling of Knowledge</i>  | Actual, Past, and Present Distribution of Knowledge      |
| (3) <i>Decisions about Knowledge</i> | Present Distribution of Knowledge                        |

### “Knowledge Management” as Area of Traditional Management

Besides these areas of traditional knowledge, also from the perspective of the activities associated to knowledge we can describe the processes of knowledge management. Relevant knowledge must be found, arranged, distributed and analyzed, and stored. These areas are:

- Invention / Discovery of Knowledge
- Distribution of Knowledge
- Storage of Knowledge



## V. ANALYSIS: THE CORPORATION AS CONTEXT OF THE CONCEPTUALIZATION OF “KNOWLEDGE MANAGEMENT”

The Ideology of Poly-Semantics of Globalization:

The Concept “Knowledge” in the 21<sup>st</sup> Century as Universal

When we consider “knowledge management” as historical term arising in the late 20<sup>th</sup> century as a historical term, we can also take into consideration the surrounding intellectual context. Here we find that perspective of describing a process as “knowledge management” arose from (1) the existence of multiple IT solutions as communication tools, (2) the various phenomena of globalization of communication, which can be simply described as a the potential of storing, (3) the processes of connecting and communicating information around the globe, and (4) the availability of tools and means of information, which required adequate formats of their application. Within the melting pot of the new technical possibilities, the academic tradition and aims of achieving knowledge, and the question of the structure of knowledge the creations of a network of ideas circulating around the concept of “knowledge” were made in various fields of organizations, in political organizations, economic enterprises, and in the field of education. In philosophy, the term data and its distinction between mind-data and sense-data is common; in this sense, we can consider the smallest units of information existing in the reality of our life. On the other hand, we have the concept as the smallest unit, which is forming the thought of our thinking. Knowledge also needs something, which is communicated in a specific form; knowledge of a thing x and a thing x are not identical. Thus, knowledge is a semiotic category. Any knowledge needs an “interface”, which connects the mind-data and the sense-data as a communicative tool. So at the point that I am designing for a company or organization a “knowledge management” tool or establish the concept in this organization, the framework of the transmitted and exchanged data and information as well as the identification of data and information needs to be determined according to the aims of the organization. The creation of meaningful names for elements of the distribution of knowledge is a common indicator for the processes and the extension of the concept “knowledge” since the late 21<sup>st</sup> century. So many non-governmental organizations promote the concept of the “knowledge society” as a socialization contrastively different from the society based upon labor. Also terms like “knowledge worker” were created as a typological description for any professional dealing with the value “knowledge”. The new terms designed to describe any activities of “knowledge”, persons or institutions related to “knowledge” are used in several branches of public life including politics, education, and economy. De facto under the term “knowledge management” the contents attributed to be “knowledge” are neither identical nor is their format standardized. The term “knowledge” is treated as a guaranty for universal contents, but, on the contrary, this knowledge is limited to the needs of the corporate aims.



## The Metaphoric of Knowledge: The Imitation of the Real

The meta-language employed by the institutions that utilize “knowledge” in the contemporary corporate world reflects that the metaphorical expressions for corporate knowledge are taken from different conceptual areas, which serve as the imitations for real life events or experiences. This second-world-*mimesis* of reality is a feature, which can also be found in the digitalized world of the internet; here real events are also imitated in a metaphorical language.

“State” as Concept for the Organization of Knowledge  
Knowledge Society  
Knowledge Worker

“Body” as Place of Knowledge  
Corporation of Knowledge  
Corporate Identity  
Corpora of Knowledge

“Nature” as Receiving Object of Knowledge  
Dissemination of Knowledge

Conceptual Areas and Related Terms  
for the Representation of Knowledge in the 21<sup>st</sup> Century

Rhetorical aims of the persuasion of metaphoric used in rhetoric are considered to be based upon the three factors of the motivation (*movere*), the delight (*delectare*), and the education (*docere*), which rhetorical speech entails. In our case the use of metaphors can also be explained as assistance for the creation of something, which does not exist at the time of its invention. Rhetorical devices like the metaphors used here can be created from the lack of present words for the description of something new. The problem is the non-equivalence between the words and the reality it aims to present. Within the corporate society such a use of metaphorical expressions is a means of the organization and refers to concrete elements of the corporate society and its persuasive intention; so it is an authentic usage. Vice versa, also knowledge has become a very metaphorical expressions, which actually represents ambivalent meanings in the corporate world.

The Production of Science: “Knowledge Management” as Subject of Studies

The *Handbook on Knowledge Management* is an example for the employment of invented terminologies as basement for academic scholarship.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> *Handbook on Knowledge Management*. Ed. Clyde Holsapple. Berlin: Springer, 2013.



*Knowledge Organization*  
*Knowledge Managers*  
*Knowledge Work*  
*Knowledge Field*  
*Knowledge Economy*  
*Knowledge as Strategic Asset*  
*Knowledge Attribute*  
*Knowledge Maps*  
*Knowledge Asset*

Elementary Terms of  
“Knowledge Management”

*Organizational Knowledge Acquisition*  
*Communities of Practice*  
*Sensemaking Processes*  
*Knowledge Flows*  
*Knowledge Creation*  
*Knowledge Management Process*  
*Business Process as Nexus of Knowledge*  
  
Processes of  
“Knowledge Management”

*Knowledge Management Ontology*  
*Organizational Memory*  
*Organizational Culture*  
*Knowledge Resource*  
*The Intellectual Capital of Nations*  
*Strategic Performance Measures*  
*Knowledge Management Systems*  
*Leaders of Knowledge Initiatives*  
*Strategic Knowledge Managing*  
*Context of Networks*  
*Knowledge Sharing Proficiencies*

Constitutional Points in the Network of  
“Knowledge Management”

The Lexical Semantic Field of “Knowledge Management”:  
The Creation of an Inventory of Neologisms in the *Business Dictionary*  
and *Q-Finance*

The following examples demonstrate how “knowledge management” in contemporary management logistics is associated with a framework of terms and concepts. In the *Business Dictionary* the following definition of “knowledge” is given:

1. General: Human faculty resulting from interpreted information; understanding that germinates from combination of data, information, experience, and individual interpretation.
2. Law: Awareness or understanding of a circumstance or fact, gained through association or experience”.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> “Knowledge”. *Business Dictionary*. March 23, 2015. <<http://www.businessdictionary.com/definition/knowledge.html>>.



In the *Business Dictionary* the following definition of “knowledge management” is given:

“Strategies and processes designed to identify, capture, structure, value, leverage, and share an organization’s intellectual assets to enhance its performance and competitiveness. It is based on two critical activities: (1) capture and documentation of individual explicit and tacit knowledge, and (2) its dissemination within the organization”.<sup>51</sup>

The semantic framework of “knowledge” extends here with the following erms:

*Knowledge Asset*  
*Knowledge Base*  
*Knowledge Based System*  
*Knowledge-Based Pay*  
*Knowledge Base Management System*  
*Knowledge Capital*  
*Knowledge Creation*  
*Knowledge Economy*  
*Knowledge Structure*  
*Knowledge Map*  
*Knowledge Management System*  
*Knowledge Work*  
*Knowledge Worker*

*Knowledge Based Community (KBC)*  
*Knowledge Based Manufacturing*  
*Knowledge Process Outsourcing (KPO)*  
*Chief Knowledge Officer (CKO)*  
*Customer Knowledge Management (CKM)*  
*System of Profound Knowledge (SoPK)*  
*Six Sigma Body of Knowledge (SSBOK)*  
*Threshold Knowledge Test (TKT)*

Elements of a “Knowledge Management” System

General Elements of “Knowledge Management”

Types of knowledge are in the *Business Dictionary* listed as follows as related terms for “knowledge management”:

---

<sup>51</sup> “Knowledge Management”. *Business Dictionary*. March 23, 2015. <<http://www.businessdictionary.com/definition/knowledge-management.html>>.



*Scientific Knowledge*  
*Tacit Knowledge*  
*Informal Knowledge*  
*Explicit Knowledge*  
*Common Knowledge*  
*Tribal Knowledge*  
*Embodied Knowledge*  
*Product Knowledge*  
*Organizational Knowledge*  
*Personal Knowledge*  
*Constructed Knowledge*  
*Acquired Knowledge*  
*Holistic Knowledge*  
*Insight Knowledge*  
*Tacit Knowledge*  
*Imputed Knowledge*  
*Directed Knowledge*  
*Actual Knowledge*  
*Constructive Knowledge*  
*Common Body of Knowledge*  
*Empirical Knowledge*

*Expert System*  
*Learning Organization*  
*Knowledge Based System*  
  
*Knowledge Worker*  
  
*Know How*  
*Research*  
*Leverage*  
  
*Proprietary Information*  
  
*Knowledge capital*  
*Human capital*  
*Intellectual capital*  
*Intrinsic value*  
*Artificial intelligence*  
*Intuition*  
*Internalization*  
*Instrumental rationality*  
*Insider information*

In the business portal *Q-Finance* “knowledge management” has the definition as “the coordination and exploitation of an organization’s knowledge resources, in order to create benefit and competitive advantage.”<sup>52</sup> (*Q-Finance*) The above mentioned terms serve for such a coordination and explanation of knowledge. Like digital media, which create cognitive metaphors for the virtual reality of the digital media and especially the internet, these terms also refer to a conceptual reality, which is served as a meta-layer for the implementation of contents, which exists in reality. The different types of knowledge aim at the description of the type of knowledge in their socio-cultural settings and for an organizational structure of this knowledge.

---

52 “Knowledge Management”. *Q-Finance*. March 23, 2015. <<http://www.qfinance.com/dictionary/knowledge-management>>.



## VI. CONCLUSIONS: AFTER ALL: WHAT IS KNOWLEDGE IN THE 21<sup>ST</sup> CENTURY?

Since antiquity the understanding of the concept “knowledge” changed; even in one culture sharing one common language the terms for knowledge and their meanings can be different; an example is the Greek language. In the 21<sup>st</sup> century we cannot speak about a *concept* “knowledge” used in the ideal “knowledge management” any longer as we can for the semiotically congruent relationship between the linguistic terms for knowledge and their reference object in reality. In the 21<sup>st</sup> century the dominant category for the employment of “knowledge” is the *idea* with a certain background of an unspoken set values and aims. Such an idea is imposed on reality and an expression of existing structures of power. The idea is not “genetically” linked to a corresponding linguistic concept, but imposed unto the existing conditions of life, be it in a natural language or the social conditions. In the 21<sup>st</sup> century the understanding of knowledge is determined by factors like its communicability and ability to be shared. Also the intended creation and production of knowledge plays an important part for the production mode of knowledge in the 21<sup>st</sup> century. In the “corporate culture” as the economic form of organizations the knowledge has also become the function to control, plan, and deciding about present issues; this framework of corporate identities and their formats also determinate the understanding of knowledge of the 21<sup>st</sup> century. Due to the meta-level of the approach of knowledge from an idealistic perspective, the vagueness of the idea of knowledge is part of the reception of the knowledge in the 21<sup>st</sup> century. Of course, we can also investigate into the concept “knowledge” in this time; but the conceptual aspect of knowledge would not meet the contemporary conditions of it. “Knowledge management” is a term, which shows us that knowledge is considered to be part of a process of a business. The spreading process of such an idea within a society has a wide impact on the understanding of “knowledge” in the society. It is the evidence that knowledge is considered to be the contents of a process, which aims at treating knowledge as an object of deals. Thus, it is manageable like any other subject of management. As subject of management, knowledge is undergoing the principles and rules of the established business processes or is subject of established processes, which serve the management of knowledge. In the business world of the 21<sup>st</sup> century the term “knowledge management” usually refers to the management of knowledge in corporate organizations. Corporate organizations hold what they consider to be knowledge and manage it. The function of knowledge depends on the type of organization: It can be specialized in knowledge as a product. Alternatively, “knowledge management” can be a side-product or elementary part of the organization. Knowledge management is a term, which transcends the limitations of a specific area, and so it also is a vague term, which allows communicating any treatment of an issue qualified as knowledge in the corporate world. Knowledge is here considered to be manageable and in this regard it is the aim of management to treat knowledge



in a way it can be used for the organization for the realization of its aims. Of course, at this point the question of the essence of knowledge becomes subjective and the concrete representational forms and contents as well as the structural implementation of information or data attributed as knowledge undergo the process of definitions by the organization.

RECIBIDO: FEBRERO 2015

ACEPTADO: JUNIO 2015

# HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL TRABAJO: BIOPOLÍTICA Y MULTITUD

Ariane Aviñó McChesney

UNED

ariane@w3ti.com

## RESUMEN

¿Son pertinentes las categorías marxianas en la filosofía política contemporánea? Abordaré esta cuestión a partir de una de las tesis fundamentales del filósofo italiano Paolo Virno, para quien la noción de fuerza de trabajo es de tal centralidad en la teorización del postfordismo, que afirma que sólo bajo el modo de acumulación propio de estas últimas décadas esta categoría se convierte en verdadera tal y como la define el propio Marx. Sobre la noción de trabajo dibujaré una red de aportaciones de pensadores de tradición operaísta, sobre la base de la convergencia de Foucault, Deleuze y Guattari con Marx en la cuestión de la producción y la divergencia con el enfoque postmarxista, que se había desplazado hacia una política de la democracia y la sociedad civil.

PALABRAS CLAVE: trabajo, Marx, Foucault, biopolítica, operaismo.

## ABSTRACT

«Towards an ontology of work: Biopolitics and multitude». Are Marxian categories relevant to political contemporary philosophy? This question is addressed taking as our starting point one of Paolo Virno's fundamental thesis. For Virno, the notion of labour power is so central to the theorization of post-Fordism that he contends that, only under the regime of accumulation characteristic of these last few decades, this category –as defined by Marx himself– becomes true. On the notion of work, a network of contributions from the Italian workerism tradition will be drawn based on Foucault, Deleuze and Guattari's convergence with Marx on the question of production and on their divergence from the post-Marxist approach, which had moved towards the politics of democracy and civil society.

KEYWORDS: labour, Marx, Foucault, biopolitics, workerism.

## HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL TRABAJO

Nos dice Paolo Virno: «Si los filósofos de profesión quisieran ocuparse de un tema serio, harían bien en dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo<sup>1</sup>». Tomaré como punto de partida este reto que lanza el filósofo italiano.

En primer lugar me gustaría considerar una serie de preguntas que suscita esta afirmación, a saber: ¿tiene fundamento el reto planteado por Virno?, ¿es acertado



el reproche? Esto es, ¿se ha ocupado pobremente la filosofía de la noción de fuerza de trabajo? Y en el caso de que así sea, ¿qué utilidad podría tener ocuparnos de esta noción? Virno lleva el concepto de fuerza de trabajo al centro mismo de su tesis sobre la biopolítica al establecer que esta, el gobierno de la vida, es el efecto de la existencia de la mercancía fuerza de trabajo<sup>2</sup>. Sobre la cuestión de la biopolítica volveré más adelante, pero antes me gustaría establecer la línea de pensamiento desde la que articularé mi discurso, y esa línea, o mejor dicho, esa suerte de constelación teórica, es la que gravita en torno a las filosofías en constante encuentro de Foucault, Deleuze y Guattari. Concretamente en la convergencia de Deleuze con Marx en la cuestión de la producción se abre un camino diferente al tomado por el postmarxismo, como nos muestra Nicholas Thoburn en su obra *Deleuze, Marx and politics*:

Neo-Gramscian post-Marxism was in many ways a flight from Marxian problematics. Certainly it marked a movement from the politics of production to the politics of democracy and civil society. Deleuze's position on Marx is very different. Instead of moving away from the question of production, Deleuze's engagement with Marx [...] is completely traversed by it<sup>3</sup>.

Y este es justamente el camino que quiero recorrer, puesto que se corresponde con lo que considero que es una auténtica ontología del trabajo, formulada a partir de una intensa relación con los textos de Marx, y que constituye una filosofía política volcada en el análisis del capitalismo y en las maneras en las que se ha desarrollado. Y en este desarrollo es imprescindible recurrir a quien, en palabras de Deleuze, «es el único en haber hecho una teoría izquierdista del poder»<sup>4</sup>, a saber, Michel Foucault.

## 1. FOUCAULT Y EL NEOLIBERALISMO: TEORÍA DEL CAPITAL HUMANO

Comencemos, pues, de la mano de Michel Foucault y su análisis de la teoría del capital humano tal y como aparece formulado por el filósofo en el curso dictado en el Collège de France entre enero y abril de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*<sup>5</sup>.

El análisis de la teoría del capital humano que lleva a cabo Foucault se sitúa dentro de su estudio general del liberalismo como marco general de la biopolítica. Como punto de partida, Foucault, a la hora de examinar la llamada teoría del capital humano, obliga, metafóricamente hablando, a los teóricos neoliberales, quienes «en la práctica nunca

---

<sup>1</sup> PAOLO VIRNO, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>3</sup> NICHOLAS THOBURN, *Deleuze, Marx and politics*, Routledge, Londres, 2003, p. 11.

<sup>4</sup> GILLES DELEUZE, *El poder: curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014.

<sup>5</sup> MICHEL FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Seuil/Gallimard, 2004. Editado en castellano como Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Ediciones Akal, 2009.



discuten con Marx»<sup>6</sup>, a sentarse frente a él, puesto que son ambos pensamientos los que, a diferencia de lo que ocurre con la economía política clásica, se ocupan de introducir el trabajo en el análisis económico. Los teóricos neoliberales advierten que el trabajo constituye la página en blanco de la economía política clásica, pero al mismo tiempo parecen olvidar que esa misma advertencia fue lo que motivó la filosofía de Marx. Veamos en primer lugar la evolución de esta noción en la obra de Marx.

Es sabido que fue en 1847 con la obra *Trabajo asalariado y capital*<sup>7</sup> cuando Marx sustituye la noción de «trabajo» por la de «fuerza de trabajo», separándose así del resto de economistas al desarrollar sus propias categorías analíticas. Marx reivindica enérgicamente haber sido el primero en la historia de la economía política en aclarar la dualidad contenida en el trabajo representado en la mercancía, aspecto tan importante que para él constituye el eje sobre el que gira toda la economía. Marx fue el primero en añadir, a la dualidad que ya se contemplaba en la mercancía entre valor de uso y valor de cambio, la dualidad valor de uso y valor. Esto lo podemos ver en la definición de trabajo abstracto:

Any act of labouring can be considered apart from its specific characteristics, as purely the expenditure of human labour power. [...] The expenditure of human labour considered in this aspect creates value, and is called “abstract labour”. Concrete labour and abstract labour are not different activities, they are the same activity considered in its different aspects<sup>8</sup>.

Foucault se refiere justamente a esto cuando nos muestra que para Marx el trabajo está «amputado de toda su realidad humana, todas sus variables cualitativas [...] la lógica del capital sólo retiene del trabajo la fuerza y el tiempo»<sup>9</sup>. Y es en esta consideración de la abstracción del trabajo donde nos dice Foucault que Marx y el neoliberalismo se encuentran para colisionar y apartarse de nuevo. Para Marx, la fuerza de trabajo, es decir, el conjunto de facultades físicas y mentales que existen en la personalidad de un ser humano, es la mercancía específica que posee el especial valor de uso de ser fuente de valor<sup>10</sup>. Pero se deben dar ciertas condiciones, históricas y no naturales, para que esta fuerza de trabajo se haya convertido en una mercancía y el propietario del dinero pueda encontrar en el mercado al «obrero o trabajador libre». Este obrero debe ser libre o estar liberado en un doble sentido: debe disponer de su fuerza de trabajo como mercancía propia, y al mismo tiempo debe carecer de otras mercancías que él mismo pudiera vender para ganarse la vida o para gastar en ellas su fuerza de trabajo. Como nos dice Carlos Arenas Posadas:

---

<sup>6</sup> Michel FOUCAULT, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Ediciones Akal, 2009, p. 223.

<sup>7</sup> Primera edición del texto: «Neue Rheinische Zeitung. Organ der Demokratie» (Nueva Gaceta del Rin. Órgano de la Democracia), del 5, 6, 7, 8 y 11 de abril de 1849 y en folleto aparte, bajo la redacción y con un prefacio de F. Engels, en Berlín, en 1891.

<sup>8</sup> Tom BOTTOMORE (ed.), *A dictionary of marxist thought* (2nd edition), Blackwell Publishing, Oxford, 1991, p. 1.

<sup>9</sup> *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 223.

<sup>10</sup> El carácter bifacético del trabajo es tratado en el primer capítulo de la primera sección de *El Capital 1*.



La tradición marxista asume que la vía más habitual de proletarización fue abierta por la enajenación de los recursos y medios de producción que habían servido tradicionalmente de sustento de las clases populares. Las reformas agrarias que privatizaron la propiedad de la tierra en Europa desde el siglo XVIII fueron una fuente decisiva de mano de obra asalariada, al suprimir viejos derechos campesinos como sembrar, espigar, rebuscar, recoger leña, o dejar pacer al ganado en las tierras comunales<sup>11</sup>.

Cualquier trabajo complejo o cualificado queda reducido a trabajo simple en el momento en que de lo que se trata es de medir la cantidad, en cuanto que sea cualitativamente equiparable a cualquier otro como mero gasto fisiológico del organismo de los hombres sociales. De este modo, todos los trabajos pueden considerarse fases sucesivas del mismo proceso laboral y partes del mismo valor global. Así, para Marx, la abstracción del trabajo procede de la mecánica real de los procesos económicos, o como dice Foucault, «Marx reprocha al capitalismo real haber abstraído la realidad del trabajo»<sup>12</sup>. Por el contrario, desde el pensamiento neoliberal, la abstracción es comprendida como el resultado de la precariedad de la reflexión que la economía política clásica hace sobre esta noción, como nos muestra Foucault cuando dice:

Los neoliberales dicen: el trabajo formaba parte con toda legitimidad del análisis económico, pero el análisis económico clásico, tal como se lo encaraba, no era capaz de hacerse cargo de ese elemento del trabajo. Bueno, nosotros sí lo hacemos<sup>13</sup>.

Es «ese elemento» del que se hacen cargo los análisis neoliberales lo que Foucault conceptualiza como «descomposición del trabajo en capital y renta»<sup>14</sup>. Con la concepción neoliberal del trabajador como sujeto económico activo, resultado del cambio de paradigma que sitúa el análisis desde el punto de vista del trabajador, la noción de salario se torna fundamental para comprender en qué consiste este análisis económico del trabajo. Veamos lo que nos dice Foucault:

Desde el punto de vista del trabajador, el salario no es el precio de venta de su fuerza de trabajo, es un ingreso<sup>15</sup>.

[...] el salario no es otra cosa que la renta afectada a cierto capital, un capital que va a calificarse de capital humano en cuanto, justamente, la idoneidad-máquina de la que constituye una renta no puede disociarse del individuo humano que es su portador<sup>16</sup>.

Foucault nos dirá que el análisis económico del trabajo que realiza el pensamiento neoliberal, al hacerse desde la perspectiva del trabajador, convierte a este en una suerte de empresa para sí mismo, abriendo así el análisis economicista a lo no económico. Desde esta perspectiva, nos dirá Foucault, se lleva a cabo una reinformación

<sup>11</sup> Carlos ARENAS POSADAS, *Historia Económica del trabajo*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 23.

<sup>12</sup> Nacimiento de la biopolítica, op. cit., p. 223.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 229.



de la sociedad de conformidad con el modelo de la empresa<sup>17</sup>. O como lo expresa acertadamente Maurizio Lazzarato en su estimulante obra *The making of the indebted man*:

The subjective achievements neoliberalism had promised (“everyone a shareholder, everyone an owner, everyone an entrepreneur”) have plunged us into the existential condition of the indebted man, at once responsible and guilty for his particular fate<sup>18</sup>.

Un ejemplo revelador de esto lo encontramos en la extensiva e intensiva utilización del término *stakeholder* en el mundo anglosajón.

## 2. LA EMPRESA TIENE ALMA

Me interesa explicar brevemente el término *stakeholder* en el contexto de reinformación del que hablaba anteriormente. Veamos el sentido de este término:

Al tomar decisiones las corporaciones se encuentran con que hay otros grupos e individuos externos que tienen un interés en lo que hacen. Estos *stakeholders*, tales como clientes, proveedores, comunidades, gobiernos, dueños y empleados toman decisiones y dependen de las organizaciones para realizar sus proyectos. Del mismo modo, las organizaciones dependen de ellos para su éxito<sup>19</sup>.

En primer lugar debemos decir que resulta revelador no solamente el término en sí, sino, sobre todo, el ámbito, el lenguaje en el que encuentra su lugar natural este vocablo. Y este lenguaje es el de la estrategia, el de la ética empresarial y el de la responsabilidad social empresarial y corporativa. Y decir esto no es ni más ni menos que afirmar que esta noción tiene su génesis en las consecuencias de la reintroducción del trabajo en el análisis económico neoliberal de la mano de la teoría del capital humano. Veamos en qué sentido.

Como hemos señalado ya, el giro epistemológico que toma como punto de partida del análisis de la economía la perspectiva del trabajador sitúa en el centro de su discurso la racionalidad interna de la actividad, «la programación estratégica de la actividad de los individuos»<sup>20</sup>. El trabajo entendido como actividad económica calculada presupone al sujeto económico una racionalidad instrumental, estratégica, que articule sus decisiones. El neoliberalismo entiende que todas las decisiones son, podríamos decir, equivalentes, puesto que de lo que siempre se trata es de «asignar recursos escasos a fines alternativos». En este sentido podemos ver que, en su acepción

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>18</sup> Maurizio LAZZARATO, *The making of the indebted man*, Semiotext(e), Amsterdam, 2012, p. 9.

<sup>19</sup> R. Edward FREEMAN and Daniel R. GILBERT, J. R., *Corporate Strategy and the Search for Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1988, citado en «La evolución del concepto stakeholders en los escritos de Ed Freeman», publicado en su Newsletter 5 por la IESE Business School de la Universidad de Navarra.

<sup>20</sup> *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 224.



más amplia, el término *stakeholder* es definido como un «instrumento para entender el entorno y para desarrollar procesos de planificación estratégica»<sup>21</sup>.

Me parece interesante adentrarme en el análisis de la noción de ética empresarial de la mano del texto de Deleuze sobre las sociedades de control<sup>22</sup>. Nos dice Deleuze: «On nous apprend que les entreprises ont une âme, ce qui est bien la nouvelle la plus terrifiante du monde»<sup>23</sup>. ¿Qué significa que la empresa tiene alma? Cuando nos topamos con un enunciado del tipo «La ética empresarial se forja del “*ethos*” o “carácter” de la empresa, que está definido por los valores que rigen su actuación»<sup>24</sup>, creo que es fácil comprender a qué se está refiriendo Deleuze con semejante noticia.

Como sabemos, en el análisis que Deleuze hace de Foucault la moral aparece como esa dimensión nueva que surge de la autodeterminación de sí, como un tipo de problematización ética basada en las prácticas del yo. Es el proceso de subjetivación, que siempre surge del «no yo», el que genera un yo-alma, y cada vez que es originado del desdoblamiento de lo Otro, despliega su relativa autonomía ocupándose de sí mismo. El alma de la empresa es identificada por Deleuze con la centralidad del servicio de ventas, y el marketing como instrumento de control social.<sup>25</sup> Creo que podríamos afirmar que, en realidad, hablar de ética empresarial no es otra cosa que tergiversar la analogía según la cual la ética es al hombre lo que el marketing es a la empresa. El marketing es ese «arte de la existencia» necesario para definir el estatuto del sujeto. Y existir en este caso no es otra cosa que rendir cuentas, frente a lo que se denominan «grupos de interés» y a los que el mundo anglosajón ha englobado bajo la categoría «stakeholder». Y es justamente esto lo que significa la responsabilidad social empresarial y la responsabilidad social corporativa.

Encontramos una interesante tesis sobre la cuestión del marketing en la neomonadología que desarrolla Lazzarato de la mano de Gabriel Tarde. Según Lazzarato, la empresa «no crea el objeto (la mercancía) sino el mundo donde el objeto existe»<sup>26</sup>, haciendo que la separación entre la «función empresa»<sup>27</sup> y la «función fábrica»<sup>28</sup> se vuelva cada vez más profunda. La empresa tampoco crea el sujeto (trabajador y consumidor), sino el mundo donde el sujeto existe. Siendo que, como nos dice Lazzarato, la inversión de las empresas en la «máquina de expresión» supera con mucho las inversiones en mano de obra o medios de producción en sentido clásico, parece imposible comprender en la actualidad la producción y el trabajo a partir del modelo de la fábrica.

---

<sup>21</sup> «La evolución del concepto stakeholders en los escritos de Ed Freeman», publicado en su Newsletter 5 por la IESE Business School de la Universidad de Navarra.

<sup>22</sup> Cf. G. DELEUZE, «Post-criptum sur les sociétés de contrôle», en: DELEUZE, *Pourparlers 1972-1990*, Les éditions de minuit, Paris, 1990/2003.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>24</sup> Extraído de la sección «Ética y transparencia» de la web de Repsol, dentro del subartado de «Responsabilidad corporativa».

<sup>25</sup> *Pourparlers*, op. cit.

<sup>26</sup> Maurizio LAZZARATO, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



Así lo expresan Deleuze y Guattari<sup>29</sup> cuando dicen que el capitalismo, aun siendo industrial en su modo de producción, en realidad no funciona más que como capitalismo mercantil, y reivindican así un análisis de la moneda en base a la práctica y no a la equivalencia. Veamos el contexto de esta reivindicación y su relevancia a la hora de devolverle la dimensión problemática constituyente al pensamiento ontológico.

### 3. A VUELTAS CON LA LA BAJA TENDENCIAL DE LA CUOTA DE GANANCIA

La filosofía política de Deleuze y Guattari comparte el análisis marxiano del capitalismo como sistema inmanente que está constantemente venciendo sus propios límites. De lo que se tratará, fundamentalmente, será de considerar el capital desde la lente de la política y en este sentido, Deleuze y Guattari plantean la hipótesis de que el capitalismo es el primer régimen social que no pasa por los códigos y de ahí su relación con la esquizofrenia.<sup>30</sup> Si los regímenes anteriores funcionaban a través de una captación y registro de los flujos a través de las distintas líneas de código, el capitalismo actúa de forma contraria, genera una descodificación de todos los flujos anteriores, imponiendo sobre ellos una única línea axiomática a la cual se conectan todas las fuerzas productivas. El capital surge en este caso como cuerpo lleno del cual deriva y a la cual se vuelca toda la producción. Pues bien, para verificar esta hipótesis, recurren a un análisis no aritmético de la fórmula marxiana del plusvalor. Deleuze y Guattari parten de la distinción entre una plusvalía no capitalista, lo que denominarán una plusvalía de código, y una plusvalía propiamente capitalista o plusvalía de flujo. Esta mutación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo pone de manifiesto que «la plusvalía no es matemáticamente determinable»<sup>31</sup> y explica que la tendencia a la baja de la tasa de ganancia no tenga fin. Como sabemos, Marx, en *El Capital III*, en la sección tercera, formula la llamada *Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia*. Esta ley nos dice que a una misma tasa de plusvalor le corresponde una tasa de ganancia cada vez menor a medida que se hace aumentar la composición orgánica del capital. Por su parte, el crecimiento de la composición orgánica sólo es una expresión del aumento de la productividad social. Esta ley es relativa y bifacética porque implica una masa absoluta de ganancias en aumento y una cuota de ganancia en disminución de manera simultánea. Lo que realmente le interesa a Marx no es explicar por qué baja la cuota de ganancia, sino más bien por qué no baja más y más rápido, es decir, qué factores intervienen en hacer que se manifieste como una tendencia la mayor parte del tiempo, salvo cuando se manifiesta contundentemente en forma de crisis. Esto último ocurre porque, como es sabido, el modo capitalista de pro-

<sup>29</sup> Cf. Gilles DELEUZE Y Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.

<sup>30</sup> La relación entre capitalismo y esquizofrenia es tratada en los dos volúmenes *L'Anti-Oedipe* y *Mil Plateaux*, publicados por Les Éditions de Minuit en 1972 y 1980 respectivamente.

<sup>31</sup> Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia, Paidós, Barcelona, 1985.



ducción implica una tendencia al desarrollo absoluto de las fuerzas productivas, hacia una valorización lo más rápida y acelerada posible, al mismo tiempo que emplea un método que contradice en la práctica esa tendencia, al incluir junto con la baja de la cuota de ganancia, una desvalorización periódica del capital ya existente para contener esa baja. Esto nos muestra, ni más ni menos, cuál es la manera en que el capitalismo se las ve con sus propios límites, y en este sentido nos hablan Deleuze y Guattari de la inmanencia capitalista como sistema económico. El análisis de esta cuestión les va a llevar a afirmar que la baja tendencial no tiene fin debido a que «no es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa»<sup>32</sup>. Deleuze y Guattari afirman que existe una dualidad del dinero: en tanto flujo de medios de pago y en tanto flujos de financiamiento, no existiendo ninguna «medida común entre el valor de las empresas y el de la fuerza de trabajo de los asalariados»<sup>33</sup>. Lo que nos dicen Deleuze y Guattari fundamentalmente es que el plusvalor se obtiene no de la diferencia aritmética, sino de la diferencia cualitativa, de lo que llamamos «relación diferencial»:

Nuestros dos flujos de partida, flujo de capital-dinero y flujo de trabajo, son transformados en favor de la relación diferencial en la cual entran. Se trata de una relación entre dos flujos de moneda muy diferentes: los flujos de moneda como estructura de financiamiento y los flujos de moneda como medios de pago.<sup>34</sup>

En la obtención misma del plusvalor está implícita una diferencia de potencia, de poder, entre el dinero como medio de pago, esto es, entre la naturaleza del salario, y entre el dinero como financiamiento. Lo que recibe el trabajador a cambio de su fuerza de trabajo no es otra cosa que una magnitud sin potencia.

#### 4. LA FUERZA DE TRABAJO COMO POTENCIA VIRTUAL DE CREACIÓN: DE LA MASA A LA MULTITUD

El capitalismo, con su movimiento de desterritorialización del flujo de trabajo libera energías productivas del deseo, y en este sentido podríamos decir que Deleuze y Guattari piensan la fuerza de trabajo bajo el prisma de la producción deseante. Inmediatamente, la axiomática capitalista captura y somete, reterritorializa la esencia subjetiva del deseo y del trabajo. La producción deseante aparece como inseparable del trabajo asalariado, aunque no es reductible a este. Hacia el final de su vida, el propio Marx parece argumentar en este sentido que quizá los individuos solo serían capaces de realizarse completamente fuera del reino del trabajo socialmente organizado.

---

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Gilles DELEUZE, Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia, Cactus, Buenos Aires, 2005, p. 68 Ésta es la primera edición en castellano de una selección de las clases que Deleuze dictó en la Universidad de Vincennes sobre los conceptos y problemas abordados en El Anti-Edipo (1972) y Mil Mesetas(1980).



En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la producción material propiamente dicha. (...) la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero seguirá siendo el reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral.<sup>35</sup>

Este fragmento me parece interesante en muchos sentidos. Creo que la obra de Marx no debiera nunca ser separada de su biografía, fundamentalmente de la relación dialógica que el filósofo establece de manera constante con la evolución de su propio pensamiento en tanto que suyo, y también en tanto que arrojado al mundo y tomado, con mayor o menor fortuna, por otros. En este fragmento Marx apuesta de una manera casi melancólica por una tesis antiproduccionista. Podemos ver cómo emerge una comprensión de la actividad humana libre más allá de su codificación como trabajo; y en consecuencia, una comprensión de la fuerza de trabajo como potencia virtual de creación. De este modo podríamos decir que, si bien la clase social que Marx hacía surgir a partir de la categoría de fuerza de trabajo era la clase obrera, el proletariado, la clase social que surge de esa noción de «potencia virtual de creación», es lo que ha venido a llamarse «la multitud». Clase obrera y multitud no son conceptos antagónicos, la multitud no se define en oposición a la clase obrera, si no en oposición al pueblo o la masa. Este concepto surge en el corazón de la teoría política contemporánea de la mano de una serie de filósofos pertenecientes a la tradición política del pensamiento operaista. Esta tradición asume la teorización del postfordismo desde el trabajo y sus mutaciones, y ha resultado en una serie de trabajos que resultan absolutamente centrales en el pensamiento contemporáneo. Será Antonio Negri quien dará el pistoletazo de salida a esta filosofía, que dibujará un mapa apasionante sobre el mar del pensamiento marxiano con las aportaciones de Foucault, Deleuze y Guattari, fundamentalmente. Así definen Negri y Hardt el término de multitud:

(...) un sujeto social internamente diferente y múltiple cuya constitución y cuya acción no se fundamenta en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común.<sup>36</sup>

Para comprender en toda su amplitud este concepto es necesario que advirtamos el giro marxista que Negri y Hardt dan al concepto foucaultiano de biopolítica y biopoder. En realidad, veremos como es justamente a partir del diálogo constante con la filosofía de Foucault, concretamente con las nociones de biopoder y biopolítica, como

---

<sup>35</sup> Karl MARX, *El Capital*, Libro III, Tomo III, Akal, Madrid, 2012, p. 272.

<sup>36</sup> Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004, p. 128.



se va a ir creando un plano sobre el cual se articulará gran parte de la teoría política contemporánea. Quien primero establecerá ese diálogo, sentando al mismo tiempo los parámetros del mismo para futuros pensadores, será Gilles Deleuze. Será en el análisis postestructuralista de autores como Deleuze y Guattari donde Negri y Hardt encontrarán la base para una comprensión a partir de una renovación del pensamiento materialista y una sólida introducción de la cuestión de la producción del ser social. Veamos la evolución de estos conceptos desde Foucault hasta el pensamiento italiano actual.

Foucault habla extensamente del concepto de biopoder y biopolítica, y lo hace en el contexto de su tesis sobre las sociedades disciplinarias que surgen bajo el paradigma de la gubernamentalidad. Foucault apunta a una serie de transformaciones dentro del plano de las disciplinas, en principio referidas de manera particular a las instituciones sanitarias, pero que se irán extendiendo a lo que Foucault llamará la tecnología de seguridad, dentro de su análisis del problema de la población al hilo de su estudio sobre la policía. Fue Gilles Deleuze quien interpretó que los cambios que Foucault adivinaba en el seno de la disciplina, en realidad constituían algo diferente; las tecnologías de gobierno que van más allá de la disciplina del cuerpo, esto es, las tecnologías biopolíticas, se estaban desplegando y era necesario aprehender la dinámica real de la producción en la sociedad biopolítica. Deleuze advirtió que nos encontrábamos ante una nueva lógica, un nuevo lenguaje, unas nuevas técnicas y mecanismos de dominio, esto es, un nuevo paradigma de poder, y llamó a estas sociedades surgidas de las disciplinarias, sociedades de control.<sup>37</sup> Negri y Hardt llevan la noción de biopolítica a un plano socioeconómico cuando defienden que las formas contemporáneas de producción son producción biopolítica al abarcar todos los aspectos de la vida social, incluyendo fenómenos en principio no económicos. La multitud es entendida como «sujeto común del trabajo, carne verdadera de la producción posmoderna»<sup>38</sup>. Lo que ocurre es que, tal y como nos muestran Hardt y Negri, y también otros pensadores como Virno, Lazzarato o Marazzi, aún divergiendo en sus tesis, lo que ha cambiado es la posición hegemónica de la clase obrera en términos cualitativos. Hardt y Negri nos dicen que es el trabajo inmaterial o trabajo biopolítico el que ha pasado a «ser tendencia»<sup>39</sup>, un trabajo que abarca lo cognitivo y simbólico, pero también lo afectivo. De hecho, el decir que el trabajo biopolítico o inmaterial es tendencia es «interpretar la nueva forma hegemónica (...) como un trabajo que no solo crea bienes materiales, sino también relaciones y, en última instancia, la propia vida social»<sup>40</sup>. La tesis de la hegemonía del trabajo inmaterial en el capitalismo contemporáneo, más allá de los debates que existen sobre al alcance de ciertas categorías o su capacidad para articular una crítica eficaz del modelo postfordista, lo que pone de manifiesto es que este capitalismo extrae valor fundamentalmente de esferas externas a la producción, modificando completamente la relación entre capital y trabajo. La lógica de la explotación según la

---

<sup>37</sup> Cf. Pourparlers, op. cit.

<sup>38</sup> Multitud, op. cit., p.129.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 137.



concibe el marxismo debe ser reformulada, de lo contrario, en palabras de Marazzi, «la derrota está garantizada»<sup>41</sup>. Esto no implica que deba ser abandonada sin más la categoría de explotación como herramienta teórica, simplemente debe comprenderse que esta, tal y como es entendida por el marxismo, no es capaz de dar cuenta de todas las técnicas de control que existen en las sociedades contemporáneas. Debemos por tanto reformular la lógica de explotación en base a la consideración de que, si bien el tiempo de trabajo sigue siendo la unidad de medida vigente, no es en absoluto verdadera.<sup>42</sup> En este sentido, Virno nos muestra el camino a través de la distinción marxiana entre «tiempo de trabajo» y «tiempo de producción».<sup>43</sup> En el capitalismo postfordista el plusvalor no se extrae unívocamente del trabajo extraído a su vez de la fuerza de trabajo, al menos no en sentido clásico. El plusvalor se extrae, podríamos decir, de capturar la creación-cooperación que tiene su base en la «potencia virtual» como reformulación de la noción de fuerza de trabajo, y al mismo tiempo de la esfera de la reproducción. El valor se obtiene de la vida. Llegados a este punto diremos con Lazzarato:

(...) no se trata de negar la pertinencia del análisis marxiano de la relación capital/trabajo, sino su pretensión de reducir la sociedad y la multiplicidad de las relaciones de poder que las constituyen a la única relación de mando y de obediencia que se ejerce en la fábrica o en la relación económica.<sup>44</sup>

Vemos en Lazzarato un alejamiento del giro marxista que pensadores como Hardt, Negri o Virno dan al pensamiento de Foucault. Este alejamiento trae tesis tremendamente interesantes en torno a una cuestión fundamental, como es la de ligar la reformulación de la teoría del plusvalor al análisis de las técnicas que hacen posible la captura de lo común, esto es, la represión de la multiplicidad como fuente de valor. En este sentido no quiero concluir sin mencionar la tesis de Lazzarato dentro del análisis de la noción de biopolítica. Lazzarato introduce una distinción interesante en la breve tradición de este concepto. Se podría decir que, en vez de extender el concepto foucaultiano a fórmulas no contempladas por el filósofo francés, lo que hace es devolver la categoría en cierto sentido a su campo originario. Lazzarato nos mostrará la simultaneidad de tres dispositivos de poder a través de una reformulación de la interpretación deleuziana de Foucault sobre el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Lo que constituye las sociedades de control, dirá Lazzarato, es justamente la presencia conjunta de dispositivos surgidos en momentos diferentes del desarrollo del capitalismo. Encierro, biopolítica y noo-política, modulan los cuerpos, gestionan la vida y modulan la memoria y sus potencias virtuales. La vida-cuerpo, la vida-especie, la vida-memoria, como objetos del poder.

---

<sup>41</sup> Christian MARAZZI, *Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2014.

<sup>42</sup> Gramática de la multitud, op. cit., p. 106.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p.110.

<sup>44</sup> Por una política menor, op. cit., p. 75.



## 5. CONCLUSIÓN

En definitiva, la vida como objeto de poder, la vida como fuente de valor; estas son *grosso modo* las dos cuestiones fundamentales que encierra la tesis de la biopolítica y el biopoder. La existencia simultánea de dispositivos de poder de origen cronológico dispar, así como la reedición constante de modos de producción pertenecientes al pasado, hace necesaria una nueva aproximación a las categorías marxianas, al modo en que lo haría, si se me permite decirlo, el propio Marx, quien nunca dejó de atender lo imprevisto. Lo que he pretendido mostrar es, en última instancia, cómo se ha ido desarrollando y continúa desarrollándose esta nueva aproximación, al tiempo que se está construyendo, a mi entender, una auténtica ontología del trabajo. Lo apasionante de esta ontología es que en nada se asemeja a un edificio o a un catálogo. Como dice Foucault «el capitalismo histórico que conocemos no es deducible como la única figura posible y necesaria de la lógica del capital»<sup>45</sup>, por lo que, del mismo modo, de nada serviría construir una única figura de emancipación. Por el contrario tenemos ante nuestros ojos una ontología del trabajo a modo de cartografía abierta, que tan pronto nos lanza hacia la atenta escucha de un discurso triunfal tras la salida a bolsa de una nueva criatura corporativa, como nos estira hacia la oscuridad casi clandestina de unas líneas mal leídas de Karl Marx.

RECIBIDO: FEBRERO 2015

ACEPTADO: MAYO 2015



---

<sup>45</sup> Nacimiento de la biopolítica, op. cit.



G. Grosz, 1916.



## RECENSIONES

### EL TERROR SIN MIEDOS

Antonio CASTILLA CEREZO. *La Condición Sombria. Filosofía y Terror*. ed. Plaza y Valdés, Madrid, 2014.

Hay autores que deberían haber seguido el ejemplo de Schopenhauer y, en los prólogos de sus libros, permitirse dar indicaciones sobre cómo deben ser estos leídos; así, como sucede en el prólogo de *El mundo como voluntad y representación*, Antonio Castilla Cerezo debería haberse permitido, en su introducción a *La Condición Sombria*, sugerir que el libro se lea dos veces. No solo porque sea un texto lleno de matices y posibles referencias, de sugerencias e invitaciones a la reflexión más allá de lo dicho, sino también por duplicar el disfrute de la belleza que supone tal despliegue de sabiduría. *La condición sombria*, cuyo subtítulo es *Filosofía y terror*, es un libro, que, por hacer el juego, se podría decir «terrorífico», en el sentido de que la percepción de tan altos niveles de erudición bloquea y paraliza, detiene el tiempo, y hay momentos en que, cuando el lector sale de ese sobrecogimiento, solo puede decir: esto es algo monstruoso. Monstruoso y a la vez hermoso, como pocos libros de filosofía se han escrito recientemente. Y es que ya decía Blanchot, como el propio autor de este singular trabajo destaca, que la literatura tiene algo monstruoso, incluso cuando no se maneja con monstruos. En este caso, quizá por ir precisamente de la nada al todo.

Conocí a Antonio en un congreso sobre Nietzsche, cuando él hacía una exposición sobre la lectura nietzscheana de Platón y, desde ese momento, quedé sorprendida por la claridad y la lucidez de sus aportaciones. Su tono de voz —no muy alto,

pero sí decidido y firme—, la sinceridad y el amor que transmitía por el conocimiento, me animaron a felicitarle y a pedirle el texto que allí había ofrecido, texto que generosamente me envió días después, lo que sirvió para que constatará lo que mi intuición ya me había revelado aquel día: que estaba ante un verdadero filósofo. Después, en charlas posteriores y conociendo algo más de su vida, comprendí que la vastedad de conocimientos que posee es una consecuencia, en parte, de sus muchos años como profesor de universidad en México y en Barcelona —entre otros lugares—, y a la profunda dedicación, cariño y entrega que tiene hacia sus alumnos.

En la primera línea de la Introducción ya se nos advierte claramente: «El objetivo de estas páginas es pensar el terror». No se nos da ningún motivo autobiográfico para hacer tal cosa; quizá el argumento más relevante sea la convicción del autor de que, en la historia de la filosofía, se ha vuelto la espalda o ha habido un bloqueo a la hora de pensar el terror, cuando, en realidad, se tenían las mismas herramientas y medios para pensarlo que se tenían para pensar en otros temas. También puede entreverse, por la mención que hace de algunos estudios anteriores sobre este tema (los de Arturo Leyte, Félix Duque, etc.), que estos pudieron constituir la semilla de la inquietud de este autor para adentrarse en tan complejo e inagotable problema. Pero es a colación de lo primero, de esa certeza de que la filosofía se había dejado algunos «deberes» sin hacer, por lo que Antonio Castilla inicia un recorrido histórico por ese núcleo del olvido de pensar el terror partiendo de autores como Sócrates-Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Nietzsche o Blanchot, aunque el primer capítulo se salte este recorrido cronológico



y comience pensando en el mal, la violencia y el miedo, de la mano de Leibniz y Hegel, como tres elementos que han impedido pensar el terror. Tanto Leibniz como Hegel evitaban ocuparse del terror en cuanto estado de ánimo, y se limitaban a emplazarlo en un determinado lugar, a situarlo en su origen; dicho de modo muy general, y resumiendo al máximo lo que el autor explica, Leibniz lo situaba en la carencia de nuestro entendimiento y Hegel en el marco de la época del Terror tras la Revolución Francesa. Pero no solo nos habla Antonio Castilla de ellos, sino también de la visión de ambos desde el punto de vista de Deleuze, A. Kojève, o J. L. Pardo. Y al dúo Hegel-Leibniz se termina uniendo Aristóteles, en una especie de guiño a Deleuze y a Pardo, porque el pensamiento de la diferencia —el de la diferencia en sí misma y no entre dos cosas (el tratado en *Différence et répétition*, de 1968)— también ha sido el gran marginado de la filosofía, o al menos un problema que ha evitado pensarse, igual que ha sucedido con el asunto del terror, como el autor observa y cuya afirmación es del todo cierta.

Como se ve, la riqueza filosófica con la que se tratan estas cuestiones es notable. El estudio de Sócrates-Platón —en el capítulo segundo y bajo el título «El filósofo y el trauma. Ensayo sobre el relato platónico de la muerte de Sócrates»— también goza de una riqueza de referencias y de buenas compañías, en las que el autor se apoya. A partir de las ideas de G. Colli, Antonio Castilla hace referencia al acontecimiento traumático o fundacional de la filosofía como es la muerte de Sócrates, y al ya conocido problema que extrae G. Colli de la oposición y contraste entre lo ideal y lo real, elementos irreconciliables. Por supuesto, se suman los análisis de *Teeteto*, *Banquete*, *República* o *Leyes*, también de la mano de Colli, para acercarse después, en el capítulo tercero —sobre Plotino y Agustín—, al terror vinculado a la desemejanza. Según explica el autor, Plotino pensará el temor como un obstáculo para la elevación del alma, un temor que debe superarse, mientras que en Agustín ese temor desaparece cuando se toma conciencia del carácter relativo de las cosas de este mundo. El análisis del amor, la belleza y el bien nos acercan a algo que, sin ser directamente terror —porque tal palabra no existía en la lengua griega—, si emplazarán en su origen

a algo similar al terror. Como señala Antonio Castilla, la experiencia de lo bello en Plotino no se refiere directamente al terror, sino a «parálisis e inercia», algo de lo que, sin embargo, en el capítulo quinto, se comprueba que coincide con la definición —o con las dos definiciones— que autor dará sobre el terror. La «muerte en vida del alma» será para estos autores la experiencia terrible por antonomasia. Aquí también se sirve Antonio Castilla de grandes referencias: H. Arendt, F. Duque, P. Hadot, etc.

El capítulo cuatro, «La ascensión del fondo a la superficie. De Spinoza a Blanchot», es uno de los más logrados, a mi parecer, ya que las relaciones que se establecen entre filosofía y terror en Nietzsche —aunque luego se completarán en el siguiente capítulo, cuando se defina qué es el terror—, quedan vinculadas a un tema que nos concierne a los que amamos el arte y en cuya relación con lo terrible encontrábamos antes solo un vago paralelismo. Aquí se analizan el papel que el arte y el lenguaje desempeñan en una cultura, y, aunque de nuevo no se habla directamente del terror, sí se hace referencia a lo terrible que resulta para el hombre moderno la consideración de un Estado al servicio del genio —que en los griegos era el genio de la sabiduría y el conocimiento, y no el genio del artista, excluido este último del Estado—. La afirmación de la propia existencia, la afirmación de que la inmensa mayoría de los hombres deben estar al servicio de una minoría para que esa minoría esté excluida del trabajo y pueda desarrollar el arte, es decir, la apología de cierta esclavitud, tiene en el libro su propio análisis. El problema se completa, además, con el análisis de Blanchot y sus reflexiones sobre la literatura, la concepción del autor como un monstruo o la literatura como algo monstruoso, pues el escritor es «amo de lo imaginario», el que va «de la nada al todo», el que se ve empujado hacia la historia y comparte de alguna manera lo esencial de la revolución, pues, cuando escribe, al igual que sucede en la revolución, todo es posible. Antonio Castilla nos dice: «*Libertad o muerte*: cuando esa frase es la única soportable, aparece el Terror —es decir, el periodo de tiempo durante el cual todo hombre deja de ser un individuo que tiene su trabajo, su vida privada, etc. y todo pasa a ser público,



hasta el punto de que quien alberga en exclusiva un secreto, un pensamiento, una intimidación, es inmediatamente visto como sospechoso—»

La pregunta «¿qué es el terror?» ocupa el capítulo quinto, de donde surge la comparación entre las posiciones de Noël Carroll y su distinción entre terror-natural, terror en el arte y terror-arte, y donde se observan las sutiles diferencias entre horror y terror, las aportaciones de Adriana Cavarero y su propuesta del «horrorismo» en lugar de «terrorismo» y las discrepancias que el autor de este libro tiene con F. Duque acerca de su obra *Terror tras la modernidad*; también podemos asistir a los brillantes análisis sobre si la definición kantiana de lo sublime forma parte de la definición de terror. Las dos definiciones de terror que se ofrecen a modo de conclusión, desde luego, se extraen filosóficamente, retrotrayendo lo descubierto en capítulos previos y atando todos los cabos de manera magistral. Resumiendo, y por no extenderme en los matices: en la primera definición, desde una única perspectiva, el terror es una experiencia en la que el tiempo se detiene y la voluntad se anula; en la segunda, el terror es una fuerza que no puede ser detenida, en ausencia de tiempo, que es indisoluble de la ley de continuidad y «se presenta bajo la forma

de un destino ineludible, de una fatalidad». Es decir, que estaríamos por un lado ante una *experiencia*, y por otro ante una *fuerza*.

El anexo titulado «La literatura y el triunfo del mal» es un pequeño regalo que el autor guarda para el final, en el que se analizan algunos elementos filosóficos en varios relatos de T. Ligotti, acercándonos a cuestiones sobre si debe existir complementariedad entre asombro y terror o cuándo el terror toma, o ha de tomar, elementos de la filosofía. También se analizan algunos aspectos de la obra de Sade, así como del *Frankenstein* de Mary Shelley, en donde se han eliminado los rasgos perversos del carácter del monstruo, con la consiguiente polémica que esto sugiere. En cualquier caso, y aunque estos breves trazos que aquí ofrezco sean una ínfima parte de lo que el libro contiene, puedo decir con seguridad que el terror ha salido ganando en las manos de Antonio Castilla Cerezo, que ha desvelado aspectos desconocidos de esta experiencia humana en el mundo del pensamiento. De la misma manera que Bergson pensó en la risa, Ortega en el saludo o Freud en los sueños, era necesario ahora que la filosofía prestara atención al terror, para cubrir, así, un vacío que arrastramos desde hace siglos.

Delia AGUIAR BAIXAULI



## ¿EL FINAL DEL AMOR?

Han, BYUNG-CHUL: *La agonía del Eros*. Herder, 2014. Traducción de Raul GABÁS. 79 pp. Barcelona.

Byung-Chul Han es un filósofo norcoreano afincado en Alemania. Se doctoró en Freiburg con una tesis sobre Heidegger<sup>1</sup> en 1994 y actualmente es profesor en la Universität der Künste en Berlín. Ha irrumpido con fuerza en el ámbito filosófico y cultural en los últimos años, especialmente en Alemania, donde ha publicado más de una docena de libros entre los que, publicados por Herder en español, encontramos: *La Sociedad de la transparencia*, *La sociedad del cansancio*, *En el enjambre*, *Psicopolítica* y *La agonía del eros*. Aunque puedan parecer obras independientes, lo cierto es que la temática es más que recurrente, encontrándonos frecuentemente referencias a sus otras obras. Casi en todas ellas veremos una fuerte crítica al neoliberalismo y una revisión-actualización de Marx (para Han la opresión no viene de fuera<sup>2</sup>). En la obra que revisamos vamos a encontrar un análisis de la erótica (por su ausencia) en el ámbito político y económico, y lo que puede resultar más atractivo al público general, en el ámbito cultural de masas y de la información.

La obra que nos ocupa comienza introduciendo la idea de un abandono o «erosión del otro» que subyace a todo el desarrollo teórico del libro. Vivimos en una sociedad fundamentalmente narcisista, donde se prima por encima de todo el rendimiento individual. Es aquí donde el autor inserta el concepto de Eros. Esa fuerza que se dirige al otro. En la actual sociedad del consumo todo se nivela para hacerlo disponible. Las diferencias están dentro del ámbito de lo mismo. La alteridad no tendría cabida en esta sociedad de consumo; el autor lo llama la «alteridad atópica». Esta sociedad consumista es también una sociedad narcisista. Byung-Chul Han establece una separación esencial entre el

individuo narcisista y el sujeto del amor propio. Este último impone unos límites al otro, reconociendo esa alteridad, y reconociéndose a sí mismo dentro de esos límites. Sin embargo, el individuo narcisista, inmerso en el mundo del consumo, pierde sus límites en la inmensidad de lo consumible. Reconoce a los demás sujetos en la medida en la que están ahí para ser comparados. A lo largo de la obra, pero especialmente en los primeros capítulos, Han se apoya en referencias estéticas. En el primer capítulo lo hace con la película de Lars von Trier *Melancholia*, donde la protagonista Justine, sumida en una depresión consecuencia del hundimiento narcisista, resurge en la segunda parte de la película impulsada por la fuerza erótica de lo completamente otro, de la alteridad planetaria que la amenaza mortalmente.

En esta sociedad en la que todo está disponible (se anulan distancias), todo se positiva (sujetos-objeto) y es susceptible de consumirse, se suprime un deseo primario: el deseo de lo ausente. El imperativo *tú debes*, que durante tiempo dominaba en todos los aspectos de la vida, reconoce la alteridad. Hay una posibilidad de no hacer lo que se debe que es lo que otorga al individuo una libertad real. Por contra, en el *tú puedes* que domina la sociedad del rendimiento no hay alteridad: todo es posible. Y en la más absoluta ausencia de límites, el individuo se ve coaccionándose a sí mismo (para producir más y más) y ya no es libre (es el amo-esclavo). En el fracaso de ese individuo que a priori todo lo puede, sólo él es culpable, nadie lo puede exculpar (no hay otro). Han se posiciona aquí contra la concepción de Benjamin del capitalismo como religión. El capitalismo es –dirá Han– esencialmente endeudador.

En otra de sus obras<sup>3</sup> ahonda más profundamente en esta crisis moderna. El *tú puedes* que se le impone al sujeto es sublimado por el régimen neoliberal donde «la optimización personal se muestra como la explotación total»<sup>4</sup>. Más que interesante resulta la crítica que hace Han de la *biopolítica* foucaultiana. Según ella la tarea del

<sup>1</sup> HAN, Byung-Chul: Heideggers Herz: Zum BEGRIFF der Stimmung bei Martin HEIDEGGER. Fink, 1996. 183 páginas.

<sup>2</sup> Esta idea la desarrolla especialmente en la obra *Psicopolítica*.

<sup>3</sup> HAN, Byung-Chul: *Psicopolítica*. Herder, 2014.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 49.



poder es controlar a los individuos imponiéndose sobre ellos: disciplinando, imponiendo, coaccionando o censurando. Es decir, un poder tradicional normativo. Pero el poder neoliberal: «...se ajusta a la psique en lugar de disciplinarla y someterla a coacciones y prohibiciones»<sup>5</sup>:

*La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad. La propia optimización y el sometimiento, la libertad y la explotación coinciden aquí plenamente. A Foucault se le oculta totalmente la técnica de poder que genera la convergencia entre libertad y explotación en la forma de autoexplotación.*<sup>6</sup>

Estamos ante un sujeto neoliberal que no sólo se explota a sí mismo y se somete al poder creyéndose libre, sino que él mismo se convierte en un producto, en una mercancía más. Y con el imperativo *tú puedes* acaba por nivelarse. Esta nivelación, esta ausencia de alteridad, llega a todos los aspectos de la vida. Ya no se aprecia, en ningún ámbito, el componente trágico, constituyente del inicio de la cultura occidental. El amor se ha positivado y domesticado, se busca el placer y la proyección en el otro (como forma de reconocimiento y afirmación propia). El capitalismo busca siempre la acumulación, y la muerte, siempre inseparable de Eros, se le presenta como la mayor amenaza, la pérdida absoluta. Han va en busca de Hegel para reclamar una concepción absoluta del amor; lo entiende como una *conclusión* en la que se incluye la muerte. Este concepto, el de *conclusión*, le es extraño al capitalismo, que prima por encima de todo el rendimiento, la producción incesante y siempre en aumento. Así el capitalismo niega la muerte y afirma la «mera vida». Fiel reflejo es el culto a la salud, la supervivencia.

Se puede decir que el capitalismo lleva a cabo una pornificación en todas las esferas, con el primado de la imagen, la exposición de la mercancía y su exhibición en el ámbito público, y la sobre-información, idea que se desarrolla en otras

obras del autor como *La sociedad de la transparencia*. Esta pornificación es la destrucción del amor como se ha entendido hasta ahora. Han no entra a valorar que los conceptos generales como el de «amor» cambien históricamente, para él se trata simplemente de su destrucción. Así, la ausencia de misterio (que no es más que *lo otro*) propia del erotismo es lo que acaba por positivar el amor.

Se pierde el misterio por la sobreabundancia de información. Ya no hay espacio para la fantasía. Podríamos decir que si los individuos tuviéramos un miembro o un órgano para la fantasía, éste estaría atrofiándose debido al exceso de información. Han acaba por acusar a esta hipervisibilidad atrofiadora de ser la causa de una crisis de la cultura, en especial de la literatura. La sociedad se vuelve transparente y sin límites como un terreno llano y fácilmente a disposición del que quiera poseerlo. Los límites, ya sean fronterizos, muros o vallas, no reconocen una alteridad, sólo diferencias económicas.

Es *lo otro*, la alteridad, lo que ejerce una fuerza seductora que dota al individuo de identidad y que lo mueve a conocer y habitar los límites. La teoría entendida como simple hipótesis no tiene ya cabida en el mundo de Google donde ha sido sustituida por una «ciencia positiva, basada en los datos». Pero esta sobreabundancia positiva (que tan solo suma, como mero cálculo) se extiende como un mar de ruido que acaba ahogando al individuo en las profundidades de lo mismo. Un ruido nada seductor al que le falta una fuerza erótica que es, según Byung-Chul Han, la verdadera conductora del pensamiento a través de lo no transitado y que lo dota al fin y al cabo de peso. Un peso entendido como presencia y durabilidad que, como vemos en *En el enjambre*<sup>7</sup> es imposible en esta sociedad de la inmediatez y el egoísmo<sup>8</sup> en la que miles de voces se alzan unas sobre otras sin que haya una posibilidad real de acción conjunta o comunitaria sólida.

Cada cierto tiempo suben a la palestra voces que destacan por encima de las demás. La de Byung-Chul Han es una de esas voces. Casi convertido en una *estrella* filosófica en

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 29.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 46.

<sup>7</sup> HAN, Byung-Chul: *En el enjambre*. Herder, 2014.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 31.



Alemania a la altura de Sloterdijk o Safranski está por ver si llega para quedarse o si la suya es una aparición fugaz. Lo que no dudamos es que ha supuesto un soplo de aire fresco para una contemporaneidad que a menudo suele estancarse con discursos repetitivos y que no aportan nada nuevo. Pero a Byung-Chul Han también podemos criticarle por aquello que él denuncia. Sea por limitaciones idiomáticas o no, lo cierto es que Han escribe curiosamente en un formato propio de la crisis cultural presente. No es difícil ver semejanzas entre su forma de narrar y los tan abusados *tuits*. Sin llegar a ser aforísticas, sus frases se quedan muchas veces en un punto que las convierte en alimento para la reflexión. Se echa en falta una consistencia sistémica que vaya un poco

más allá o que lleve su reflexión hasta el límite sin quedarse a medio camino en lo que muchas veces parecen ideas sin desarrollar en su completud, no sólo en apariencia sino también en contenido. Pero si podemos romper una lanza por Byung-Chul Han es por haber sacado la reflexión filosófica más comprometida del ámbito académico, acercándola a una audiencia más amplia que en ocasiones teme ese oscurantismo propio de la filosofía. Sus obras actuarán como esas dosis de impulsos necesarios para la reflexión. Habrá que estar atentos al desarrollo de su pensamiento para saber si ha venido para quedarse o si por el contrario acabará quedando ensordecido por el ruido de fondo.

Rayco HERRERA REYES



## LOS DOS CAMINOS DEL LABERINTO BARROCO: UN PRÓSPERO HACIA LA CONTEMPORANEIDAD

Francisco José MARTÍNEZ. *Próspero en el laberinto: las dos caras del Barroco*. Editorial Dykinson, Madrid (2014), 280 pp.

La obra de Francisco José Martínez no sólo aborda y expone el imaginario barroco, sus fuerzas e inercias, sus tramas y motivaciones, sino que se integra en él de tal manera que articula de forma cuasiliteraria las implicaciones ético-políticas –en última instancia, sociales– de aquel complejo y abstruso universo de significados; universo que se deshilvana en cada uno de sus capítulos a partir de algunos de los elementos más reseñables de este movimiento, mostrando una interrelación entre autores y corrientes, ideas y creaciones, que tiende puentes entre las complejas y neblinosas islas de un período que, ahora, parece salirle al lector como desnudo, exhibiendo sus rasgos fundamentales y revelando, así, su causa y su efecto, sus por y para qué.

Las «fuentes barrocas», o elementos de los que Francisco José Martínez parte para alzar las cortinas de su telón expositivo, abarcan una rica variedad de aspectos de este universo que se unen magistralmente en lo que será la expresión global de este movimiento a través de campos como la estética, la ética o la política. No se trata, cabe señalar, de un «manual barroco» iniciático, ni de una lectura abierta al profano; la profundidad de la obra, tanto en contenido como en su expresión literaria, ahonda en la temática barroca con un tipo de erudición que, si bien no hace la obra accesible a cualquiera, sí que la convierte en una enriquecedora experiencia para quien, más allá de la colorida superficie, busca aprehender con precisión, rigor y lejos de toda vana pretensión de simplicidad, los entresijos de un tema que, en los diferentes capítulos del presente trabajo, muestra su extensa e intrincada faz.

Mediante la metáfora del Próspero shakespeariano, la obra pretende mostrar la tensión entre lo teórico y lo práctico, entre la idea o el imaginario y la vida tanto pública como privada, la manera en que este Barroco atraviesa una época desde sus ciudadanos hasta su arquitectura, desde sus instituciones a su arte. No hay en ningún momento un discurso que se cierre sobre sí mismo, sino que en cada exposición

la temática se expande con sorprendente soltura y sencillez sobre algo que está por encima de ella misma, sobre ese «Barroco» en su conjunto, mostrando la adecuación de lo superior con lo inferior, de lo general con lo concreto, en una doble dirección que permite, retroalimentándose, una clara y genuina percepción que exige al lector imbuirse de un tiempo que, –y en un marco que es a la vez nexo entre las muchas ramificaciones y retoños de un contexto–, le permite tomar parte en este discurso en la medida en que se imbrican estos diálogos en una imagen mayor que sí mismos, en una paradigmática expresión de esas «dos caras del Barroco».

La obra se divide en cuatro grandes apartados, subdivididos cada uno en una serie de capítulos o epígrafes que recogen las distintas tramas de esta «historia barroca». Excepto por su breve introducción y epílogo, dichos apartados podrían reducirse a dos, que engloban los textos que dan forma a este libro; uno de ellos recopila distintos escritos orientados desde una perspectiva ética, mientras que en el otro se unen en una visión política. Desde esta clasificación, la caracterización de sus trabajos puede fácilmente ubicarse bajo la importancia de los mismos bien sea para el consciente colectivo de una época o en su representación o traducción a términos institucionales –léase: políticos–.

Desde la astrología a la melancolía, desde la religiosidad al arte, el enfoque y las repercusiones que conformaron la cosmovisión de una época se aúnan en un desarrollo ético en torno a algunos de los personajes y creencias o discursos más significativos de la época; un discurso que, de igual forma, se articula políticamente bajo las mismas condiciones, lo que revela la inextricable unión de los elementos implicados en este compendio de textos, buena prueba de la fusión y dependencia, o herencia contextual, de ese Barroco reseñado.

Sin embargo, y éste quizás sea el elemento de más valor de la obra, subyace en el sonoro estruendo de estas inquietudes y desavenencias suscitadas en otro tiempo, un advenimiento a nuestro presente, una vía hacia la contemporaneidad, en la que de alguna manera se hallan la decadencia y la pérdida de rumbo de una época distante unida a una inmediatamente presente. Este «Próspero» es, en efecto, un personaje que, desde su perfilación barroca de la manera en que se expone en este conjunto de trabajos, se abre





hacia la contemporaneidad e invita a un nuevo debate, uno que se pregunta por la pervivencia o recuperación de un ideario mustio que, con ropas de otro tiempo, parece recorrer nuevos senderos bajo la misma brújula. En la introducción de la obra, de la mano de Fernando R. de la Flor, se sintetiza de forma excelente esta idea de la siguiente manera:

«A la sombra de un mensaje que atraviesa los siglos y perfora el muro que la Ilustración levantó para defenderse de su seducción medusea, se acuesta este haz de textos reunidos en un momento preciso para dar testimonio de profundidad, de cuestionamiento infinito y de inquietación constante. Todo ello en el seno de una época que, como la nuestra, se desliza hacia la desmemoria y la banalidad generalizada.»

Y es que, en efecto, hay quien ya tilda los tiempos presentes de «neobarrocos», aun cuando las causas y motivos que iniciaron aquél fueran radicalmente diferentes de las inquietudes del presente. Si los cimientos son otros, la estructura es cuando menos muy similar visualmente. Las diferencias entre aquel tiempo y el presente son innegablemente drásticas, pero algunos de sus «síntomas» se manifiestan recurrentemente en la actualidad. Ambas, en efecto, y como se incide en el último capítulo de la obra –su epílogo gnoseológico–, suponen «tiempos de transición» entre paradigmas, y en este sentido las concomitancias de uno y otro momento se acentúan. Estas consonancias se perciben a lo largo de los distintos y dispares textos que dan forma a esta obra y, de nuevo, la pluralidad de perspectivas, disciplinas y autores tratados explicitan de qué manera esta sintonía es extrapolable al presente.

Con todo, los trabajos aquí recogidos de Francisco José Martínez revelan su interés en la medida en que, primero, suponen un enfrentamiento cara a cara con un momento que, en aparente distancia, acude con un nuevo disfraz a la contemporaneidad. Aquel Próspero shakesperiano se abre a un futuro presente, y

cada texto desviste de alguna manera el sentir de una época que, ahora, se muestra familiar a ojos del lector. No es, pues, un estudio de manual, ni una obra con un objetivo predefinido: es una radical apertura a un momento histórico que nos devuelve, como si de un periplo se tratase, al origen; origen que, tras este viaje, se reconfigurará y reflejará a través de un nuevo cristal, evidenciando que un estudio de este tipo es mucho más que simple curiosidad o erudición historicista, es el conocimiento de una época a través de su sentido –o pérdida del mismo–, y la conciencia de la posibilidad de su repetición en el presente. Es, a buen seguro, mucho más que un libro de historia: se trata de una obra viva que habla al lector desde la distancia con una voz cuyo eco se escucha con más viveza en la actualidad que en su pasado origen, una intachable prueba de la falsedad de esa ingenua creencia de que la historia está muerta o de que carece de relevancia para los tiempos presentes. Es oportuno, pues, terminar la actual reseña señalando esta misma idea en palabras del autor, pues se trata quizá de aquello que la convierte en una acertada elección en lo que a un estudio de este tipo respecta, por encima del esquemático y alentado texto de un manual convencional:

«Se pueden dar muchas razones para dedicarse al Barroco en la actualidad, desde el mero placer por su estética extravagante, hasta su consideración como un tema de investigación más, pero también se puede estudiar el Barroco desde la creencia de que la situación actual presenta una serie no despreciable de coincidencias con dicha época histórica, lo que puede conducir a pensar que el Barroco para el hombre contemporáneo, le lleve a pensarse a sí mismo.»

Éste es, pues, el Próspero de Francisco José Martínez; y ésta, nuestra época, su nuevo escenario de despliegue, lugar que permite una completa expresión estética, ética y política de su enrevesada interioridad.

Daniel ÁLVAREZ MONTERO

## REVISORES

Concepción ORTEGA CRUZ (UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA- ULL)

Domingo FERNÁNDEZ ÁGIS (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Rosario HERNÁNDEZ BORGES (ULL)



**ULL** | Universidad  
de La Laguna