AÑO XLVIII

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

enero-junio 2020

número 134

ISSN: 1665-8620

De La Salle ediciones

AÑO XLVIII

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

enero-junio 2020

número 134

ISSN: 1665-8620

De La Salle ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 134, enero-junio de 2020, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por su órgano de extensión, Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@ulsa.mx 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Fue impresa por Grupo Formex, en enero de 2020, con un tiraje de 300 ejemplares. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del Comité editorial.

DIRECTORIO

Dr. Enrique Alejandro Gónzález Álvarez, *fsc*, Rector; Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo, Vicerrector Académico; Mtro. Roberto Medina Luna Anaya, *fsc*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable; Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Presidente del Consejo General Editorial.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Massimo Modonesi, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de M., Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle, Ciudad de México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris X-, Nanterre, Francia
Dr. W.R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. Diogo Sardinha, Universidad Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, Francia
Dra. Viridiana Platas Benítez, Universidad La Salle, Colombia
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universida Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres
Dra. Guillermina Alonso Dacal
Mtra. Margarita Marhx Bracho
Mtro. José Luis Córdova Soto
Dra. Alma Rosa Hernández Mondragón
Dra. Sonia Torres Ornelas
Mtro. Leonardo Jiménez Loza

Editorial Parmenia
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,
Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Dirección editorial:
Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Formación: DG Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: DG Berenice Angeles Zúñiga
Producción: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 134 Año XLVIII

5 **Presentación**

Pensamiento filosófico sobre el mundo de lo virtual

9 Una frágil episteme. Los datos como objetos de conocimiento en humanidades
Ernesto Priani Saisó

27 El "habitar web": arraigo, enajenación y transparencia en la época técnica moderna
Jorge Luis Quintana Montes

43 Erosión ética en el trato con la inteligencia artificial
Desireé Torres Lozano

Artículos

59 Entre la emoción, la libertad y la angustia. La significatividad de la conciencia en la filosofía sartreana
Héctor Sevilla Godínez

75 Sobre los sentidos de la ousía en las Categorías y la Metafísica de Aristóteles
Lucero González Suárez

97 Hacia una crítica de la razón histórica: la historia filosofante de Kant
Daniel Caballero López

117 Rosmini y Heidegger sobre la esencia de la verdad
William R. Daros

Reflexiones desde la Universidad

143 La mística y la música en Hildegard von Bingen
Yolanda Picaseño Gómez

Reseña

167 Burgos Cruz, Oscar Fernando, Coord., (2019),
Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento,
México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 197 pp.
Slaymen Bonilla Núñez

Presentación

En la configuración del mundo contemporáneo, la vida, pensada como quehacer humano ha migrado hacia el terreno de lo virtual, a un "habitar la web". Si bien transgredir la φυσις en términos epistemológicos y ontológicos ha sido una de las misiones de la Filosofía en aras de pensar aquello que está más allá de la materia, es claro que el espacio del Internet ha abierto una dimensión de realidad muy distinta a la que los filósofos clásicos se enfrentaron en su contexto histórico, con respecto a la concepción física que tuvieron en su momento.

Para pensar hoy en día la realidad, el mundo, la existencia, es imprescindible asumir al ser humano ineludiblemente arraigado a la web. Ahí es ese "dónde" en el que despliega su ser epistemológico en tanto que "conoce", construye su ser social "teniendo" amigos, "formando parte" de comunidades o grupos. Pero también es ahí donde poco a poco ha puesto en *epojé* la concepción que teníamos del ser humano, concepción que hasta hace 30 años no tenía noción de los linderos éticos y ontológicos que han transformado nuestra manera de ver el mundo.

El pensamiento filosófico, a la altura de nuestro tiempo, nos exige asumir la autoridad para preguntarnos: ¿quién y cómo es este ser que habitando lo virtual realiza 3,8 millones de búsquedas en la web y envía 29 millones de mensajes de WhatsApp en tan solo un minuto?, ¿de qué manera el fenómeno de lo virtual ha transformado la concepción de mundo, de realidad y de vida?, ¿por qué en ese "dónde" pasamos más tiempo que una jornada laboral de 8 horas?, ¿cuáles son las posturas que deberíamos tomar frente a un inherente desapego de la naturaleza, del otro, de nosotros mismos?

Con estas preguntas en mente, dedicamos una sección temática de este número a pensar las relaciones entre la filosofía y el mundo de lo virtual. En el primero de los tres textos de esta sección, Ernesto Priani Saisó explora el papel que adquieren los datos como nuevas fuentes de conocimiento en la investigación en humanidades, una investigación que actualmente se encuentra mediada por el entorno digital. Desde una perspectiva epistemológica, Priani Saisó se pregunta por la naturaleza de los datos, la forma en que representan los objetos y las dificultades para que sean inteligibles. Después de un minucioso estudio sobre casos concretos, el autor concluye que aún es difícil saber si estamos frente a la formación de una nueva manera de conocer entre los humanistas, sin embargo, afirma que resulta claro que ahora se trabaja sobre unos objetos complejos que solo se van haciendo comprensibles, en la medida en que son reconocidos y estudiados.

En el texto "El 'habitar web': arraigo, enajenación y transparencia en la época técnica moderna", Jorge Luis Quintana Montes, retoma elementos de la obra de Heidegger, Marx y Byung Chul-Han para exponer el modo en que las redes sociales (Facebook, Instagram, Twitter, etc.) generan un tipo de relación con el mundo y los otros que él denomina como "habitar web". En palabras de Quintana, se trata de "un modo del habitar fundado en el desarrollo de la técnica moderna, caracterizado, primero, por la transparencia y, segundo, por ser un modo histórico específico de enajenación que oculta el mundo de la vida". A lo largo del texto, la película *The Matrix* es utilizada como un recurso explicativo que nos permite observar de manera exacerbada y en el mundo de la ficción una serie de fenómenos que ya se encuentran presentes en nuestra realidad.

La sección culmina con el texto "Erosión ética en el trato con la Inteligencia Artificial" de Desireé Torres Lozano. La autora propone una definición de la Inteligencia Artificial que permite poner en el debate su papel en la sociedad contemporánea, así como las consecuencias éticas que su implantación en nuestra vida cotidiana trae consigo. Torres Lozano insiste que nuestro trato con dispositivos que contienen sistemas de este tipo se volverá cada vez más frecuente, por lo que resulta necesario reflexionar sobre esta relación para evitar que los sistemas sigan abarcando esferas con funciones humanas y autónomas que en un futuro no podamos controlar.

En la sección de artículos, Héctor Sevilla Godínez presenta el texto, "Entre la emoción, la libertad y la angustia. La significatividad de la conciencia en la filosofía sartreana" en el que, tomando como punto de partida los planteamientos sartreanos sobre el yo, reflexiona en torno a las implicaciones de la conciencia en la existencia, la libertad y la angustia. Después de un estudio que toma como referencias centrales los textos *La trascendencia del ego* y *Bosquejo de una teoría de las emociones*, el autor llega a la conclusión de que la conciencia de la libertad que Sartre propone, en todo caso nos remite a la conciencia del no-ser de la libertad.

En "Sobre los sentidos de la *ousía* en las *Categorías* y la *Metafísica* de Aristóteles", Lucero González Suárez realiza un estudio minucioso de la noción de *ousía* en los textos aristotélicos para proponer una solución a la aparente contradicción provocada por el hecho de que en las *Categorías* Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el individuo (*sýnolon*), mientras que en la *Metafísica* afirma que es el *eîdos*. Para la autora, esto se resuelva si se comprende que el *eîdos* no es una forma abstracta sino el principio de determinación del compuesto individual.

El penúltimo texto de la sección de artículos escrito por Daniel Caballero López se titula "Hacia una crítica de la razón histórica: la historia filosofante de Kant". El autor retoma la obra de Kant, *Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff* con la finalidad de hace inteligible la historia filoso-

fante de la filosofía presente en dicha obra. Caballero muestra cómo operan las condiciones de posibilidad del discurso histórico de Kant constituyendo una determinada narrativa que da cuenta de las perspectivas desde donde se ofrece la historia. Finalmente, el autor vincula la historia filosófica con la propia filosofía trascendental de Kant señalando que el horizonte del proyecto crítico es esa misma historia.

Finalmente, presentamos el artículo "Rosmini y Heidegger sobre la esencia de la verdad". En él, William R. Daros toma como punto de partida la llamada época de la post-verdad o verdad emotiva para reflexionar desde la filosofía sobre la naturaleza de la verdad. Para ello, retoma los trabajos de dos filósofos que, en principio, parecen estar muy alejados entre sí, a saber: Antonio Rosmini y Martin Heidegger. No obstante, Daros da cuenta de que en ambos casos hay una tematización de la verdad en la que ésta no es considerada en términos lógicos como adecuación del pensamiento a la cosa. A partir de esa constatación el autor analiza las similitudes existentes en la concepción de la verdad de ambos autores.

En la sección *Reflexiones desde la Universidad*, dedicada a los trabajos de jóvenes investigadores que culminan sus estudios de licenciatura o maestría, Yolanda Picaseño Gómez, presenta el texto "La mística y la música en Hildegard Von Bingen" en el que argumenta que la música atribuida a Hildegard Von Bingen es parte de sus experiencias místicas y no el resultado de una composición, como hasta ahora se ha pensado. El trabajo se inscribe en un proyecto más amplio en el que se intenta justificar la importancia de la mística, su vínculo con la música, y colocar a la obra musical dentro de las llamadas obras *visionarias.*

Para concluir este número, Slaymen Bonilla Núñez, presenta la reseña del libro *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento,* coordinado por Oscar Fernando Burgos Cruz. Bonilla Núñez subraya la importancia de la obra filosófica de Philipp Mainländer a pesar de que, por diversas razones, ha sido olvidada en muchos sectores académicos. Desde la perspectiva de quien hace la reseña, la obra coordinada por Oscar Fernando Burgos permite entender la importancia de este pensador para la filosofía en la actualidad.

Dr. Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

Mtra. Desireé Torres Lozano
Editora invitada

Una frágil episteme
Los datos como objetos de conocimiento en humanidades

Ernesto Priani Saisó
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En la investigación en humanidades mediada por un entorno digital aparecen los datos como fuente de nuevos objetos de conocimiento. Este artículo analiza cuál es la naturaleza de los datos, de qué forma representan los objetos y cuáles son las dificultades para que los datos sean inteligibles. Para ello tomamos como ejemplo el trabajo desarrollado dentro del proyecto Intercambios Oceánicos, con el fin de mostrar que los datos se construyen por capas y que en cada una de ellas se ve comprometida su inteligibilidad. Es por ello que consideramos los datos como epistemológicamente frágiles y su constitución como objeto de estudio aún insuficiente para dar lugar a una nueva forma de conocimiento.

Abstract

In humanities research mediated by a digital environment, data appears as a source of new objects of knowledge. This article discusses the nature of the data, how they represent objects, and what difficulties are for the data to be intelligible. To do this, we take as an example the work developed within the Ocean Exchanges project, in order to show that the data is built in layers and that in each of them its intelligibility is compromised. That is why we consider the data to be epistemologically fragile and its constitution as an object of study even insufficient to give rise to a new form of knowledge.

Palabras clave

Datos; Humanidades; Humanidades digitales; Epistemología; Algoritmos

Key words

Data; Humanities; Digital humanities; Epistemology; Algorithms

Fecha de recepción: Agosto de 2019
Fecha de aceptación: Noviembre de 2019

Introducción

Aunque en el imaginario de muchos humanistas la tecnología digital no cambia ni debería cambiar, la naturaleza de su trabajo como han escrito, por ejemplo, Marche[1], Kirsch[2] y Brennan[3], es muy difícil creer que la mediación tecnológica a través de la cual se realiza la mayor parte de la investigación en humanidades no tenga ninguna consecuencia en la construcción del conocimiento.

Una rápida mirada a la historia de la utilización de herramientas digitales por parte de humanistas -filólogos, historiadores, geógrafos, estudiosos de la literatura, pedagogos- nos permite observar dos cosas:

Una, que esta no es tan reciente como podría imaginarse. Han pasado setenta años desde que el padre jesuita Roberto Busa acudiera a IBM con la propuesta de automatizar la creación del léxico en las obras de Tomás de Aquino. Y, dos, que la comunidad formada alrededor de la aplicación de estas herramientas tecnológicas que se identifica a sí misma como Humanidades Digitales, suele definirse precisamente por la utilización de estas herramientas, por ejemplo, en Sneha,[4] Schreibman.[5] Es decir, se presenta más como una comunidad de práctica que como una forma de producción de conocimiento distinta, intentando así mantener un equilibrio entre los campos disciplinares tradicionales, por un lado, y la introducción de los métodos y herramientas digitales por el otro.

Podemos observar entones que, a pesar de las décadas de utilización de herramientas digitales para la investigación, la comunidad que de forma expresa las ocupa no ha superado la distinción entre disciplinas y métodos digitales. Mientras tanto, la investigación humanística en general se ha visto inmersa en la generalización de la mediación digital, sobre todo en las últimas dos décadas. A nivel

---

1 Stephen Marche, "Literature Is Not Data: Against Digital Humanities". *Los Angeles Review of Books*. (Octubre 28, 2012) https://lareviewofbooks.org/article/literature-is-not-data-against-digital-humanities/. 23 de septiembre 2019.

2 Adam Kirschi, "Technology Is Taking Over English Departments". *The New Republic* (Mayo 2, 2014) https://newrepublic.com/article/117428/limits-digital-humanities-adam-kirsch. 23 de septiembre 2019.

3 Timothy Brennan, "The Digital-Humanities Bus". *The Chronicle of Higher Education* (Octubre 15, 2017). https://www.chronicle.com/article/The-Digital-Humanities-Bust/241424 23 de septiembre 2019.

4 Puthiya Purayil Sneha. *Mapping Digital Humanities in India.* (India: The Centre for Internet and Society, 2016). 14 ss.

5 Susan Schreibman, Siemens, Unsworth. "The Digital Humanities and Humanities Computing: An Introduction" en *A Companion to Digital Humanities.* Blackwell Companions to Literature and Culture 26 (2004).http://www.digitalhumanities.org/companion/view?docId=blackwell/9781405103213/9781405103213.xml&chunk.id=ss1-1-3&toc.depth=1&toc.id=ss1-1-3&brand=default 23 de septiembre 2019.

institucional se ha impulsado la creación de infraestructura digital que, junto con otros factores, como la adopción de políticas públicas a favor del uso de la tecnología, la creciente disposición de nuevas tecnologías para el investigador promedio y la cada vez más amplia gama de materiales digitalizados, han hecho que el entorno digital sea el espacio dentro del cual se desarrollen las humanidades.

Dicho de otra forma, las humanidades han quedado sumergidas -como muchos otros aspectos de nuestra vida contemporánea- dentro de lo digital. Cualquier investigación incluye, al menos, la búsqueda de libros y artículos en bibliotecas digitales, su lectura -si es el caso- en formatos digitales y la producción, como resultado de la investigación, lo mismo de textos originalmente digitales como de otros objetos digitales: audios, videos, modelados 3D, visualizaciones, presentaciones.

Esta inmersión de las humanidades en lo digital debe ser entendida en al menos tres grandes aspectos: a) a través de la aparición de nuevos objetos de conocimiento, b) la utilización de nuevos métodos de investigación y c) la utilización de otras formas de comunicación del conocimiento, ninguna de las cuales es neutral y, de manera separada y en conjunto modifican, en modos que aún no podemos apreciar en su totalidad, la naturaleza del conocimiento humanístico.

Es necesario, pues, como ya lo han sugerido Berry[6] y Hui,[7] entre otros, plantearse algunos problemas epistemológicos que subyacen a esta transformación de las humanidades. En este artículo me detendré a explorar el primero de los aspectos mencionados antes, la aparición de nuevos objetos de conocimiento y, en particular, el objeto de conocimiento que, en la última década, ha cobrado mayor relevancia dentro de las humanidades: los datos. Mi intención aquí es preguntar cuál es la naturaleza de los datos en tanto que objetos, y la forma como éstos se constituyen en objeto de conocimiento en el contexto de las humanidades.

Se trata sí, de preguntas teóricas a las que me propongo aproximar a partir de una experiencia concreta de trabajo con los datos dentro del proyecto "Intercambios oceánicos: Trazando redes de información global en repositorios de periódicos históricos, 1840-1914",[8] pues uno de los elementos más relevantes en

---

[6] David Berry "The Computational Turn: Thinking about the Digital Humanities". *Culture Machine* 12 (2011). https://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/49813/1/BERRY_2011-THE_COMPUTATIONAL_TURN-_THINKING_ABOUT_THE_DIGITAL_HUMANITIES.pdf 23 de septiembre 2019.

[7] Yuk Hui. "A Phenomenological Inquiry on the Emergence of Digital Things". En *What Does a Chameleon Look Like?* Cologne: Herbert von Halem Verlag, 2011. 338 ss.

[8] Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación "Intercambios Oceánicos: Trazando redes de información global en repositorios de periódicos históricos, 1840-1914", financiado por Conacyt (FONCICYT 274861).

la comprensión de los datos en las humanidades es cómo vienen a constituirse en objetos de conocimiento y esto, como se verá a continuación, se produce a través de una compleja red de acciones tecnológicas e institucionales que se entretejen con métodos de clasificación y representación, que es más claro comprender en un caso concreto y privilegiado como el de los datos utilizados en este proyecto.

Los datos y cómo encontrarlos

Intercambios oceánicos fue un proyecto internacional financiado en el marco de la convocatoria *Digging Into Data Challenge,* que tenía como objetivo utilizar herramientas digitales para estudiar el flujo de información entre periódicos históricos entre 1840 a 1914, a partir del acceso a las bases de datos de colecciones hemerográficas digtializadas en distintos países. A nivel internacional, se trabajó con colecciones como *The Times Digital Archive*, *Europeana Newspapers*, especialmente las colecciones de la: Austrian National Library, Berlin State Library, Hamburg State and University Library, Dr. Friedrich Tessman Library South-Tyrol, además *The Digital Collection of the National Library of Finland, British Newspaper Archive Library of Congress' Chronicling America Project* y, en nuestro caso, con la Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) que consta de 7 millones de páginas de periódicos digitalizados.

En este contexto, el proyecto implicó adentrarse en la colección de periódicos decimonónicos de la Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM), ya no solo como una herramienta de búsqueda para apoyar al investigador a identificar diversas publicaciones históricas para su trabajo, sino como una fuente de datos para aquello que se quería estudiar. Dicho de otra manera, para este proyecto específico se dejó de tomar la HNDM como un reemplazo de los documentos originales, para tomar su contenido como objeto de estudio.

Hay que aclarar que el mayor valor no se encontraba en las imágenes digitalizadas de los periódicos, lo que el usuario común ve como resultado de su búsqueda, sino en unos archivos llamados ocr que el sistema utilizan para hacer las búsquedas -y de los que en última instancia depende el resultado-, así como de los metadatos con los que se clasifican las imágenes digitalizadas y que constituyen otro elemento para la representación de los datos de la hemeroteca. En suma, estábamos interesados en dos tipos de datos:

a) Los datos no estructurados

Son aquellos datos que carecen de una estructura interna identificable. Por ejemplo, un listado de números cualquiera, que no tendrán sentido hasta que no sepamos a que se refieren, precios, peso, medidas.

En esta categoría se encuentran los archivos ocr que son el resultado de procesar la imagen digitalizada de un texto en un sistema de reconocimiento óptico de caracteres. Los resultados varían notablemente dependiendo de si se trata de textos contemporáneos o históricos, del tipo de papel, de la tipografía, de si son libros, revistas o periódicos. En las mejores condiciones, se obtiene un texto altamente confiable respecto del original. Pero en otros, el resultado puede variar notablemente. Tomemos como ejemplo el archivo .txt resultante del proceso de ocr del diario *Bandera del Anáhuac*, publicado en Mérida Yucatán del 30 de octubre de 1827 es el siguiente:

> el p a trl0 ta sanjua nis ta pefo 3ic0 de mz2ri rad-e yu'catan z 7 m2'tcs 0 de ctubre t 7 o ds la iarflendcnclct s de lz 2-depzb2ca fedrczda y la qle el bten de lt patrm apeteeera os lt verdadero fit ltrcure 0s k'k 2 oficna a cargo cel cm cesureo aagts plaza de s 3t a v y ez sus vcnas el jdven ms ticrno deusnd igor circulur ya-la vcla per-tid sus encantos coro sbcn tods veneer y pelear e y aun it parca tembland0 respeta loot elero 6 as o"t cczztdilos un valor qu no tiene ejemlflar qe et dolores spiroii to2cfiar l6 tre e is filrd crtdzrzs todo cs arma del nuero guerrero y fftlm't"ttig ol r-o lb at aveededil'"del que osel oponcrse'el dttroi sumetnl'aliento r qtte-lo aguarda el horrorsepulcr51 tcnodado en los bronces tremendo esi'ofits qt cantar5 par'e dd caro altcrzzando cl 1 ahahuac lds t-ii0s valicntczs e depc'tado de-i empurtt'i las nrmas y cor-'em l'rt d cco terrible uarcinl arias once de luto v de sa're ue breaalo coil 1l'1 in'ttvtll libertid 6 1 muertc bttsclndo con tt'tuna ycn lucha no iual sti'e nochc sa'nda princpo de una litha qui no hade lclbar tcnga lcb us fuegooctltos quu ouos svn hs que td ltccs brillir a'2 [9]

Como puede verse, no todos los caracteres forman palabras reconocibles -a esto se le suele llamar un archivo ocr "sucio" que puede o no ser "limpiado" para eliminar de los caracteres sin sentido o corregir los "errores" de transcripción. Lo que constituye una intervención al archivo original. Adicionalmente, el archivo no tiene contenida su propia descripción. Es decir, no sabemos, en este caso concreto, por el archivo mismo a qué diario, a qué fecha y a qué página se corresponde el texto. Por lo tanto, no sabemos tampoco de que manera este resultado se ajusta a la imagen fuente del que se extrajo, pues el archivo tampoco indica a qué imagen se corresponde.

Ahora bien, pero con todas esas carencias, ¿se trata de datos? La respuesta es sí, si tomamos en cuenta que, como recoge Schöch[10] siguiendo a Fiori dato es la "ausencia de uniformidad".

---

[9] La versión de esta transcripción en la HNDM puede verse en http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a148?intPagina=0&tipo=publicacion

[10] Christof Schöch. "Big? Smart? Clean? Messy? Data in the Humanities". *Journal of Digital Humanities* 2. (Summer, 2013). http://journalofdigitalhumanities.org/2-3/big-smart-clean-messy-data-in-the-humanities/. 28 septiembre 2019.

Se trata, pues, de datos en un sentido muy genérico. Pero podemos observar también que se trata de datos que de manera inmediata no son inteligibles. Es decir, son insuficientes para hacer sentido de ellos y, por lo tanto, para constituirse en objetos de conocimiento. No satisfacen la definición de Borgman,[11] en tanto que los datos son "una representación reinterpretable de información en una manera formalizada que puede ser utilizada para comunicar, interpretar o procesar".

b) Datos estructurados

El segundo tipo de datos en el que estábamos interesados son los datos estructurados, que como el nombre lo indica, contienen las referencias suficientes para identificarlos. En el caso de la HDNM esos datos estructurados se corresponden con los metadatos que describen a qué ejemplar del periódico se corresponden los archivos y que están contenidos en los archivos .xml con que las imágenes son relacionadas.

Podemos ver aquí, entonces, el primer problema que se enfrenta al trabajar con datos en humanidades: que son insuficientes para constituirse como tales. Una palabra en un texto, un número en un documento, aun a pesar de ser un dato, solo lo será propiamente, en la medida en que sean completados con elementos que describen su naturaleza. Porque los datos no son inteligibles inmediatamente, requieren estar insertos en una estructura de clasificación, a la que se suele llamar metadatos. Esta está conformada por una familia de categorías, atributos y clases, pertenecientes a una ontología dentro de la cual los datos son descritos.

La estructuración de los datos y sus implicaciones

Para el caso de HNDM y el ejemplo tomado del diario *Bandera del Anáhuac*, los metadatos están preestablecidos siguiendo un criterio que ha sido decidido institucionalmente por la Hemeroteca Nacional, siguiendo a su vez estándares bibliográficos internacionales. De manera general, pero no exclusiva los metadatos consideran, entre otros, el título de la publicación, su carácter, la fecha, el lugar de publicación, la página, con lo cual provee una estructura de inteligibilidad para los datos. Es por ellos que podemos identificar el documento .txt obtenido del ocr como una representación de la edición de *Bandera del Anáhuac*, publicado en Mérida Yucatán el 30 de octubre de 1827.

La HNDM funciona no a partir del.txt original, sino de un archivo .xml en el que, como podemos ver a continuación, se incluyen los metadatos de fecha,

[11] Christine L. Borgman, "The Digital Future Is Now: A Call to Action for the Humanities". *Digital Humanities Quarterly 3*, no. 4 (January 2, 2010). https://escholarship.org/uc/item/0fp9n05s. 28 de septiembre 2019.

título, ciudad, estado, país, categoría, colección e idioma, y las coordenadas de cada palabra según la sección que ocupa en la imagen escaneada de la página. Con ello se logran dos cosas: hacer inteligible los datos, y hacerlos localizables en la imagen, que es lo que el usuario final verá tras hacer una búsqueda, pues el sistema señalará en amarillo sobre la imagen la palabra encontrada.

```
<!-- OriginFramework METS implementation 1.0 (c)2003 -->
<METS:mets xmlns:xsi="http://www.w3.org/2001/
XMLSchema-instance" xmlns:METS="http://www.
loc.gov/METS/" xmlns:XLINK="http://www.w3.org/
TR/xlink" xmlns:DC="http://purl.org/dc/ele-
ments/1.1/" xsi:schemaLocation="http://www.loc.gov/
standards/METS/" OBJID="6BE4D33B1338C2E3A99CC70139EE80
0F" TYPE="image/tiff" LABEL="METS IMAGE METADATA">
<METS:metsHdr CREATEDATE="11/21/2003 10:54:26 AM" LAST-
MODDATE="11/21/2003 10:54:26 AM">
<METS:agent ROLE="CREATOR">
<METS:name>ORIGINFRAMEWORK1.0</METS:name>
</METS:agent>
</METS:metsHdr>
<METS:dmdSec ID="METADATA">
<METS:mdWrap MIMETYPE="text/xml" MDTYPE="DC" LABEL="DUB-
LIN CORE METADATA">
<METS:xmlData>
<DC:date>18271030</DC:date>
<DC:title>La Bandera de Anahuac</DC:title>
<DC:city>Merida</DC:city>
<DC:state>Yucatan</DC:state>
<DC:country>Mexico</DC:country>
<DC:category>Irregular</DC:category>
<DC:collection>Hemeroteca</DC:collection>
<DC:language>SPANISH</DC:language>
</METS:xmlData>
</METS:mdWrap>
<METS:amdSec ID="OCRDATA">
<METS:mdWrap MIMETYPE="text/xml" MDTYPE="OTHER" LABEL="-
CUSTOM OCR XML DATA">
<METS:xmlData>
<!--
OriginFramework OCR implementation v0.1
 Each word element has coordinates and a word value.
 The coordinates are xy based from the bottom left
 corner of the image.
```

```
-->
<hiddentext object="00002-01.tif">
<pagecolumn>
<region>
<paragraph>
<line>
<word coords="170,2188,314,67">
<![CDATA[ EL ]]>
</word>
<word coords="342,2235,346,10">
<![CDATA[ : ]]>
</word>
<word coords="382,2191,454,67">
<![CDATA[ P ]]>
</word>
<word coords="458,2191,761,69">
<![CDATA[ A_TR1,0 ]]>
</word>
```

Puede verse con claridad cómo este archivo autocontiene su descripción, describe cual es la fuente y cómo está organizado. Por supuesto, estos metadatos no son los únicos que se pueden utilizar. Para una investigación se pueden agregar categorías para la estructuración de los datos, ya sea en documentos xml, como categorías de una base de datos, como etiquetas para la clasificación de objetos, etcétera. Para el caso de los diarios del siglo XIX, algunas categorías posibles serían, por ejemplo, reportaje, nota, telegrama, pieza de opinión, como también puede ser calificada por la temática del contenido de la nota, por su posición política, por su estilo de escritura, entre un número muy amplio de otras posibilidades que dependerán, por supuesto, las intenciones del investigador.

De hecho, aunque el término "ontología" es utilizado en un sentido técnico para referirse a un sistema de categorías de clasificación, no oculta el problema al que se enfrenta la ciencia de datos en general, y de manera específica, la que se utiliza en humanidades: el problema ontológico que subyace a los datos, carentes de naturaleza propia en tanto no adquieran inteligibilidad conforme se construye su existencia como representación de algún objeto.

Por poner un ejemplo concreto: cuando al texto transcrito arriba se dice que pertenece a un grupo de categorías tales como periódico, nota, autor, tema, etcétera, se van formando, mediante la denotación de sus propiedades la naturaleza de los datos ante los cuales nos encontramos. De esta forma, los datos van emergiendo como representación de un objeto, en este caso una página de un periódico.

Ahora bien, la segunda cuestión con la que nos enfrentamos al trabajar con datos es la que señala Hui:[12] con qué precisión podemos capturar, en un sistema de clases, relaciones y atributos la naturaleza del objeto y el mundo al que pertenecen los datos, pero, sobre todo, "¿Cómo podemos abordar una cosa en las proposiciones que están sujetas a inferencia lógica sin perder objetividad?"

La dificultad de trabajar con datos cuya característica es de carecer de una naturaleza propia, es precisamente la confiabilidad de la representación de sus propiedades. Cuando a una nota de una publicación semanal del siglo XIX, le asignamos la categoría de "periódico", por ejemplo, ¿estamos siendo precisos? Es decir, cuál es el sentido de la palabra usada: periódico en tanto que es aparece con una periodicidad o, en un sentido más contemporáneo, periódico como diario. Con los datos en humanidades, el problema de su "objetividad" se traslada a las categorías que lo denotan y lo califican, que son en última instancia formas de representación conceptual del mundo.

Esto nos lleva al tema de dónde se original las categorías y por qué son estas y no otras las que utilizamos para describir ciertos datos. Sabemos que la mayoría de los sistemas de clasificación están establecidos por criterios institucionales y estándares internacionales, muchos de los cuales, especialmente los utilizados para la archivística y la clasificación bibliográfica, responden a una larga tradición que responde a objetivos e intenciones, propios de esas áreas.

Pero una cuestión adicional es que los metadatos utilizados en los sistemas, como por ejemplo en la HDNM, no son públicos. Eso implica que en ocasiones no sabemos qué criterios se siguieron para estructurar los datos y si estos no tienen algunas implicaciones específicas -favorables o no la investigación que se realiza-, o incluso implicaciones políticas y raciales. A fin de cuentas, las categorías que se usan en humanidades -pero por extensión también, en muchas aplicaciones del cómputo- tienen una historia y una política de tras de ellas, que determinan la construcción de los datos como objetos de conocimiento, y que acarrean tendencias que, vistas críticamente, condicionan o distorsionan los datos. Al respecto, Julia Flanders[13] ha discutido el problema de la representación del género dentro de las categorías de la Text Encoding Iniciative[14] (TEI) que parte del estándar ISO, mostrando las dificultades e implicación de seguir y no seguir ese estándar.

---

[12] Yuk Hui. "A Phenomenological Inquiry on the Emergence of Digital Things". En *What Does a Chameleon Look Like?* Cologne: Herbert von Halem Verlag, 2011. 342 ss.

[13] Julia Flanders, "Building Otherwise". En *Bodies of Information : Intersectional Feminism and Digital Humanities. Debates in the Digital Humanities.* Minnesota: University of Minnesota Press, 2018. 290-295.

[14] Las Categorías TEI son un estandar de marcado de texto desarrollado por un consorcio formado por univeridades de Estados Unidos y Europa para la representación digital de los textos https://tei-c.org/

Algo semejante pasa, como señalan Sculley y Pasanek,[15] cuando para los fines de una investigación formulamos categorías para estructurar los datos. Imaginemos que queremos organizar un archivo de documentos del siglo XX alrededor del debate sobre los movimientos guerrilleros en México. ¿Hasta qué punto las categorías que usemos reflejarán nuestra posición teórica respecto de ese debate? Es decir, ¿qué tan objetivas son nuestras categorías? ¿Qué tanto representan prejuicios que no son discutidos?

Aplicar y formular categorías para estructurar los datos conforma, como puede verse, un momento epistemológicamente crítico en el trabajo con datos. No sólo porque de ello dependen la inteligibilidad de los datos, sino porque nos confronta con la cuestión de que la representación del objeto está siempre atravesada por la institucionalidad, la historia, la identidad, la posición política de quienes hacen la representación. De modo que los datos en humanidades no pueden ser tomados como evidencia, como ocurre con muchos datos de las ciencias y de las ciencias sociales pues, como apunta Borgman:[16] "A falta de una prospectiva externa, los investigadores en humanidades necesitan estar particularmente atentos a las asunciones no declaradas sobre sus datos, fuentes de evidencia y epistemología".

Procesar los datos y la emergencia de nuevos objetos

Las dificultades de trabajar con datos en humanidades no terminan, sin embargo, aquí. En la definición de datos de Borgman citada antes, se indica que estos deben poder ser utilizados, entre otras cosas, para ser procesados. Algo que Schöch, en su propia definición de datos también señala: "los datos en humanidades pueden ser considerados como una *abstracción digital, selectivamente construida, accionable por una máquina que representa algún aspecto de un objeto dado de la investigación humanística*".[17]

Lo que esto quiere decir es que el archivo .xml que contiene el texto obtenido del ocr, descrito adecuadamente mediante sus metadatos, tiene que ser procesable por una computadora, lo que es posible, por supuesto, al tratarse de un archivo resultado de un proceso computacional. Pero no se trata sólo de la posibilidad técnica del procesamiento a lo que se refieren, sino al hecho de

---

[15] Sculley, D., and Bradley M. Pasanek. "Meaning and Mining: The Impact of Implicit Assumptions in Data Mining for the Humanities". *Digital Scholarship in the Humanities* 23, no. 4 (September 12, 2008): 409–24. https://doi.org/10.1093/llc/fqn019. 28 septiembre 2019.

[16] Christine L. Borgman, "The Digital Future Is Now: A Call to Action for the Humanities". *Digital Humanities Quarterly 3*, no. 4 (January 2, 2010). https://escholarship.org/uc/item/0fp9n05s. 28 de septiembre 2019.

[17] Christof Schöch. "Big? Smart? Clean? Messy? Data in the Humanities". *Journal of Digital Humanities* 2. (Summer, 2013). http://journalofdigitalhumanities.org/2-3/big-smart-clean-messy-data-in-the-humanities/. 28 de septiembre 2019.

que mediante el procesamiento de los datos éstos adquieren una inteligibilidad distinta a la que posee a partir de su sola descripción. Por decirlo de otra manera, el procesamiento puede descubrir -porque no siempre lo logra- otras propiedades de los datos.

Los humanistas ocupan muchos tipos de datos y en distinto volumen. Para una investigación puede ser suficiente con la datación de un solo documento y, por tanto, la identificación de un único dato. Para otras, puede ser suficiente con los datos relativos a las publicaciones hechas por un editor en el siglo XVIII, tal vez unos 50 títulos distintos. Pero en ninguno de estos casos tiene sentido ocupar un proceso computacional.[18]

Pero pensemos ahora, por ejemplo, en la fecha y lugar de envío de los cables telegráficos sobre un acontecimiento específico, digamos la Explosión de buque Maine en la bahía de la Habana el 15 de febrero de 1898 hacia México, uno de los casos estudiados dentro de Intercambios Oceánicos. Al utilizar el buscador de la HNDM se identificaron 657 noticias relativas al acontecimiento en el lapso del 15 de febrero al 10 de marzo de 1889, pertenecientes a 13 publicaciones periódicas de la ciudad de México.

Ahora, comencemos por tratar de obtener un dato específico. ¿Cuál fue el primer telegrama enviado al México sobre la explosión en la Habana?

Este es un dato que puede ser identificado con cierta facilidad. Se trata de la nota publicada por *The Mexican Herald* del 16 de febrero de 1889. La nota dice así:

> THE CRUISER MAINE".
> Terrible Explosion on Board the Warship.
> KILLED AND WOUNDED.
> Believed that the Cruiser is Totally Destroyed by the Shock.
> (Associatted Press).
>
> LITTLE ROCK, Ark., Jan. 16, 1 a.m.- Night chief operator Shell at the St. Louis Western Union office has reported that he has received a report from New Orleans to the effect that the United States battle ship “Maine” was blown up in Havana harbor at 11:30.

Notemos que la noticia, en el original, tiene equivocada la fecha, pues en lugar de decir 16 de febrero, dice 16 de enero. La sabemos equivocada porque se refiere a un hecho acontecido el 15 de febrero, y a que aparece en la edición del 16 de febrero del *The Mexican Herard,* algo que se puede comprobar tanto recu-

[18] Salvo en el caso que se utilice un buscador para ello, en cuyo caso volveríamos al problema inicial: ¿están todos los datos que se buscan adecuadamente descritos para ser encontrados?

rriendo a la imagen del diario, como al ejemplar resguardado en la hemeroteca. También tiene mal escrita el nombre de la agencia de prensa, y ambos son un buen buen ejemplo de un dato equivocado desde su origen.

De manera individual, los datos de fecha y lugar de envío nos permiten identificar a éste como el primer telegrama sobre el evento que llega a la ciudad de México durante la madrugada de ese sábado 16. El telegrama además informa sobre el trayecto seguido por el mensaje para llegar a su destino y la persona, el jefe de operaciones nocturnas Shell, que lo transmitió.

Estos datos que son valiosos en el contexto en que se presentan, cambian cuando pasan a formar parte de la serie de todas las fechas y lugar desde los cuales fueron expedidas las noticias referentes a la Maine entre este día y hasta el 10 de marzo.

En principio, se modifica la relación del dato con el texto al que pertenece. Si en el ejemplo anterior servía para clasificar la noticia como la primera en una larga secuencia, en el momento en que es integrado al resto de las fechas y de los lugares del conjunto de las 657 noticias, y es relevante saber quién y a través de qué medio llegó, estos datos pierden conexión con el texto en el que se encuentran y a partir del cual cobran inteligibilidad. En su lugar, pasa a ser sólo un dato en una secuencia, que adquieren inteligibilidad a partir de que son procesados computacionalmente. En cuyo caso, si no se corrige el error de datación, aparecerá como una anomalía entre datos que deberían corresponder a unas fechas determinadas.

Aquí entran en juego un nuevo elemento a considerar: los algoritmos. Baste decir por ahora, que son uno de los instrumentos principales para el trabajo con datos. Son concebidos como una serie ordenada de operaciones matemáticas para obtener un resultado y se pueden desarrollar con fines de procesamiento específico, pero también encontramos hoy algoritmos de uso muy amplio tanto por las distintas comunidades de investigación, como por sistemas de cómputo que usamos con frecuencia. En el contexto de proyecto Intercambios Oceánicos, hicimos uso de diversos algoritmos: desde el sistema de búsqueda de la HNDM, a algoritmos de entidades nombradas, análisis de sentimientos, unigramas y bigramas, entre otras herramientas.

En humanidades, se utilizan los algoritmos para dar acceso a propiedades de los datos que solo son visibles cuando se trabaja con un grupo de ellos. Es decir, permite acceder a aquellas propiedades que son compartidas por un grupo de datos dentro de un marco específico y, en esa medida, cambia la perspectiva por la cual los datos son significativos y pueden constituirse en un objeto de conocimiento.

En el ejemplo de la datación de un documento, un solo dato bastó para que se produjera conocimiento. Pero si nuestra pregunta no es cuándo se escribió

este texto o cuándo y desde dónde se envió el primer telegrama del estallido del Maine, sino de dónde provenían las noticias que llegaron a México sobre el estallido del Maine, podemos darnos cuentas que buscamos patrones de frecuencia que nos permitan saber algo más acerca de los datos que tenemos y por lo tanto formular hipótesis sobre lo que esos patrones representan.

Dentro de los resultados que se obtuvieron para el caso del Maine en el proyecto fue el poder determinar que el 35% de los telegramas relativos al evento estaba fechados en Washington y tardaban en ser publicados en la ciudad de México un promedio de dos días. Mientras que los telegramas fechados en la Habana -lugar del evento- no rebasaban el 15% y tardaban los mismos dos días en ser publicados.

Se puede inferir con facilidad cómo el procesamiento de las noticias da lugar a la identificación de una nueva propiedad en los datos, que solo es visible al interior del conjunto total de datos: su valor dentro del conjunto. Pero cómo este nuevo dato, producto de toda la serie de procesos que se han descrito hasta aquí, ¿puede constituir un nuevo objeto de conocimiento para las humanidades?

Los datos obtenidos para la frecuencia de noticias provenientes de la Habana y de Washington, ese 35% y 15%, serán un objeto de conocimiento para un humanista en la medida en que cumplan con un requisito general: 1) sean interpretables dentro de un marco conceptual previamente definido, pues no todo resultado producto del procesamiento de datos, como muestran Sculley y Pasanek,[19] puede serlo a veces como consecuencia de un problema con los datos de origen, en otros casos con la herramienta utilizada, en ocasiones por insuficiencias en el marco conceptual en que se inserta.

En el caso del ejemplo del Maine, esos datos pueden ser interpretados a partir de comprender el estallido de Maine no sólo como un evento singular, acontecido en una fecha determinada, sino como un evento que se desenvuelve en el tiempo en planos distintos: el estallido, la investigación de lo ocurrido, el entierro de los marineros, la disputa diplomática. En esa medida, se comprende cómo la fuente y el centro de atención se desplaza de un lugar a otro, y muestra cómo la producción de información en lugares y por instituciones determinadas, tiene una mayor representación en la prensa que otras.[20]

En el contexto de la disputa diplomática entre España y Estados Unidos por Cuba, la mayor representación de los envíos de Washington que de la Habana y

---

[19] Sculley, D., and Bradley M. Pasanek. "Meaning and Mining: The Impact of Implicit Assumptions in Data Mining for the Humanities". *Digital Scholarship in the Humanities* 23, no. 4 (September 12, 2008): 409–24. https://doi.org/10.1093/llc/fqn019. 28 de septiembre 2019.

[20] Se puede argumentar que estas ideas están reflejadas en la forma cómo se seleccionan los datos a trabajar, lo que por supuesto plantea el problema de la circularidad al que se ve expuesto el trabajo con datos. ¿Estas sus conclusiones inducidas desde un principio?

Madrid (11%), nos permiten conocer algo nuevo sobre la prensa en el siglo XIX y la forma como ésta no sólo refleja los conflictos, sino que juega un papel en la producción de un dominio informativo alrededor del conflicto diplomático.

Algunas consideraciones finales

Si algo debe sobresalir al recorrer todo este camino en la construcción de los datos como objeto del conocimiento en humanidades es su fragilidad. En el caso específico examinado, los datos comenzaron con la extracción computacional de un texto a partir de la imagen de una publicación. Esos datos fueron clasificados a partir de un conjunto de metadatos que denotaban sus propiedades y que incluían la descripción de la fuente, así como otros metadatos, por ejemplo, que eran noticias sobre el estallido del Maine en unas fechas determinadas, y estos datos fueron finalmente procesados por unos algoritmos que nos arrojaron resultados estadísticos.

Pero no hay un punto, en este proceso, en que la representación de las noticias extraídas de un diario del siglo XIX, no presenten una dificultad. Ya vimos que el *ocr* suele ser un archivo sucio con numerosos errores que pueden o no subsanarse. En nuestro caso lo hicimos, porque el corpus de trabajo no era demasiado extenso, sin embargo, para proyectos mucho más amplios, es imposible hacerlo. Los errores en el *ocr* se trasladan al xml que usamos para recuperar las noticias relativas al Maine y eso plantea preguntas específicas para nuestro caso, pero que son preguntas comunes en cualquier proyecto digital: ¿recuperamos todas las entradas que había sobre el estallido del Maine en la HNDM?

Pero pasando de largo por estas primeras dificultades, ¿las categorías que usamos fueron las adecuadas? ¿No introdujeron ninguna distorsión en la obtención de datos? ¿todos los datos se ajustan corresponden a las categorías designadas? Pasados estos problemas, aun enfrentamos uno más, ¿fue el algoritmo de entidades nombradas, por ejemplo, el más eficaz para obtener este resultado? ¿Contempló todas las veces que aparecía la Habana o Washington con fuente en las notas? ¿No se agregaron noticias que no tuvieran como origen esas ciudades, pero las mencionaran? ¿El resultado estadístico relevante y comprensible?

Lo que estas preguntas señalan es la incertidumbre que rodea cada uno de los pasos hasta llegar a los resultados obtenidos, aun cuando estos sean alcanzados en algunos casos por la aplicación de fórmulas matemáticas. De la incertidumbre que rodea cada una de las capas a través de las cuales los datos adquieren inteligibilidad, se desprende su fragilidad como objeto de conocimiento. Está condicionado y limitado por todas las dificultades epistémicas que encierra cada una de las capas en el proceso.

Los datos, como objetos de conocimiento son epistemológicamente frágiles. Su fuente, construcción y procesamiento exigen ser cautelosos en extremo. Los datos ofrecen una representación provisional, incompleta, parcial del objeto de estudio. En cada una de las diferentes capas de las que están formados pueden encontrarse carencias, imprecisiones, confusiones, sin que sea posible, además, saber cuándo se han subsanado por completo.

Su fragilidad, sin embargo, no impide que se constituyan en objetos de conocimiento, y que estos sean distintos de los objetos tradicionales de conocimiento humanístico.

Aun queda trabajo por hacer para describir estos objetos. En algunos casos, se trata de objetos con una escala distinta a los que suelen ocupar a los humanistas y, por ello, permiten una perspectiva diferente y un estudio distinto (puede verse, por ejemplo, Franco Moretti, Distant Reading,[21] Michel y Kui Shen con su propuesta de análisis cuantitativo de la cultura[22] o Ryan Cordell[23] al investigar los textos virales en periódicos del siglo XIX).

Pero no sólo se trata sólo de objetos que tengan esa escala y que se diferencien por su transversalidad, volumen o duración. También el procesamiento de datos permite trabajar con datos en una escala menor, para construir otros objetos de conocimiento. Es el caso del trabajo con corpus limitados, a través del marcado de texto, para obtener lo que Schöch[24] llama *Smart Data*, datos descritos con mayor precisión y claridad, con una mayor comprensión de las implicaciones que la categorización tiene en la formación de los datos y que deben servir para producir conocimiento más sólido a partir de ellos.

Pero ¿la construcción de estos nuevos objetos es un indicio de la emergencia de una episteme distinta a la que es propia de las disciplinas humanísticas?

Debemos imponernos cierta cautela a la hora de responder a esta pregunta. Por un lado, podemos observar cómo aparecen nuevos objetos de estudio e interés para los humanistas. Pero su aparición no es suficiente para hablar de una forma distinta de producir conocimientos. Hay discrepancias en cuanto a si se trata de legítimos objetos para las humanidades. Ni siquiera el hecho de incorporar métodos novedosos para estudiarlos garantiza que el resultado sea

---

[21] Franco Moretti, *Distant Reading*. London ; New York: Verso, 2013.

[22] Michel, Jean-Baptiste, Yuan Kui Shen, Aviva Presser Aiden, Adrian Veres, Matthew K. Gray, Joseph P. Pickett, Dale Hoiberg. "Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books". *Science* 331, no. 6014 (January 14, 2011): 176. https://doi.org/10.1126/science.1199644. 28 de septiembre 2019.

[23] Ryan Cordell, "Q i-Jtb the Raven': Taking Dirty OCR Seriously". *Book History* 20, no. 1 (2017) https://doi.org/10.1353/bh.2017.0006. 28 de septiembre 2019 p. 188.

[24] Christof Schöch. "Big? Smart? Clean? Messy? Data in the Humanities". *Journal of Digital Humanities* 2. (Summer, 2013). http://journalofdigitalhumanities.org/2-3/big-smart-clean-messy-data-in-the-humanities/. 28 de septiembre 2019.

un conocimiento humanístico original y de interés. y si a partir de ellos se pueden hacer aportes significativos para el conocimiento.

Además, como se ha mostrado aquí, la conformación de esos nuevos objetos preludia una episteme frágil. Los resultados obtenidos se sustentan siempre en objetos siempre pendientes de ser robustecidos. De modo que es necesario profundizar aun más en su epistemología, en sus formas de validación, e integrar y depurar los instrumentos de estudio. De otra forma, en un entorno digital dentro del cual ya se produce la mayor parte del conocimiento humanístico seguirán piezas sueltas.

Hay un último problema que se debe afrontar y que es el término mismo de humanidades donde emergen estos nuevos objetos. Si bien se trata de un concepto que sintetiza bien a qué campo pertenecen esos objetos, implica una transversalidad que debe ser discutida. ¿Por qué hablar de los datos para las humanidades y no de manera específica para sus disciplinas? ¿Qué implicaciones tiene esta decisión en la conformación de una nueva episteme para las humanidades?

Es difícil saber si estamos, efectivamente, frente a la formación de una nueva manera de conocer entre los humanistas. Pero si, en este campo hay todavía mucho que reflexionar, no hay duda, sin embargo, de que se está trabajando de otra manera, como otros instrumentos, sobre unos objetos complejos que solo se van haciendo comprensibles, en la medida en que son reconocidos y estudiados.

Bibliografía

Berry, David. "The Computational Turn: Thinking about the Digital Humanities". *Culture Machine* 12 (2011). https://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/49813/1/BERRY_2011-THE_COMPUTATIONAL_TURN-_THINKING_ABOUT_THE_DIGITAL_HUMANITIES.pdf 23 de septiembre 2019.

Borgman, Christine L. "The Digital Future Is Now: A Call to Action for the Humanities". *Digital Humanities Quarterly* 3, no. 4 (January 2, 2010). https://escholarship.org/uc/item/0fp9n05s. 28 de septiembre 2019.

Brennan, Timothy. "The Digital-Humanities Bus". *The Chronicle of Higher Education*, (Octubre 15, 2017). https://www.chronicle.com/article/The-Digital-Humanities-Bust/241424 23 de septiembre 2019.

Cordell, Ryan. "'Q i-Jtb the Raven': Taking Dirty OCR Seriously". *Book History* 20, no. 1 (2017): 188–225. https://doi.org/10.1353/bh.2017.0006. 28 de septiembre 2019.

Flanders, Julia. "Building Otherwise". En *Bodies of Information : Intersectional Feminism and Digital Humanities. Debates in the Digital Humanities.* Minnesota: University of Minnesota Press, 2018. 289-304.

Hui, Yuk. "A Phenomenological Inquiry on the Emergence of Digital Things". En *What Does a Chameleon Look Like?* Cologne: Herbert von Halem Verlag, 2011. 338-351

Kirschi, Adam. "Technology Is Taking Over English Departments". *The New Republic* (Mayo 2, 2014) https://newrepublic.com/article/117428/limits-digital-humanities-adam-kirsch. 23 de septiembre 2019.

Marche, Stephen. "Literature Is Not Data: Against Digital Humanities". *Los Angeles Review of Books.* (Octubre 28, 2012). https://lareviewofbooks.org/article/literature-is-not-data-against-digital-humanities/. 23 de septiembre 2019.

Michel, Jean-Baptiste, Yuan Kui Shen, Aviva Presser Aiden, Adrian Veres, Matthew K. Gray, Joseph P. Pickett, Dale Hoiberg. "Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books". *Science* 331, no. 6014 (January 14, 2011): 176. https://doi.org/10.1126/science.1199644. 28 de septiembre 2019.

Moretti, Franco. *Distant Reading.* London ; New York: Verso, 2013.

Schöch, Christof. "Big? Smart? Clean? Messy? Data in the Humanities". *Journal of Digital Humanities 2.* (Summer, 2013). http://journalofdigitalhumanities.org/2-3/big-smart-clean-messy-data-in-the-humanities/. 28 de septiembre 2019.

Schreibman, Susan, Raymond George Siemens, John Unsworth. "A Companion to Digital Humanities" *Blackwell Companions to Literature and Culture* 26 (2004). http://www.digitalhumanities.org/companion/view?docId=blackwell/9781405103213/9781405103213.xml&chunk.id=ss1-1-3&toc.depth=1&toc.id=ss1-1-3&brand=default 23 de septiembre 2019.

Sculley, D., and Bradley M. Pasanek. "Meaning and Mining: The Impact of Implicit Assumptions in Data Mining for the Humanities". *Digital Scholarship in the Humanities* 23, no. 4 (September 12, 2008): 409–24. https://doi.org/10.1093/llc/fqn019. 28 de septiembre 2019.

Sneha, Puthiya Purayil. *Mapping Digital Humanities in India.* India: The Centre for Internet and Society, 2016. .

El “habitar web”: arraigo, enajenación y transparencia en la época técnica moderna

Jorge Luis Quintana Montes
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

El presente trabajo tiene por propósito exponer el modo en que las redes sociales (Facebook, Instagram, Twitter, etc.), constituyen lo que llamamos aquí “habitar web”. Retomando de forma parcial los planteamientos de Heidegger, Marx y Han, y poniendo la vista a la par en The Matrix, mostraremos que el “habitar web” es un modo del habitar fundado en el desarrollo de la técnica moderna, caracterizado, primero, por la transparencia y, segundo, por ser un modo histórico específico de enajenación que oculta el mundo de la vida.

Abstract

The purpose of this paper is to expose the way in which social networks (Facebook, Instagram, Twitter), constitute what we call here “dwell web”. Partially taking up the approach of Heidegger, Marx and Han, and looking at the same time in The Matrix, we will show that "dwell web" is a way of living based on the development of modern technique, characterized, first, for transparency and, second, for being a specific historical mode of alienation that hides the lifeworld.

Palabras clave

Redes sociales; Habitar; Enajenación; Transparencia, Mundo de la vida.

Keywords

Social Networks; Dwell; Alienation; Transparency; Lifeworld.

Fecha de recepción: Agosto de 2019
Fecha de aceptación: Octubre de 2019

> Todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. Materializan y estabilizan el dominio. “Devoto” significa “sumiso”. El smartphone es un objeto digital de devoción, incluso un objeto de devoción de lo digital en general. En cuanto aparato de subjetivación, funciona como el rosario, que es también, en su manejabilidad, una especie de móvil. Ambos sirven para examinarse y

> controlarse a sí mismo. La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El me gusta es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón de me gusta nos sometemos a un entramado de dominación. El smartphone no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital.
>
> Byung-Chul Han[1]

1. Preliminares

Hace poco más de veinte años, en marzo de 1999, fue estrenado en los teatros del mundo un filme que, sin lugar a dudas, revolucionó de forma radical el universo del cine. Nos referimos aquí a *The Matrix*. Más allá del éxito en taquilla, o de la espectacularidad de la saga en términos visuales, el filme pone en el eje de reflexión, en pleno cambio de siglo, el papel de la técnica y su relación estrecha con la vida humana. Y no es que antes de *The Matrix* el cine no hubiese gozado de un ámbito reflexivo respecto de lo técnico –ya *Modern Times* de Chaplin nos habla de la relación entre el hombre y la técnica en el ámbito de la industria–. Otro gran éxito taquillero de los ochenta y noventa hace patente –justamente en el tránsito hacia el nuevo siglo– los modos en que puede tener lugar, en medio del extravío, la relación hombre-máquina. En este caso, aludimos al también éxito hollywoodense *Terminator*.

Sin gozar del aura mágica que pueden aportar las etiquetas "cine de autor" o "cine independiente", tanto la saga de *The Matrix* como la saga de *Terminator*, nos arrojan de cara ante la posibilidad de un futuro distópico que, antes de concretar una relación perfecta entre hombre, naturaleza y máquina, exponen las posibilidades límite de un vínculo nefasto y caótico. Ya desde principios del siglo pasado, es fácil encontrar reflexiones que nos hablan de una "crisis de las ciencias", en distintas perspectivas. Heidegger[2] y Kracauer[3] son un claro testimonio de esta visión de crisis; no obstante, la expresión filosófica más radical de dicha crisis, es la desarrollada –a nuestro juicio– por Edmund Husserl[4] en la década de los años treinta. Para el fenomenólogo moravo, el desarrollo de la tradición científica galileana deviene históricamente *i*) en el olvido del mundo de la vida y *ii*) en una crisis axiológica, expresada en el carácter poco significa-

---

[1] Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, trad. Alfredo Bergés (Barcelona: Herder, 2014), 26.

[2] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, ed. Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979).

[3] Siegfried Kracauer, "La crisis de las ciencias", en *Estética sin territorio*, trad. Vincente Jarque (Murcia: Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, 2006), 157-172.

[4] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhof, 1954).

tivo que tiene la investigación científica respecto de las inquietudes existenciales de los individuos.

A nuestro juicio, el primer aspecto destacado por Husserl, a saber: el indicado olvido del mundo de la vida, es determinante para comprender el modo en que tiene lugar el habitar en la época técnica. ¿En qué sentido lo indicamos? En las próximas líneas intentaremos exponer en calidad de anotaciones, la forma en que el *habitar transparente* propio del nuevo siglo, antes que un *arraigo en la web*, deviene en un "*arraigo desarraigado*", entendido dicho "arraigo *desarraigado*" como un olvido del mundo de la vida –sirviéndonos del concepto husserliano– y, por tanto, como un modo histórico concreto de la enajenación. Entre tanto, el "*arraigo* del desarraigo", destacará, en contra de Han, que el desarraigo, aunque suponga un olvido de lo concreto, un ocultamiento del mundo de la vida, es –en sentido estricto– habitar.

Debemos iniciar nuestro ejercicio, tomando como punto de partida el concepto mismo de *habitar*. Tal cual lo indica Ángel Xolocotzi[5] en *Fundamento y abismo*, la época técnica moderna tiene como rasgo esencial la posibilidad –al menos pensable– de que el hombre pueda habitar en cualquier lugar de este planeta o, incluso, fuera de él. De hecho, es interesante el modo en que en las estaciones espaciales *habitan* seres humanos: "nos encontramos en una era mecanizada y uniforme, en donde la pregunta por el habitar en tal constelación es vista como obviedad. ¿Acaso la técnica contemporánea no ha logrado romper las limitaciones de lo no habitable y hacer todo habitable? ¿Acaso el ser humano no es capaz de habitar cualquier lugar, incluso más allá del planeta?"[6] Ahora bien, y más allá de esta simple consideración introductoria ¿qué debe ser entendido cuando hablamos aquí de *habitar*? Para responder este interrogante, resulta imperativo dirigir nuestra mirada hacia las consideraciones tardías desarrolladas por Heidegger, luego de su famoso giro.

De acuerdo al análisis de corte etimológico realizado por el fenomenólogo en "Bauen Wohnen Denken",[7] y sobre el cual no nos detendremos pues supera los límites de nuestro interés, el concepto de habitar debe ser pensado como el modo en que tiene lugar el morar, el existir del hombre, en tanto que finito, en la tierra. Dicho morar del existente finito en la tierra, se expresa en la forma específica en que el hombre se relaciona con el mundo mismo, con los en-

---

[5] Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío* (México: Miguel Ángel Porrúa/BUAP, 2011).

[6] Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, 125.

[7] Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 145-164.

tes en medio de los cuales es: "El habitar es el modo como los mortales son en la tierra (...). El habitar es más bien siempre ya un residir, un morar en [medio de] las cosas".[8] Cuando decimos que un astronauta *habita* en una estación fuera del planeta, no nos referimos a su ubicación cósmica, a su posición espacial "en el universo" dentro de un ente que flota en la nada; se indica más bien que su modo de relacionarse con los entes está determinado por la comprensión científica del mundo y, en último término, por el esenciar técnico moderno.

Nuestro habitar, como existentes finitos, está marcado por la verdad propia del desocultar de la técnica moderna: el ente como objeto de cálculo, medida y, en último término, la naturaleza entera y el hombre, como material reemplazable y fuente de energía. Heidegger lo expresa como sigue: "El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con todo lo que es. Este poder domina la Tierra entera. El hombre empieza ya a alejarse para penetrar en el espacio cósmico".[9] El resultado de este dominio, es el empoderamiento de la verdad del esenciar técnico moderno: "El 'aquí' y 'ahora' del mundo se encuentra regido bajo el 'inquietante' proceso de uniformización de la técnica moderna. Este proceso, que se encuentra regido por el pensar que calcula, impone su proceder y declara la 'verdad' inherente a ella misma como la única válida y practicada".[10] En *Aus der Erfahrung des Denkens* (Hebel - der Hausfreund [1957]),[11] encontramos nuevamente esta comprensión del habitar en términos del *modo* en que interactuamos, en tanto que entes finitos, con nuestro entorno, en razón claro está del modo en que el ser se dona históricamente: "la pregunta heideggeriana por el habitar se centra ontológicamente en el modo del existir mismo".[12]

Las consideraciones heideggerianas tardías sobre el habitar tienen un claro sentido ontológico, que van más allá de lo propuesto por el fenomenólogo alemán en *Ser y tiempo*.[13] Luego del giro, y superado el enfoque trascendental propio del *opus magnum*, pensar el habitar supone destacar el acontecimiento apropiador (*Ereignis*) como un responder el hombre al llamado del Ser. La cuaternidad también juega aquí un papel fundamental, pues estos modos de existir finitos en medio de los entes, implican una forma del habitar que cuide las cosas en que dicha

---

8 Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", 150-153.

9 Martin Heidegger, *Serenidad*, trad. Ives Zimmermann (Barcelona: Serbal, 2002), 24.

10 Jean Orejarena, "Heidegger y Hölderlin: Una investigación acerca del sentido del habitar en la época moderna" (Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014), 136.

11 Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 138-139.

12 Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, 124-125.

13 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).

cuaternidad se expresa. Esto es, un modo del habitar que contraste con la relación de dominio y cuantificación propia de la época técnica moderna. Nosotros dejaremos de lado aquí los específicos compromisos ontológicos que laten de fondo en la comprensión heideggeriana del habitar, y restringiremos metódicamente nuestra atención en un aspecto: nuestro habitar, en el aquí y ahora del acontecer mundial, como un habitar fundado en la técnica moderna y su esencia.

2. El habitar web como transparencia

Continuamos nuestras consideraciones, poniendo en el foco de la atención –una vez más– en *The Matrix*. La pregunta que, necesariamente, debe ser planteada en torno a nuestra alusión al filme es la siguiente: ¿De qué modo puede *The Matrix* arrojar luz acerca de nuestro específico modo de habitar en el aquí y ahora del acontecer mundial? De entrada, la respuesta debe poner de relieve el primado del aparataje técnico en su relación con el hombre.

En el mundo distópico de *The Matrix*, la guerra entre humanos y máquinas, que culmina con el triunfo de estas últimas, conduce a la reducción del ser humano a simple fuente de energía para el mantenimiento del mundo maquinal. El hombre deviene, en el sentido pleno de la palabra, en una batería. La victoria del aparato supone en la distopía la disolución de lo humano, cristalizada en la involución de su condición de fin a medio (clara inversión de la formulación del imperativo categórico kantiano).[14] La posición de dominio del aparato respecto del hombre, si bien puede ser llevada a su límite por parte del filme, no expresa nada distinto que lo pensado por Heidegger en *Serenidad* y "La pregunta por la técnica".[15]

En *Serenidad*, Heidegger pone sobre la mesa la posibilidad de que el hombre, en razón de su posición cada vez más dependiente respecto de los instrumentos técnicos, devenga en dominado precisamente por los aparatos de que depende:

> Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo la forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana (...). Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos.[16]

---

[14] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Meiner, 1965).

[15] Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y Artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Serbal, 1994), 9-38.

[16] Heidegger, *Serenidad*, 25-27.

Entre tanto, la comprensión positiva de la relación "esencia de la técnica moderna-hombre", esbozada por el fenomenólogo alemán en "La pregunta por la técnica", se ve radicalmente superada por la distopía. A juicio de Heidegger, en el habitar de la época técnica moderna la totalidad del ente deviene en mera disponibilidad. La objetualidad se hace existencia, en tanto que reducida a "estar disponible como stock para el uso". La naturaleza deviene en fuente de energía. Quien pone en obra la transformación de la objetualidad en stock, y quien hace de la naturaleza fuente de energía, es el hombre; no obstante, él mismo no deviene en existencia ni en fuente de energía en la medida en que, por su relación privilegiada con el Ser, es el llamado a poner en obra la esencia de la técnica moderna. Frente a esto, el futuro distópico de *The Matrix* revela –en el extremo límite– la condición del ser humano, en tanto que medio, como material disponible y como fuente de energía. El hombre-batería se encuentra conectado a la máquina, con la única finalidad de brindar la energía para su funcionamiento. Aquí, en la posibilidad distópica-límite del habitar técnico, el llamado del Ser se ve acallado por el ruido del engrane falto de aceite.

El cuadro comentado, ofrecido por *The Matrix*, permite desplazarnos en la reflexión hacia el siguiente tópico. Se ha indicado brevemente, siguiendo las consideraciones fenomenológicas heideggerianas, la manera en que debe ser entendida la noción de habitar, y su específica concreción actual. Ahora bien ¿en qué sentido hablamos aquí de un "habitar web"? Hemos dicho que el habitar, desconectado del fuerte sentido ontológico heideggeriano, alude al modo concreto en que tiene lugar la interacción del hombre con la totalidad de lo ente. Nuestro habitar, se ha indicado también, tiene un radical fundamento técnico: la vida se encuentra atravesada, desde su expresión más simple, por el aparato. La naturaleza se ve como fuente de energía, las cosas son simple stock y, la actividad más minúscula, requiere de un instrumento: comunicarnos precisa de un celular, divertirnos de una consola, redactar un *paper* requiere de un computador. Sin duda alguna, la tecnificación de la vida deviene en mayor confortabilidad. Nuestro habitar es un *habitar técnico moderno*. El *habitar web*, por su parte, es una forma específica del habitar; por tanto, supone un modo de relación del hombre con su entorno, una forma de tratar consigo y con los otros.

El lugar propio del habitar web es el espacio generado en las redes sociales. Allí acontece la interacción con los otros y con nosotros mismos. Los entes aparecen bajo la forma de mercancías (existencias-stock), publicitadas en un bombardeo que, desde su forma más simple, interrumpe el contenido consumido. Piénsese, por ejemplo, en el producto que se ofrece, de modo intempestivo, violento, en medio de un video que se mira en el inicio de Facebook, y

que no puede ser evitado. El hábitat de este habitar, son Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, etc. Como se puede intuir de lo hasta aquí comentado, el *habitar web* es un modo del *habitar técnico moderno*, en tanto en cuanto precisa de la base material instrumental para poder desarrollarse. Sin tabletas, sin *smartphones*, sin computadoras, sin consolas, sería impensable el habitar web. La condición de posibilidad, por tanto, de nuestra forma de existir como entes finitos que tratan con la totalidad de lo ente y, a fin de cuentas, con nosotros mismos, en un espacio virtual-digital, es la base material tecnológica. Sin ella, sería impensable el hábitat de este habitar.

Para caracterizar el habitar web, la reflexión de Byung-Chul Han en torno a la "transparencia" de las sociedades contemporáneas es esencial.

La transparencia es un hacerse transparente las cosas: todas, como mercancías, como existencias, adquieren su vida en tanto que iguales a otras mercancías. Su transparencia se expresa en el tener un precio, estando disponibles en un stand de supermercado, como todo lo demás. Las acciones son mecánicas, repetitivas, operacionales, para acelerar los procesos. El lenguaje transparente es unívoco, formal, anula cualquier posibilidad de ambigüedad o malentendido. El tiempo es homogéneo, se toma como un perpetuo presente en el que el futuro es simplemente el ahora optimizado. La transparencia implica la disolución de lo negativo, lo dialéctico por decirlo con Marcuse. La interacción entre lo disímil genera retraso. La transparencia, que persigue lo operacional, la eficiencia, no puede permitirse el lujo del retraso causado por el intercambio de lo inconmensurable. Se requiere, en consecuencia, la anulación del contenido dialéctico de la sociedad: eso es lo propio de los sistemas totalitarios, tal cual se expone en *One-dimensional man*.[17] En palabras de Han:

> El sistema social somete hoy todos sus procesos a una coacción de transparencia para hacerlos operacionales y acelerarlos. La presión de la aceleración va de la mano del desmontaje de la negatividad. La comunicación alcanza su máxima velocidad allí donde lo igual responde a lo igual, cuando tiene lugar una reacción en cadena de lo igual. La negatividad de lo otro y de lo extraño, o la resistencia de lo otro, perturba y retarda la lisa comunicación de lo igual. La transparencia estabiliza y acelera el sistema por el hecho de que elimina lo otro o lo extraño. Esta coacción sistémica convierte a la sociedad de la transparencia en una sociedad uniformada. En eso consiste su rasgo totalitario: "Una nueva palabra para la uniformación: transparencia" (...). La coacción de la transparencia nivela al hombre mismo hasta convertirlo en un elemento funcional de un sistema.[18]

[17] Herbert Marcuse, *One-dimensional man* (New York-London: Routledge, 2002).

[18] Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia,* trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 12-13-14.

El caso de Facebook es uno distintivo en la sociedad de la transparencia. Sirviéndose de la categoría benjaminiana del "valor cultural", forma del valor caracterizada por la simple existencia de una obra artística que se oculta más de lo que se expone, indica Han que la red social es simple y radical exposición: la foto digital, sin negativo, carece de contenido dialéctico o hermenéutico: "El "rostro humano" con su valor cultual hace tiempo que ha desaparecido de la fotografía. La época de Facebook y Photoshop hace del "rostro humano" una faz que se disuelve por entero en su valor de exposición (...). En la fotografía digital está borrada toda negatividad, ya que no necesita ni la cámara oscura ni el revelado. No la precede ningún negativo. Es un puro positivo".[19] Es inmediata, transparente. La exposición, el estar ahí ante los ojos en las redes sociales, marca el ser transparente de Facebook o Instagram.

Este modo de habitar, sin trasfondo hermenéutico, transparente, narcisista, [20] que caracteriza el habitar web, tiene una de sus expresiones –a juicio de Han– en la no introducción del botón "No me gusta" en Facebook, crítica que resulta aún válida, quizás ya no tanto para Facebook, pero sí para otras redes como Instagram o Twitter: "El veredicto general de la sociedad positiva se llama "me gusta". Es significativo que Facebook se negara consecuentemente a introducir un botón de "no me gusta"".[21] La razón de ello estriba –para el filósofo surcoreano– en que la comunicación de una sociedad transparente debe ser fluida. El "No me gusta" quiebra el flujo informativo, la eficiencia de la comunicación.

Cierto es, en gran medida, que Facebook introdujo dos botones que fácilmente podrían ser tomados como "No me gusta", a saber: "Me entristece" o "Me enoja"; no obstante, frente a esta posible lectura es pertinente indicar que, antes que exponerse con esos botones un carácter dialéctico-negativo en el habitar web, lo que se muestra es la disolución de la libertad misma del sujeto. La radicalidad del control del sistema es tal que determina incluso los temples de ánimo de quien mora en el hábitat digital: las cosas me pueden entristecer, enojar o asombrar, me encantan, pero jamás hay espacio para el *no* me gusta. El "No" es anulado, y toma la apariencia engañosa de las disposiciones afectivas que el mismo sistema ofrece, o ¿es que acaso no es pensable otro temple más allá del asombro, el enojo o la tristeza? ¿No puede ser la duda también uno?: "*Dudo* de lo que me muestra Facebook", "*Dudo* de esta información", "*Dudo* de que éstas sean mis únicas posibilidades afectivas", "*Dudo* de que no haya un más allá de estas posibilidades dadas".

---

[19] Han, *La sociedad de la transparencia*, 26.

[20] Byung-Chul Han, *El enjambre*, trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2014), 89-90.

[21] Han, *La sociedad de la transparencia*, 22-23.

3. El habitar web y su carácter religioso

El habitar web es un habitar transparente, en el sentido que Han otorga a esta categoría. Nos resta, para concluir, indicar en qué sentido podemos señalar que el habitar web es un modo concreto en que se cristaliza, en nuestro aquí y ahora, la enajenación. Una alusión final a *The Matrix* resulta metódicamente importante: el hombre-batería del filme, que se encuentra atrapado en una cápsula que lo mantiene vivo mientras extrae su energía, no es consciente de que el mundo, su mundo subjetivo-relativo, su específico horizonte concreto, su mundo de la vida, se ha tornado en un lugar posapocalíptico casi inhabitable. En un sentido estricto, él no habita en ese mundo concreto material que ocupa su cuerpo. Su espacio de interacción, de trato, en donde mora –más allá de su simple ubicación espacial dentro de la cápsula– es en la realidad virtual proyectada por las máquinas. *La matrix* es el hábitat del habitar.

El fundamento del habitar digital del hombre-batería, es el desarrollo técnico. Del mismo modo en que el habitar web presupone un desarrollo del aparato que permita hacer de las redes sociales nuestro hábitat, asimismo el hábitat del hombre encapsulado en *The Matrix* requiere de la técnica que, por un lado, lo mantiene orgánicamente vivo y, por otro lado, lo proyecta en un hábitat virtual. La gran diferencia entre nuestro habitar web y el habitar virtual del hombre-batería, es la consciencia del sujeto que habita. Para el caso del filme, son pocos los conscientes de la falsedad de su habitar; esto es, que viven en una recreación o proyección digital generada por máquinas. Los despiertos, son casos anómalos en el universo de la matrix. Entre tanto, nosotros, los que habitamos el hábitat web, tenemos plena consciencia de nuestra condición: de vivir en un mundo subjetivo relativo que se desdobla en su negación digital. Ahondemos en esto.

El epígrafe con que iniciamos esta contribución, destaca el carácter religioso que asume, en nuestros días, una red social como Facebook, quizás hoy menos popular que Twitter o Instagram respecto del momento en que Han redactó *Psicopolítica*. Ahora bien, a pesar de la distribución de la popularidad y del flujo de usuarios, lo dicho por el filósofo surcoreano resulta, a nuestro juicio, válido para las otras redes sociales: el "Me gusta", mantiene su condición religiosa de "Amén", en tanto que juicio o expresión aprobatoria respecto de algo. Del mismo modo, el hábitat web tiene una condición de sinagoga o iglesia, en tanto que lugar de reunión en el que se aprueba la condición de transparencia (Han) del otro. Esta condición religiosa que ubica Han en las redes sociales es funcional a nuestra reflexión, porque justamente nos sirve para ampliar el sentido en que, consideramos, el habitar web expresa un modo de la enajenación como reflejo de la enajenación religiosa.

Marx, en "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung",[22] expone –en un diálogo evidente con Feuerbach– el modo en que debe ser pensada en clave crítica la religión. Ésta no es, a juicio del filósofo y economista alemán, algo distinto a una proyección del hombre en la cual se niega la condición real-material de la existencia. La religión es una recreación con carácter ocultante respecto de la miseria en que vive el trabajador. La religión como negación es un olvido en tanto que ocultamiento de lo concreto. La religión es la ilusión creada por la criatura que se queja de la miseria que habita, y huye a esa morada fantástica para paliar el dolor. La ilusión, en el habitar digital del hombre-batería, tiene su base material en la máquina dominante. Aquí, la ilusión no es creada por el hombre. Se le empuja a vivir en el hábitat virtual, a menos que devenga en una anomalía del sistema. El Facebook –Twitter e Instagram–, como hábitat web, mantienen la condición enajenante de la religión, en el sentido marxiano de la expresión: las redes sociales son, por un lado, una vía de escape, una ilusión creada como proyección de una vida perfecta y, por otro lado y en franca consonancia con ello, un ocultamiento de las condiciones materiales de vida; esto es, un olvido del mundo subjetivo-relativo en que cada cual habita.

El mundo ilusorio (hábitat web), proyectado por los hombres a partir de la base técnica con que cuentan, es una negación de lo concreto, al igual que el mundo virtual del hombre-batería: con disimulo, es fácil desplazarse hasta el costado de un auto de lujo, tomar una foto y exponerla de inmediato en las redes "cual si fuera propio". Quien lo hace con disimulo, es justamente aquel que no tiene ese producto, pues se le presenta –en el sentido marxiano de la enajenación respecto del producto del trabajo– como una realidad opuesta que, aunque sea trabajo humano, es propiedad del burgués: se construyen palacios mientras se vive en chozas. Asimismo, quien escapa un fin de semana a un Hotel-Spa paradisíaco, toma fotos de las hermosas playas en que disfruta, del yate en que pasea el mar, es el mismo trabajador asalariado explotado que, por disfrutar un breve goce, defiende a ultranza un sistema que le permite una supuesta "movilidad social", expresada en la posibilidad de acceder momentáneamente a los productos a que accede siempre un burgués.

Tanto el que nada tiene y simula tener, como aquél que accede de modo efímero, proyectan un mundo ilusorio de goce y opulencia falsa en las redes. El hábitat web es una proyección-exposición ilusoria, cual proyección religiosa, que oculta el mundo de vida, el horizonte propio y miserable de un sujeto agobiado por los intereses de los préstamos, por las tarjetas de crédito, por

[22] Karl Marx & Friedrich Engels, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", en *Marx-Engels Werke* (*MEW* 1), ed. Institut für Marxismus-Leninismus (Berlin: Dietz, 1981), 378-391.

las medicinas costosas que no cubre su sistema de salud. Al igual que el hombre-batería y el creyente, el que mora en la web vive una ilusión, pero esta ilusión, como la religiosa, es creada para escapar de lo concreto. El individuo que habita las redes, se expone pornográficamente en tanto que, a la vez, oculta la miseria que lo sustenta. El mundo ilusorio, como el mundo de las idealidades matemáticas y formas límite (Husserl), en lo absoluto coincide con el mundo de la vida. Uno es abstracción, el otro ilusión (digital o religiosa), pero en ambos casos lo determinante es el ocultamiento de lo que acontece en nuestro horizonte histórico preciso, es el olvido de lo subjetivo-relativo. Al igual que la religión, el habitar web es un modo histórico concreto de la enajenación, fundada su especificidad en la base técnica que auspicia el hacerse transparente de la vida misma, en tanto que plena exposición.

La alusión realizada a la enajenación religiosa, y por ello a la reflexión marxiana, es en lo absoluto gratuita: el habitar web como habitar enajenado no puede ser pensado, desde su transparencia, exposición y proyección que oculta la vida misma, sin ponerlo en un franco diálogo con la lógica del capitalismo.[23] En "Wissenschaft und Besinnung",[24] Heidegger es contundente al ligar de forma expresa el desarrollo científico con la totalidad del engranaje social: política, economía, guerra, etc. El aparato técnico, condición de posibilidad material para el habitar web, supone necesariamente, en paralelo, el desarrollo de la ciencia y, en esa vía, precisa la concreción del esenciar técnico moderno. Como hemos indicado previamente, entrar en una exégesis de los compromisos ontológicos del análisis heideggeriano es algo que no nos interesa en este instante. Antes bien, lo determinante para nosotros es destacar, primero, que la ciencia y la técnica son condición de posibilidad del habitar web y, segundo, que ambas están en franca conexión con la lógica capitalista.

---

[23] Walter Benjamin exponía ya en "Kapitalismus als Religion" el carácter de culto de dicho sistema económico. Un culto diseminado en todos los espacios de la vida humana, que permea cualquier ámbito de la existencia, todos los días se la semana. El capitalismo deviene, por tanto, no sólo en un sistema económico fundado en el espíritu protestante –Benjamin inspirado aquí por Weber, pero superándolo a la par (Michael Löwy, "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", en *Historical Materialism* 17, (2009): 60-73)–, sino también en una forma religiosa, cuya práctica es la incesante necesidad de producir más y más dinero: el deber moral, protestante, de expresar en el trabajo la predestinación divina, deviene en una deuda económica impagable, pues se *debe vivir y morir productivamente.* El dinero, como bien indicó Marx en "Zur Judenfrage", es la forma secularizada de Dios: "El capitalismo es una 'religión de culto' que se manifiesta como un rito puro; esta es la religión que no se detiene ("El dinero nunca duerme" es uno de los últimos eslóganes del capital financiero); esta religión no trae redención pero trae deudas y un sentimiento de culpa" (Mauro Ponzi, *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin* [New York-London: Palgrave Macmillan, 2017], 2).

[24] Martin Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung", en *Vorträge und Aufsätze*, F.-W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 40.

El habitar web es enajenación como proyección ilusoria. El que se proyecta falsamente es el sí mismo que se expone, anulando el valor cultural de la fotografía que busca el amén digital en la nueva sinagoga. Aquí justamente aparece la raíz capitalista de este modo del habitar:

> En la sociedad expuesta, cada sujeto es su propio objeto de publicidad. Todo se mide en su valor de exposición. La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia fuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. El exceso de exposición hace de todo una mercancía, que "está entregado, desnudo, sin secreto, a la devoración inmediata". La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición".[25]

Este interesante nexo entre capitalismo y habitar web, se refleja con total franqueza en la tan cuestionada figura de los *influencers.* Ellos, como su propio producto, se exponen en redes sociales para conseguir seguidores. Ahora bien, y más allá de la aceptación pública expresada en los miles o millones de "Me gusta", la auto-exposición –como todo producto en la lógica del capital– tiene como resultado la ganancia. En una interesante nota de Hamish Mackay[26] para la *BBC* –realizada a finales de 2018–, se pone en evidencia que, entre más seguidores tenga un *influencer,* mayores son las posibilidades que tiene de generar ingresos significativos. Se indica en esta nota que un único post para una marca de moda o belleza, realizado por una figura pública como Kylie Jenner, puede representar para la estrella una ganancia de alrededor de un millón de dólares, dado el alcance –en número de seguidores– que tiene en sus redes sociales. No hay, en teoría, una mejor publicidad para las mercancías.

Podría objetársenos que, justamente una figura pública que sea a la vez influencer, pone en cuestión nuestra indicación del habitar web como una proyección ilusoria que oculta lo concreto de cada mundo subjetivo-relativo. En contra de esta posible objeción replicaríamos lo siguiente: por un lado, justamente una figura pública de tal magnitud, puede tener un goce permanente de los productos ofrecidos. Para ellos, el acceso no es efímero, pues sus condiciones materiales de vida, su mundo subjetivo-relativo, coincide con la opulencia proyectada, pero ese no es el caso –probablemente– ni de quien lee este artículo ni de quien lo escribe. Por otro lado, aunque un *influencer* cuente con un gran número de seguidores que impacten positivamente en su auto-exposición como mercancía, esto no supone tampoco en ningún sentido que lo proyectado coincida con lo oculto. Irrisorio es el sonado caso de la *influencer* Rwvana. Pro-

---

[25] Han, *La sociedad de la transparencia*, 29.

[26] Hamish Mackay, "¿Cuánto dinero ganan realmente los "influencers" como Kylie Jenner en Instagram?", *BBC News Online*, 4 de Octubre, 2018, https://www.bbc.com/mundo/noticias-45746922

motora de la comida vegana, fue expuesta accidentalmente en la falsedad de su habitar web, cuando se le mostró comiendo pescado en un fino restaurante en Bali. Lo proyectado sucumbió ante la atracción gravitacional del mundo de la vida, resquebrajándose la imagen ideal proyectada.

4. A modo de conclusión

A lo largo de las anotaciones realizadas, hemos esbozado algunas consideraciones en torno al sentido en que debe ser entendido el habitar web, en tanto que concreción de un modo históricamente específico de la enajenación, cercano al fenómeno ilusorio propio de la enajenación religiosa, que por su propia naturaleza encubre el mundo subjetivo-relativo y, con él, las especificidades de cada situación concreta de vida. Aludiendo a Marx y Benjamin, se ha destacado este contenido religioso propio del capitalismo.

Asimismo, y siguiendo a Han, se ha mostrado que un rasgo propio de nuestro habitar web, como una concreción del habitar técnico moderno, es la transparencia del lenguaje, de la imagen, de las cosas y del sujeto mismo, transparencia vinculada originariamente con la dinámica del capitalismo del nuevo siglo. Para culminar, resulta pertinente realizar una breve digresión crítica con relación al modo en que Han se apropia del concepto heideggeriano de habitar, para exponer los rasgos propios de la sociedad de la transparencia y el cansancio.

A juicio de Han, lo propio de la sociedad de la transparencia es la ausencia del habitar. Siguiendo el rastreo etimológico de Heidegger, indica lo siguiente: "El imperativo de la exposición aniquila el habitar mismo. Si el mundo se convierte en un espacio de exposición, el habitar no es posible. El habitar cede el paso a la propaganda, que sirve para elevar el capital de la atención. Habitar significaba originariamente "estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella". La permanente coacción de la exposición y el rendimiento amenaza esta paz".[27] La lectura de Han, que indica que, con Heidegger podríamos hablar de una anulación del habitar, primero, obvia que el habitar es el modo que el existente finito mora en la tierra en su relación con la cuaternidad. Ese es el sentido esencial de la exposición que muestra el construir en su relación originaria con el habitar. En este orden de ideas, segundo, no destaca que justamente nuestro modo técnico, transparente, de relacionarnos con lo ente, es una forma de habitar resultante del esenciar histórico de la técnica moderna, por ello es un habitar que carece de la tierra natal (*Heimatlosigkeit*). Sólo porque la técnica moderna esencia en la disolución de la objetualidad del objeto y en la reducción de la naturaleza a fuente de energía, *habitamos sin patria*. En ese específico modo de tratar con lo

[27] Han, *La sociedad de la transparencia*, 30.

ente *se habita*. Lo determinante es, para Heidegger, destacar otro modo del habitar, uno poético, que guarde la cuaternidad en las cosas con que se trata.

Valga hacer la siguiente salvedad antes de cerrar la digresión: cuando iniciamos nuestra reflexión, caracterizamos el habitar web como un *arraigo desarraigado*. Esto no supone una contradicción con lo esbozado en las líneas anteriores en torno a la recepción de Heidegger ejecutada por Han. El filósofo surcoreano piensa la transparencia como una anulación del habitar. Si el habitar web es transparente, en consecuencia, deviene un no-habitar. Contrario a ello, nosotros afirmamos que es, en tanto que un modo determinado de tratar con el ente, con los otros y con nosotros mismos (todos por vía de la exposición), un modo particular del habitar, fundado a su vez en el habitar técnico moderno. Su *arraigo*, estaría dado en el mundo digital. No obstante, a la vez es un habitar desarraigado: el hábitat web, señalamos, es una proyección ilusoria de corte religioso, encubridora respecto del mundo de vida y, por ello, encubridora de las contradicciones inherentes al sistema capitalista. Al arraigarse en una ilusión, en el suspiro de la criatura agobiada, consecuentemente se torna *desarraigo*: se funda en la nada. El verdadero arraigo, lo concreto, el mundo de vida, se desvanece tras la ficción ilusoria, tras la mentira, tras la exposición pornográfica. Podemos decir a Han entonces que el habitar web en tanto que transparente, es, antes que un no-habitar, un habitar ocultante, arraigo desarraigado.

Referencias

Benjamin, Walter, "Kapitalismus als Religion" en: *Gesammelte Schriften* (Band 7), ed. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 100-102.

Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia,* trad. Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2013.

Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, trad. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2014.

Han, Byung-Chul, *El enjambre*, trad. Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2014.

Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (*GA* 20), ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

Heidegger, Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens* (*GA* 13), ed. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y Artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Serbal, 1994, 9-38.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Heidegger, Martin, "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze* (*GA* 7), ed. F.-W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, 145-164.

Heidegger, Martin, "Wissenschaft und Besinnung", en *Vorträge und Aufsätze* (*GA* 7), F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, 37-66.
Heidegger, Martin, *Serenidad*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona: Serbal, 2002.
Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Hua* VI), ed. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhof, 1954.
Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner, 1965.
Kracauer, Siegfried, "La crisis de las ciencias", en *Estética sin territorio*, trad. Vincente Jarque, Murcia: Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, 2006, 157-172.
Löwy, Michael,"Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", en *Historical Materialism* 17, (2009): 60-73.
Mackay, Hamish, "¿Cuánto dinero ganan realmente los 'influencers' como Kylie Jenner en Instagram?", *BBC News Online*, 4 de Octubre, 2018, https://www.bbc.com/mundo/noticias-45746922
Marcuse, Herbert, *One-dimensional man*, New York-London: Routledge, 2002.
Marx, Karl & Friedrich Engels, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", en *Marx-Engels Werke* (*MEW* 1), ed. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin: Dietz, 1981, 378-391.
Marx, Karl & Friedrich Engels, "Zur Judenfrage", en *Marx-Engels Werke* (*MEW* 1), ed. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin: Dietz, 1981, 347-377.
Orejarena, Jean, "Heidegger y Hölderlin: Una investigación acerca del sentido del habitar en la época moderna", Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014.
Ponzi, Mauro, *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, New York-London: Palgrave Macmillan, 2017.
Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Miguel Ángel Porrúa/BUAP, 2011.

Erosión ética en el trato con la inteligencia artificial

Desireé Torres Lozano
Universidad La Salle, Ciudad de México

> El yo se orienta en función de los demás y se vuelve inseguro cuando cree que no puede mantener el PASO. [...] De este modo, la noción de qué es lo que los demás piensan de uno y qué es lo que piensan que uno piensa de ellos pasa a ser una fuente de miedo social. Lo que agobia y destroza a la persona singular no es la situación objetiva, sino la sensación de desventaja en comparación con otros que resultan significativos.[1]
>
> Heinz Bude

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad definir la IA y poner en discusión su injerencia social, así como las consecuencias éticas que esto conlleva, ya que la construcción del hombre contemporáneo debe tener en cuenta el trato con estos sistemas. Definiremos qué es la inteligencia, cómo es que se le ha llamado inteligencia a los procesos de las máquinas y podremos establecer un diálogo entre la influencia ética que conlleva el trato con las mismas.

Abstract

The purpose of this article is to define AI and to discuss its social interference, as well as the ethical consequences that this entails, since the construction of contemporary man must take into account the treatment with these systems. We will define what intelligence is, how the processes of machines have been called intelligence and we will be able to establish a dialogue between the ethical influence that comes with dealing with them.

Palabras clave

Inteligencia artificial; Ética; Sistemas; Tecnología; Hombre

Keywords

Artificial intelligence; Ethics; Systems; Technology; Man

Fecha de recepción: Agosto de 2019
Fecha de aceptación: Octubre de 2019

[1] Heinz Bude. *Gesellschaft der Angst.* (Hamburgo: Hamburger Edition HIS, 2014), 26.

Introducción

¿Cómo podemos definir al hombre contemporáneo en la medida en la que trata cada vez más de cerca con la IA?, ¿acaso hay alguna consecuencia de haber introducido los sistemas de IA en nuestra vida cotidiana? Son algunas de las preguntas que la Filosofía debería estar respondiendo de cara al fenómeno de nuestro trato con la IA. Si bien, es evidente la injerencia social de estos sistemas en nuestro día a día, el efecto ético que tiene en la constitución del hombre, es digno de ser revisado para que en la reflexión desvelemos las particularidades que nos convocan como pensadores a la altura de nuestro tiempo.

Ubicuidad de la IA como horizonte de posibilidad

¿Dónde está el hombre de nuestro tiempo?, es la pregunta que de principio exige su formulación para lograr cualquier dilucidación sobre este ser, del que si acaso podemos señalar, apenas con el rastro de la historia, que aún sigue aquí.

La era digital ha puesto entre paréntesis no sólo las categorías de realidad, vida o mundo, sino también el modo de su ser posible, en tanto que éstas mismas sean los vectores que nos conduzcan a pensar un "habitar web", e incluso, poner en discusión si pensar es propio de la inteligencia, o si es que la inteligencia también debe de migrar en su definición y comprensión a un concepto donde lo artificial tenga lugar.

Desde Aristóteles, concebimos la simbiosis de la ratio con el hombre, ubicándolo dentro de su distinción del alma, en la del alma de la que se desprende la inteligencia donde las funciones racionales consisten en el conocimiento de la verdad en sí misma, es decir, aludiendo al alma que le es propia.[2]

La distinción hecha desde la Filosofía, se ha abocado entre los seres que tienen y no inteligencia, refiriéndose a la distancia puesta entre los animales y el hombre, principalmente; colocando de manifiesto que hay un proceso de discernimiento para tomar decisiones y derivar en la solución de una problemática de manera cognitiva, es decir, con la finalidad de buscar en esta solución una verdad en ella misma: "Los demás animales viven principalmente por naturaleza (τηφυσει), aunque a algunos de ellos los guía también parcialmente el hábito (τοιςε θεσιν), pero el hombre vive también por la razón, que sólo él posee (και λογωι· μονος γαρεχει λογον)".[3]

Si bien la pregunta por la esencia del hombre ha conducido a respuestas múltiples en la historia de la filosofía, lo cierto es que todas llevan a afirmar

---

[2] *Cfr.* Aristóteles, *De anima*, III, X, 433 a 12 ss: "en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones en contra del saber y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación".

[3] Aristóteles, *Política*, VII, 1332 b 4-6.

que tenemos inscrita una "signatura" inmanente, la resonancia del conocimiento, una huella de la búsqueda de saber. Incluso la mera disposición al pensar es ya un compromiso con el hecho de pensar, como lo dice Heidegger: "La razón, la ratio, se desarrolla en el pensamiento. Como el viviente racional, el hombre ha de poder pensar, con tal que quiera hacerlo. Pero quizá el hombre quiera pensar y no lo logre".[4]

Así pues, el reconocimiento de lo no inteligente, como lo otro, como la negación de lo que no es en sí mismo inteligente, ha estrechado su relación con todo aquello que no es el hombre. Sin embargo, a pesar de reconocer ciertas capacidades inteligentes en algunas otras especies, la bisagra de la *intelligentia*[5] es un efecto de la inmediatez en la esencia del hombre. La inteligencia le es perteneciente al hombre en tanto que es quien la manifiesta, la efectúa, es en quien se da como un inherente de su constitución, es decir, él es el único que puede tener de frente la manifestación de la posibilidad, esto es, es capaz de ver las opciones a elegir.

De aquí se desprende que la inteligencia supone entonces una estimación, un adelanto de lo que puede o no suceder con una elección tomada, es un ir hacia lo siguiente, conjeturar lo que sucederá a manera de predicción, con una evaluación intermedia para saber si "es lo mejor" y entonces llevarla a cabo.

El indicador de lo inteligente consecuentemente deriva en una acción, es una cristalización del acto de elección; por ello supone un movimiento persecutor de la fundición de las posibilidades. Considera una discriminación de lo que no se quiere tener, hacer y, por ende, es una conjetura de lo que no se quiere ser, para entonces decidir aquello que sí se quiere.

Así pues la esencia del hombre se teje con los hilos que convergen en las puntadas de la inteligencia y nos ha pertenecido, fuimos los inteligentes, por lo menos hasta 1950, con la aparición del Turing Test,[6] un artículo escrito por Alan Turing, donde por primera vez se publica un texto que versa sobre la pregunta por el pensamiento de las máquinas. Turing se plantea en dicho escrito la siguiente problemática:

> Propongo considerar la siguiente pregunta: ¿Pueden pensar las máquinas? Se debiera comenzar definiendo el significado de los términos "máquina" y "pensar". Estas definiciones deberían ser elaboradas de manera tal de reflejar lo mejor posible el uso

---

[4] Martin Heidegger, *Was heisst denken? (*Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 5.

[5] Pascual Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, (Madrid: Gredos, 2002) *Intelligentia*, es el término latino del que procede la palabra inteligencia. Su raíz está formada por el prefijo: "*inter*" (entre), el verbo "*legere*" (escoger), el sufijo "*nt*" (agente) y el sufijo "*ia*" (cualidad), es decir, la cualidad del que sabe elegir entre varias opciones.

[6] Alan Turing, *MIND, Computing Machinery and Intelligence*, (Cambridge: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, 1950), 1.

> normal de estas palabras, pero una actitud así es muy peligrosa. Si el significado de las palabras "máquina" y "pensar" proviene del escrutinio de cómo son usadas comúnmente, se hace difícil escapar de la conclusión de que el significado y respuesta a la pregunta ¿pueden las máquinas pensar? debiera ser buscado en una encuesta estadística.[7]

Luego de plantear la problemática, Turing propone la realización de un test, el cual tiene la finalidad de descubrir bajo un examen donde participan dos personas entablando una conversación con un tercero (al cual no pueden ver) si a través del trato que se tiene con este "sujeto", se puede definir con quién se está hablando, si es con una máquina o con un hombre.

Lo que desea demostrar el científico es que hay un momento en el que el hombre puede confundirse y no saber si se trata de un humano o de una máquina con quien se habla, debido al parecido tan semejante de las respuestas que puede desarrollar una máquina con inteligencia artificial con respecto a las respuestas que da una persona comúnmente.

Turing ya demuestra una preocupación por el parecido entre los procesos que efectúa una máquina al momento de interactuar con el hombre, es decir, presupone que esta similitud puede representar una confusión que puede derivar en una pérdida del control sobre los procesos propios de la máquina y así dejar en ellas algunos tipos de últimas decisiones. Otro de los puntos a destacar es la alienación entre las máquinas y los hombres. La publicación apunta a que el trato cotidiano con ellas ya es inmanente, es un hecho y más aún, se trata de un hecho que va a reproducirse en mayor medida. Incluso él estimó en este estudio que alrededor del año 2000 las máquinas con 100MB de memoria lograrían engañar al 30% de los humanos en un test de cinco minutos. Si bien sus aseveraciones no fueron certeras, la preocupación por mantener esta distancia con respecto a las máquinas es el punto a destacar, puesto que en la cercanía con ellas estimó la posible pérdida de control y una vulnerabilidad de lo humano frente a las mismas.

A partir de tal publicación se pudo consolidar la ejecución de este test y posteriormente realizarlo cada año con los mejores sistemas creados, para poder entablar esta medición y tener claro la superación de los mismos y así asegurar nuestro control sobre ellos. Sin embargo, en el año 2014 surgió el primer sistema que logró ganar el test, se trató del chatbot Eugene Goostman, el cual pretendió ser un niño ucraniano que logró convencer a más del 30% de los jueces que era humano con sus respuestas.[8]

---

[7] *Idem*, p.1.

[8] *Cfr.* S. Armstrong, S., & K. Sotala, *How we're predicting AI or failing to, Beyond Artificial Intelligence*, (Pilsen: University of West Bohemia, Machine Intelligence Research Institute, 2015), 11-29.

Está claro que Turing ya ve un proceso de autonomía por parte estos sistemas, es decir, la IA demuestra una autonomía, de ahí que derivemos en la siguiente pregunta que nos convoca: ¿qué es la inteligencia artificial?, y si siguiéramos la lógica discursiva de Turing, deberíamos decir de principio que para pensar la inteligencia como un atributo de una máquina debemos desmarcarnos de la inmanencia antes puesta: inteligencia-hombre, puesto que la segunda suspende la posibilidad de pensar la primera como una propiedad.

Para poder definir la Inteligencia Artificial debemos señalar que:

> Históricamente existen cuatro enfoques de la IA, cada uno a través de diferentes personas con diferentes métodos. Un enfoque centrado en el ser humano, el cuál debe ser en parte una ciencia empírica, que incluya observaciones e hipótesis sobre el comportamiento humano. El otro es un enfoque racionalista que implica una combinación de matemáticas e ingeniería.[9]

Estos enfoques pretenden relacionar los procesos matemáticos con el comportamiento humano y de ahí definir a qué se refieren en sus definiciones, entre las más aceptadas dentro de las Ciencias de las Matemáticas y la Física, se ubican las siguientes:

Pensando humanamente

"El nuevo y emocionante esfuerzo para hacer que las computadoras piensen. . . máquinas con mentes, en el sentido pleno y literal".[10]

[La automatización de] actividades que asociamos con el pensamiento humano, actividades como la toma de decisiones, la resolución de problemas, el aprendizaje. . .". [11]

Actuando humanamente

"El arte de crear máquinas que realizan funciones que requieren inteligencia cuando las realizan personas".[12]

"El estudio de cómo hacer que las computadoras hagan cosas en las que, en este momento, las personas son mejores".[13]

---

[9] Norvig, Russell. *Artificial Intelligence, A Modern Approach*, (New Jersey: Pearson, 2010), 1-2.

[10] J. Haugelan, *Artificial Intelligence: The very idea, (*Cambridge: MIT Press, 1985), 32.

[11] *Cfr.* Richard, Bellman, *An Introduction To Artificial Intelligence, (*San Francisco: Boyd and Fraser Publishing Company, 1978), 45.

[12] *Cfr.* Kurzweil Raymond, *The Age of Intelligent Machines*, (Cambridge: MIT Press, 1990), 23

[13] *Cfr.* Elaine Rich, Kevin Knight, *Artificial Intelligence, (*New Delhi: McGraw-Hill, 1991), 14.

Pensando racionalmente

"El estudio de las facultades mentales a través del uso de modelos computacionales".[14]

"El estudio de los cálculos que hacen posible percibir, razonar y actuar".[15]

Actuando racionalmente

"La inteligencia computacional es el estudio del diseño de agentes inteligentes".[16]

"AI ... está preocupada por el comportamiento inteligente en los artefactos". [17]

Es claro que esta clasificación de definiciones nos convoca a una discusión sobre la finalidad de la IA, que si bien busca la solución de problemas prácticos de lo técnico, ha terminado por fundirse en un trato inevitable, un trato cotidiano. La ubicuidad de los sistemas de la IA, nos envuelve en un estado pasivo de su recepción puesto que dejó de ser un sistema de la industria, de las ciencias matemáticas para transgredir el ámbito de lo social.

Hoy en día estos sistemas realizan diversas tareas cognitivas, tareas de solución, muchas de ellas antes realizadas por humanos. Sin embargo, ahora tienen la connotación social, una dimensión adquirida en la universalidad de su aparición en los procesos tecnológicos. La encontramos operando desde los vehículos autónomos terrestres, los sistemas de aviación en las funciones "automáticas" hasta el reconocimiento facial de cámaras de seguridad e identificación de voz en los dispositivos móviles, entre otros más.

El trato cotidiano con la IA ha ido transformando el horizonte de las posibilidades que se nos presentan. Es decir, su injerencia en lo social nos permite verla como un actor que transforma el modo en el que el mundo se configura, es un ente, del que si bien no se presenta de manera corpórea, manifiesta su presencia en la toma de decisiones reflejadas en la máquinas, con las que tratamos de manera común.

La publicidad (*marketing*), con sistemas cargados de IA es una de las consecuencias en nuestro horizonte, como un supuesto sobre el que se dan nuestras posibilidades. El despliegue de los anuncios publicitarios responden a la finalidad de "ser presentados a quienes sí les interesan", es decir, se trata de

---

[14] *Cfr.* E.Charniak and D.McDermott, *Aritficial Intelligence*, Addison Wesley. (USA: Publishing Company, 1985), 17.

[15] *Cfr.* Winston Patrick Henry, *Artificial intelligence.* (USA: Publishing Company,1992), 19.

[16] *Cfr.* Poole David et al, *Computational Intelligence, a Logical Approach, (*Oxford: Oxford University 1998), 8.

[17] *Cfr.* Nils Johan Nilsson, *Artificial Intelligence: A new synthesis.* (USA: Morgan Kaufmann, 1998), 26.

un "perfilamiento",[18] de una clasificación hecha con este tipo de sistemas para lograr conquistar una mayor atención. Así, en el uso del dispositivo móvil nos encontramos con la entrada al horizonte de posibilidades que se nos presentan casi como prediseñadas para cada uno de nosotros. De tal manera que perseguir alguna acción con respecto a dichas posibilidades (entiéndase comprar, ver, compartir, etc.), tiene que ver con alguna elección tomada a partir de su presentación frente a nosotros.

La movilidad también ha tenido esta intervención de la IA. Actualmente hay vehículos autónomos sustituyendo los controlados por el hombre. Vemos trenes, carros, aviones y tranvías, transportando personas, donde no hay un conductor al mando de la máquina. Y en este sentido el horizonte de lo posible también está acotado por los procesos, por los límites de las decisiones de las máquinas.

Hipotéticamente, si pensamos estar envueltos en un accidente donde la única salida es poder abrir las compuertas de uno de estos vehículos, nos toparíamos con que una de las principales decisiones que tiene esta máquina es "no abrir las puertas", por seguridad, a lo que acotaría nuestro nivel de elección y en gran manera someternos a la configuración de la misma y terminar decidiendo dentro de sus límites, es decir, dentro de lo que podemos elegir, si es que aún quedaría algún tipo de opción.

Mencionamos estos ejemplos como meras referencias, pues nuestra finalidad es notar que la presencia de este tipo de sistemas se nos aparece en muchos ámbitos de nuestra vida. No se trata de narrativas de ciencia ficción, sino que nuestra relación con estos sistemas es mucho más íntima, es mucho más común y que conforme avanza el tiempo, este vínculo se hace más estrecho. Es un ente que se ha empalmado en el uso de la tecnología, es una de las figuras incorporada en nuestra era de la técnica, pero la cual sólo ha sido adoptada en lo social como un agente al que parecía estar lejano y que si bien ya está tan próximo a nosotros debemos abordar desde la reflexión filosófica, en principio desde su aparición constante en nuestras vidas y cómo este fenómeno es un vector que presenta un tipo de posibilidades, constriñendo nuestras decisiones.

Mimesis e IA, un ejercicio de la predicción

La Inteligencia Artificial es una consecuencia de la búsqueda de resolución de problemas dentro de nuestro trato con la técnica. La IA tiene la finalidad de reproducir el comportamiento humano y así realizar acciones de tipo humano pero con la regulación y los ajustes necesarios para evitar errores.

[18] Término usado como "*profiling*", donde dependiendo de la navegación de un usuario se saben sus preferencias. *Cfr.* Büchner et al, Discovering Internet Marketing Intelligence through Web Log Mining.

> El primer trabajo que ahora se reconoce generalmente como IA fue realizado por Warren McCulloch y Walter Pitts (1943). Se basaron en tres fuentes: el conocimiento de la fisiología básica y la función de las neuronas en el cerebro; un análisis formal de la lógica proposicional debido a Russell y Whitehead; y la teoría de la computación de Turing. Propusieron un modelo de neuronas artificiales en el que cada neurona se caracteriza por estar "activada" o "desactivada", con un cambio a "activado" que se produce en respuesta a la estimulación por un número suficiente de neuronas vecinas. El estado de una neurona fue concebido como "fácticamente equivalente a una proposición que propuso su estímulo adecuado". Mostraron, por ejemplo, que cualquier función computable podría ser calculada por alguna red de neuronas conectadas, y que todos los conectivos lógicos (y, o, no, etc.) podrían implementarse mediante estructuras de red simples. McCulloch y Pitts también sugirieron que las redes definidas adecuadamente podrían aprender. Donald Hebb (1949) demostró una regla de actualización simple para modificar las fuerzas de conexión entre las neuronas. Su regla, ahora llamada aprendizaje hebbiano, sigue siendo un modelo influyente hasta nuestros días.[19]

La fuente para que las funciones de copia del comportamiento humano es la data. Otro de los conceptos donde hemos alojado el objeto, cuya materia es intangible, pero que es aprehensible y gracias a la era moderna, también está concatenada al valor. La data es toda la información que se le proporciona a estos sistemas, desde las fotografías que tomamos con el móvil hasta los procesos lógicos que están detrás de nuestros clicks a los sitios que nos interesan. De aquí es de donde los sistemas de IA nutren el conocimiento, para replicarlo después en una especie de método mimético, donde la imitación de nuestras decisiones es reproducida en las decisiones de las máquinas, siendo estas acciones de manera autónoma.

Cabe mencionar que cuando hablamos de IA, tratamos con sistemas que tienen distintos procesos, pero que estos tipos de inteligencia al final están nutridos por datos proporcionados por el hombre. Podemos definir la existencia de tres tipos de IA:[20]

IA tradicional

Basado en reglas y exploración del espacio de búsqueda. Las decisiones recaen en el análisis del diseñador y la explotación sistemática del espacio de búsqueda. El diseñador del programa crea las reglas que rigen el comportamiento cognitivo.

---

[19] *Op. cit. Artificial Intelligence, A Modern Approach*, 61.

[20] *Cfr.* Press, Gill, *A Very Short History Of Artificial Intelligence (AI)*, 9.

Machine learning

Se da un cambio de paradigma, pues se trata ahora de dejar que la computadora determine el mejor programa para una capacidad cognitiva, depende totalmente de los datos.

Está basada en tres pilares:

- Incremento en accesibilidad de datos: auge de internet
- Incremento de capacidad de cómputo: moore law
- Nuevos algoritmos: existen metodologías/filosofías compitiendo (redes neuronales dejadas a un lado):
  - Modelos probabilísticos y gráficos
  - Fuzzy logic - Rompe condiciones de la ley de probabilidad
  - Modelos inspirados en la evolución
  - Modelos basados en programación lineal y optimización (locales)
  - Modelos basados en ensambles: decision trees vs random forests

Deep learning

- Regreso al paradigma de redes neuronales, dejar que la computadora determine los parámetros de una red neuronal para "imitar" una capacidad cognitiva. Depende de una cantidad masiva de datos.

Los tres pilares aparecen de nuevo:

- Incremento en accesibilidad de datos: internet consolidado
- Incremento de capacidad de cómputo: GPUs
- Nuevos algoritmos: múltiples hacks y arquitecturas de redes neuronales que hacen aprender a la red
  - Dropout, ReLu, batch normalization
  - MLP (deep), CNN, LSTM, seq2seq, transformer, autoencoders, etc.[21]

Aunque convivimos con los tres tipos de IA, se pone de manifiesto que actualmente tenemos mayor trato con la Deep Learning, en donde la capacidad mimética se realiza a través de redes neuronales; esto quiere decir que se trata de procesos que son alimentados por una cantidad masiva de data, de ahí el gran parecido de las decisiones que puede tomar una máquina con respecto a las humanas.

La mimesis, definida desde Platón tiene un carácter de reproducción de la naturaleza, cuando habla de la imitación en *el Crátilo,* nos dice: "habría una manifestación de algo cuando el cuerpo, según parece, imitara aquello que

[21] Meza, Iván, "S*eminario El Rol de la IA en la sociedad"*, en Centro de Estudios de Matemáticas Aplicadas, (UNAM), 2019.

pretendiera manifestar".[22] En este sentido la imitación es la manifestación, expresión o exposición de algo que necesariamente toma como instrumento el cuerpo, es decir se copian los movimientos de la naturaleza, ya que en ella se presupone la idea de perfección, de lo infalible.

Por su parte, en Aristóteles la mímesis es la muestra de una representación de las acciones de los hombres, lo cual concierne a un movimiento necesario para que la mimesis se lleve a cabo, es decir, lo que se imita son las acciones hombre, hay una comprensión de las mismas para poder ser reproducidas: "Cuando la Poética considera así el sentido de la mimesis instaura un modo de discurso y racionalidad distinto al apodíctico, al tópico e incluso al narrativo, pues trata de la capacidad de reconstruir la función interna de la naturaleza mediante imágenes".[23]

Según lo citado anteriormente la mímesis se fundamenta en gran medida en la acción, en poder tener activada la imaginación, como instrumento racional, para llevar a cabo dichas acciones. Por lo tanto, Aristóteles enmarca con la mimesis en la acción de la copia de las acciones, para lo que se requiere un proceso racional, donde exista una aprehensión de lo que sucede con la alteriadad, con aquello que está afuera y a lo cual se quiere reproducir.

En este sentido las investigaciones sobre la IA no han podido dar explicación sobre el cómo se lleva a cabo la imitación, es decir, el paso que sucede entre la obtención de data y el uso de los vectores neuronales, en los que a manera de las neuronas espejo[24] se reproduce un comportamiento. Las conexiones derivadas de esta convergencia de data es también un proceso autónomo, por lo que esta manera de proceder de la IA es lo que le ha resultado en la permanencia como "inteligencia", puesto que requiere de un proceso cognitivo propio para poder descifrar la data y tomar acción, es decir, reproducir un comportamiento.

Si bien la mímesis ha sido característica para poder pensar los procesos racionales y estéticos de los griegos, es cierto que en Aristóteles se muestra la efectividad del proceso mimético en tanto que hay una acción derivada del conocimiento, de la obtención de datos para luego ser interpretados en ese cómo de las acciones humanas, categorizarlas en lo humano y ejercerlas. No se trata en-

---

[22] Platón, *Cratilo* 423b. 20.

[23] Aspe, V. *Nuevos sentidos mimesis en la Poética de Aristóteles, en Tópicos, Revista de Filosofía,* (México: 2005), 230.

[24] Las neuronas espejo fueron descubiertas en 1988 por un grupo de neurocientíficos de Parma, encabezados por Giacomo Rizzolatti, al hacer un experimento donde las células de una persona se excitaban cuando veían que otra tomaba un banano o realizaba una acción en la cu´la ponían atención. Estas neuronas suponen que somos capaces de copiar un comportamiento por la excitación que nos provoca a nivel neuronal. *Cfr.* Hickock, Gregory, *The Myth of Mirror Neurons. The Real Neuroscience of communication and cognition*, 56.

tonces sólo de una acumulación de datos, ni el acomodo de los mismos para que se dé una imitación de lo otro, sino que esto conlleva un proceso racional, de derivación en conclusiones para entonces tomar una decisión y por tanto una acción.

Es claro que para poder llamar inteligencia a un proceso es necesario la evidencia de una acción. La inteligencia debe de apuntar al resultado, a una consecuencia. Entonces la pregunta por la inteligencia de la IA puede pensarse en términos de la acción que siempre estará de por medio, en tanto que ésta también representa una autonomía.

Si bien desde la programación de sus sistemas están "predichas" las acciones, entendidas como "precargadas" dentro del árbol de decisiones por el cual deriva en un resultado lógico que se convierte al final en una acción, el final de la efectividad de la misma es una determinación autónoma de la máquina. Esto quiere decir que la diferencia de ser precargada con decisiones, es que existe un momento de autonomía donde la máquina toma acción y la hace efectiva.

Así el ejercicio de la predicción que lleva a cabo la IA, tiene la misión de ser en sus acciones lo más parecidas a lo que hacen los hombres. El comportamiento que tienen ellas responden a la lógica de una aprensión de los procesos y gustos de lo humano, para luego ejecutarlo en las decisiones más apegadas a estos procesos. Es decir, en sus sistemas hay un punto de evaluación en el que los resultados de este comportamiento también son evaluados para ajustar este mismo comportamiento de la manera en la que resulte más símil. Si bien se trata de la evolución y perfeccionamiento de los sistemas, la realidad es que esta data capturada para su parecer más humano también es una data de parámetros que terminan siendo un estudio del comportamiento humano en su accionar, reconociendo patrones que las disciplinas de la mente desconocen y donde hace falta una intromisión para tener esa misma información que a prueba y error se va recolectando en función de la evolución de la IA.

La complejidad sobre el asunto es digno de la reflexión filosófica, en tanto que si bien la máquina tiene decisión al contar con IA, ¿entonces qué es lo que a ella no la hace humano y a nosotros nos sigue perteneciendo?, ¿será acaso que tendremos que compartir mucha de nuestra definición como hombres en un futuro no muy lejano con las máquinas con sistemas de Inteligencia Artificial?, o ¿qué es eso que nos hace seguir siendo humanos?, porque parecería que entre más la máquina se humaniza el humano se vuelve más máquina.

Debemos poner en claro que el hombre, no sólo puede ser determinado por su capacidad de ser inteligente, ni por el comportamiento que tiene en cierto momento histórico y frente a dispositivos digitales y por ende por sus decisiones, sino que hay factores más trascendentes que lo constituyen y de ahí la diferencia a la que apunta Descartes, cuando presupone que no podemos saber si estamos frente a un otro que no sea un hombre, sino un autómata:

¿Qué veo sino sombreros y capas, bajo las cuales podrían ocultarse los autómatas?, Sin embargo, juzgo que son hombres.[25] El filósofo nota la posibilidad de la figura del autómata, esto es, un ente con movimientos humanos y un comportamiento similar al del hombre. Asume al cuerpo como una máquina que toma decisiones y que podría estarse moviendo sin la necesidad de ser un humano, sin embargo, para poder reconocer lo humano es la capacidad de darse cuenta de que puede saber que puede discernir entre autómata y humano, esto es, puede pensar, es la *res cogitans*.

Existe un acto de reflexión sobre el dar cuenta de que se elige, una mirada a sí mismo eligiendo y si bien nuestro tema no es sobre el autómata, el punto a señalar es que desde la modernidad aquello que nos compete para ser hombres no es la capacidad de pensar ni de tener inteligencia, sino la conciencia del acto mismo del pensar, nos damos cuenta de que pensamos.

La mimesis de la IA no tiene el nivel de concretar un acto reflexivo propio del pensar, sino que se construye en la medida en la que nos estudia con base en la data que le hemos proporcionado, para entonces reproducir de manera predictiva el comportamiento lo más similar, sin embargo, lo que sí se tiene claro es: en principio la autonomía con lo que termina eligiendo, en segundo lugar responde a la evaluación y mejora su performance y por último, basándose en la estimulación per se de los vectores neuronales para la imitación, no se puede establecer un límite desde la tecnología para detener esta copia del comportamiento, por lo que no sería una hipótesis sustentada hasta ahora el hecho de que es posible que las máquinas puedan obtener esta capacidad, no nacida de ellas, sino derivada de su trabajo constante en copiar nuestro sistema de pensamiento lógico.

Erosión ética, una deserción de la elección en la IA

Aristóteles atribuye a los animales la voluntad, aunque no la elección: τοῦ μὲν γάρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ᾽οὔ,[26] puesto que la elección es una toma, es un salto a hacer efectivo aquello que queremos. Así, la voluntad si bien en el filósofo griego ya conlleva una vitalidad, un dirigirse a, lo que nos diferencia de los animales es el hecho de tener que discernir para poder hacer efectivo aquello que se desea y entonces tomar elección, misma que consecuentemente deriva en una acción con intención, con la intención de obtener lo que se quiere.

---

[25] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, (Madrid: Gredos, 2000), 28.

[26] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* III, 1111 b 9.

En nuestro accionar está en juego el *quién*. Las elecciones del hombre siempre representan una renuncia, esto es, una concepción de aquello que no se quiere. De esta forma en las elecciones se pone de manifiesto aquello que sí se quiere ser, lo que sí queremos que nos suceda con esa elección tomada. Elegir no es un pasatiempo, sino es una constitución de lo propio, de los cimientos que nos hacen ser, es más, de los que nos posibilitan en la identidad e incluso nos logran diferenciar.

La verdad del *quién* está siempre en un ejercicio, es un quehacer e incluso es un compromiso con el modo de ser del hombre, aquél que se da cuenta que piensa y que puede decidir y lo hace efectivo, constituyéndose a sí mismo con base en lo verdadero que le hacer ser *quien* es. Las distintas formas de la búsqueda de lo verdadero αληθεύειν en Aristóteles son: τέχνη (arte), επιστήμη (ciencia), φρόνησις (prudencia) yσοφία (sabiduría).[27] Siendo estos los modos de acceder a lo verdadero, el hombre busca a través de la prudencia el deber consigo en la medida en la que es el ser que elige, que *se* elige.

Laφρόνησις es entonces la reflexión sobre el que reflexiona, esto quiere decir que a través de ella aquél que hace una reflexión se está viendo haciendo la reflexión, por lo que representa un saber práctico, donde está en juego el mismo hecho de la reflexión: "El *Dasein* es αρχh del reflexionar de la φρόνησις. Y lo que laφρόνεσις reflexiona, no es aquello por lo que una Praxis llega a su término. Un resultado no es constitutivo para el ser del actuar (Handeln), sino solamente el "eu", el "cómo". El telos en la φρόνησις es el hombre mismo".[28]

La φρόνησις es uno de los constitutivos éticos que nos convocan a pensar en la responsabilidad de la elección, es decir, reflexionar sobre lo que podemos hacer no sólo es apuntar a la apertura de nuestras posibilidades, sino que esto conlleva un compromiso con la existencia misma en tanto que nos construimos a través de estos pasos de elección. Así pues la φρόνησις es por quien la reflexión no sólo es un acto, sino un ejercicio que conlleva la conciencia de vernos tomando la elección, es decir, teniendo el peso de lo que elegimos.

El hombre entonces posee inteligencia en la medida en la que da cuenta de que posee esta capacidad de elección, de toma la mejor elección con respecto a lo que quiere; sin embargo, lo que le determina como hombre es que puede saber que en su acto de elegir está en juego su ser, esto es, hay una reflexión sobre su ser reflexivo, "por ello la Φρονησις no es otra cosa que la conciencia puesta en movimiento que una actuación hace transparente, la conciencia no se puede olvidar".[29]

---

[27] *Cfr. Ibid*, VI, cap III.

[28] Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992), 6.

[29] *Ibid*, p. 158.

El hombre es el ser que puede ser, y en la medida en la que puede, se erige conforme va tomando las decisiones que lo comprometan con aquello que quiere. Es un ejercicio de la voluntad, donde le va la existencia. Así entonces, se da forma, se forma, se construye, y ahí donde se construye, mora.

Ya Heráclito anunciaba en el recurrido fragmento 119: "ηθος ἀνθρώπῳ δαίμων, El carácter del hombre es su *dáimon*".[30] El *ethos* como el morar, donde se despliega el ser, es donde el hombre manifiesta su destino, es decir, su finalidad es construirse, es hacer de sí lo que quiera ser, es hacerse, es ser.

La elección entonces no es arbitraria, ni intrascendente, sino que lleva con ella la existencia misma casi en la punta de la acción, es una fundición constante de la construcción misma, por ello entonces supone el acto de responsabilidad, entendido el concepto como una precaución, un tomarse el tiempo para dirigirme hacia un dónde que me complete en la formación que voy creando de mí. Las elecciones entonces tienen una derivación ética, comprendiendo la ética consecuentemente derivada del *ethos*:

> Ηθος significa estancia, el lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde habita el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia.[31]

Luego de comprender la trascendencia de la elección, podemos entonces dialogar con el trato con la IA. Si bien hemos aclarado la ubicuidad de la misma, lo que es cierto, es que estos sistemas de réplica de nuestro comportamiento forman parte del trato cotidiano, al grado tal en el que se han implantado en muchas de las circunstancias de vida con respecto a nuestra manera de tener relación con la tecnología. De ahí se desprende la idea, de que gracias a "sus capacidades predictivas y su incesante empuje, ubicuo pero imperceptible, los sistemas de inteligencia artificial pueden dar forma a nuestras elecciones y acciones de manera fácil y silenciosa".[32]

El despliegue de estos sistemas en distintos ámbitos, como la relación que tenemos con el móvil, apunta a la determinación de la construcción del hombre contemporáneo. Debido a que actualmente muchas de las opciones que se nos presentan frente a nosotros son las que ha elegido la IA para cada uno con

---

[30] Traducción G.S Kirk, J. E. Raven, 247.

[31] Heidegger, *Über den Humanismus*, (Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1949), 46. La traducción de „*wohnt*", proveniente del verbo "*wohnen*" es nuestra, debido al significado de la palabra que atiende la etimología del habitar.

[32] Mariarosaria Taddeo, Luciano Floridi, *How AI can be a force for good*, en *Science*, (Oxford: Oxford University, 2018), 751-752.

tal de confirmar su proceso mimético con nosotros. De ahí que nuestras elecciones dependan hasta cierto punto de lo que nos muestre como posible y sin embargo, en esta relación constreñir no solo lo que queremos comprar, ver, compartir, sino que en esas acciones va en juego el cómo de nuestro ser: compradores, bouyeristas o reproductores de lo igual.

"La IA también puede ejercer su poder de influencia más allá de nuestros deseos o comprensión, socavando nuestro control sobre el medio ambiente, las sociedades y, en última instancia, sobre nuestras elecciones, proyectos, identidades y vidas".[33] El hecho de que la IA tenga una repercusión en las elecciones que tenemos, compromete la existencia del hombre, no en el sentido de su exterminio como la ciencia ficción ha apuntado, sino en la construcción del tipo de hombre que también va mimetizándose eligiendo sobre las posibilidades que la IA le muestra invasivamente una y otra vez en su día a día.

El trato cotidiano mediante la tecnología con los sistemas de IA más que tener una injerencia social, permean la construcción del hombre, como una erosión del plano ético, en tanto que nuestra constitución ya no sólo parece una elección exclusiva de los hombres, sino también de las máquinas. No se trata con ello de castigar ni encasillar de manera moral si el haberlas incluido en lo social está bien o está mal, sino de asumir nuestra responsabilidad en el hecho de haberlas involucrado en el espacio ontológico, donde nuestro ser como hombres contemporáneos, está en juego.

Conclusiones

La búsqueda de resoluciones en la era digital nos ha llevado a senderos inesperados. La IA se erigió con un tinte de salvación de problemas de índole tecnológico: el mejoramiento de las funciones de las máquinas. Sin embargo, la predicción sobre la trascendencia de estos sistemas en la vida del hombre nunca fue calculada. Hoy nos enfrentamos a un trato cotidiano con entes que aún son terrenos inhóspitos de comprensión, tanto desde las ciencias aplicadas como desde las humanidades y, por ende, también para la Filosofía.

La discusión antes planteada, busca imprimir la trascendencia ética que conlleva nuestro trato con dispositivos que contienen sistemas de este tipo, pues si bien está en juego la construcción de lo que somos a través de esta convivencia, lo verdaderamente preocupante es que en la medida en la que evitemos la reflexión sobre el tema, los sistemas sigan abarcando esferas con funciones humanas y autónomas de las que en un tiempo futuro no podamos contener y nos hayamos convertido entonces en los hombres que la IA decidió que fuéramos.

---

[33] *Idem.*

Bibliografía

Aristóteles, De Anima, Gredos, Madrid, 2000.

___, Ética a Nicómaco, Gredos, Madrid, 2000.

___, Política, Gredos, Madrid, 2003.

Artificial intelligence: The very idea: J. Haugeland, MIT Press, Cambridge, MA, 1985.

Aspe, V. Nuevos sentidos mimesis en la Poética de Aristóteles. Tópicos, Revista de filosofía, (28), 201-234. 2005.

Bellman, Richard, An Introduction To Artificial Intelligence, Boyd and Fraser Publishing Company, San Francisco, 1978.

Büchner et al, Discovering Internet Marketing Intelligence through Web Log Mining, Antrin, Mine it, University of Ulster Shore Road, Newtownabbey, 1998.

Corominas, Pascual, Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico, Gredos, Madrid, 2002.

Descartes, Meditaciones Metafísicas, Madrid, Gredos, 2000.

E.Charniak and D.McDermott, Addison Wesley, Publishing Company, USA,1985.

Elaine Rich, Kevin Knight, Artificial Intelligence, McGraw-Hill, New Delhi, 1991.

H. Bude, Gesellschaft der Angst, Hamburgo, Hamburger Edition HIS, 2014, p. 26.

Heidegger, Platon: Sophistes, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992.

___, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949.

___, Was heisst denken?, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 2002.

Hickock, Gregory, The Myth of Mirror Neurons. The Real Neuroscience of communication and cognition, W. W. Norton & Company, Nueva York, 2014.

Kirk, G.S. y Raven, J. E., Los filósofos presocráticos, Gredos, Madrid, 1970.

Kurzweil Raymond, The Age of Intelligent Machines, MIT Press, Cambridge, 1990.

Mariarosaria Taddeo, Luciano Floridi, How AI can be a force for good, Science, Vol. 361, Issue 6404, 2018.

Nils Johan Nilsson, Artificial Intelligence: A new synthesis, Morgan Kaufmann, 1998.

Platón, Cratilo, Gredos, Madrid, 2004.

Poole David et al, Computational Intelligence, a Logical Approach, 1998, trad. Matías Alvarado, 1999.

Press, Gill, A Very Short History Of Artificial Intelligence (AI), Forbes (2016).

Russell, Norvig, Artificial Intelligence, A Modern Approach, Pearson, New Jersey, 2010.

S. Armstrong, S., & K. Sotala, How we're predicting AI or failing to, Beyond Artificial Intelligence, Machine Intelligence Research Institute, Pilsen: University of West Bohemia, pp. 11-29 (2015).

Turing Alan, MIND, Computing Machinery and Intelligence, A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, Cambridge, October, 1950.

Winston Patrick Henry, Artificial intelligence, Addison Wesley, Publishing Company, USA, 1992.

Entre la emoción, la libertad y la angustia
La significatividad de la conciencia en la filosofía sartreana

Héctor Sevilla Godínez
Universidad de Guadalajara

Resumen

El presente artículo ofrece un conjunto de reflexiones sobre las implicaciones de la conciencia en la existencia, tomando como punto de partida los planteamientos sartreanos sobre el yo, la libertad y la angustia. Además, se plantean las consecuencias que se derivan de lograr ser consciente de la conciencia y se enfatiza la ineludible condición que corresponde al hombre como ente con la posibilidad de hacerse consciente de sí. Se aborda el problema humano en lo que respecta a su contacto con la realidad, la cual será entendida en sus dos formalidades: dentro y fuera del individuo que la crea.

Abstract

This article offers a compilation of reflections about the implications of the conscience in existence, taking the Sartrean propositions about the self, liberty, and anguish as the starting points. Furthermore, it sets forth the consequences that are derived from achieving to be conscious of the conscience and it focuses on the ineludible condition that corresponds to man as a being with the possibility of becoming conscious of himself. Finally, it takes on the human problem in regard to its contact with reality, which will be understood in its two forms: within and without the individual that creates it.

Palabras clave

Conciencia; Emoción; Angustia; Yo; Identidad

Key words

Conscience; Emotion; Anguish; Self; Identity

Fecha de recepción: Mayo de 2019
Fecha de aceptación: Octubre de 2019

1. La conciencia del yo

Todo humano es potencia de conciencia sobre sí, un sí que es un ego absolutamente distinto de toda otra realidad, distinto de otros humanos y de cualquier entidad material, así como de todo lo que el hombre experimente o pueda imaginar. ¿De qué manera tal entidad yoica ha venido a la existencia? ¿Cómo ha sido creada? ¿Se trata realmente de una creación originaria o, incluso, de una creación que se renueva a sí misma a cada instante en que existe? ¿Cuál es, finalmente, la identidad ontológica del yo? ¿Es parte del mundo como una cosa física, como un ser biológico o, más bien, a la manera de cualquier personaje curioso de una común narración artificial, ordinaria, cotidiana y superflua a partir de la cual es posible su existencia?

En su obra *La trascendencia del ego,* Sartre busca responder a las preguntas mencionadas. Una de las ideas centrales que se advierten es la siguiente:

> La conciencia no puede ser limitada (como la sustancia de Spinoza) sino por ella misma. Ella constituye, entonces, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de otras totalidades del mismo tipo y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una expresión (y no una condición) de esta incomunicabilidad y de esta interioridad de las conciencias.[1]

En otras palabras: "nada, salvo la conciencia, puede ser la fuente de la conciencia".[2] La conciencia no puede ser explicada por otra cosa más que por ella misma. Este punto es fundamental en el pensamiento de Sartre puesto que si la conciencia se hace consciente por sí misma "constituye, entonces, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de otras totalidades del mismo tipo".[3] Recordemos aquí la naturaleza propia de la conciencia según el pensamiento fenomenológico en el que Sartre se inspira: es pura donación de sentido, una intencionalidad que hace aparecer todo lo que ella enfoca, aquí o allá, como formando parte de un todo. Ella es, entonces, sintética por naturaleza, individual y aislada de otras conciencias.

A pesar de ello, en un libro publicado tras su muerte, Sartre afirma a su secretario Lévy: "Toda conciencia me parece actualmente que a la vez se constituye ella misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia de otro y como conciencia para el otro. Y a esta realidad, a este sí mismo considerándose sí mismo para el otro, es a lo que llamo conciencia moral".[4]

---

1 Jean Paul Sartre, *La trascendencia del ego* (Buenos Aires: Caldén, 1968), 21.

2 *Ibid*., 36.

3 *Ibidem.*

4 Jean Paul Sartre y Benny Lévy, *La esperanza ahora: las conversaciones de 1980* (Madrid: Arena, 2006), 41.

Sin embargo, aunque haya acuñado tal postura unos meses antes de morir,[5] Sartre no consideró nunca la posibilidad de la unicidad de la conciencia, es decir, una conciencia particular de trascendencia universal que estuviese obrando en cada hombre al mismo tiempo. Una conciencia tal sería un espíritu universal al estilo hegeliano, pero Sartre no compartía tal posición y es por ello, entre otras cosas, que está separado conceptualmente del alemán. El *yo* antihegeliano que propone Sartre es una expresión de la interioridad de las conciencias. Contrario a la idea común, para Sartre el *yo* no es una condición para la aparición y la actividad de la conciencia sino que, por el contrario, es un objeto para la conciencia y desempeña una función esencial en su actividad creadora de sentido. Otra de sus funciones consiste en realizar la unificación de la actividad múltiple y dispersa de ella misma.

Por otro lado, el ego (o yo) es el símbolo de la individualidad de la conciencia que la hace, por naturaleza, no sólo separada de las otras, sino opuesta al resto de las conciencias. En ese sentido, aunque Sartre no lo refiere, es posible conjeturar que el *yo* sea, precisamente, lo que separa a las conciencias entre sí. En 1936, Sartre afirma contundentemente que: "Todo ocurre, pues, como si la conciencia constituyera al yo como una falsa representación de ella misma, como si ella se hipnotizara sobre este yo que ella ha constituido, permaneciendo absorta en él, como si ella fuese su salvaguarda y su ley: esto es, que gracias al Yo, en efecto, podrá efectuarse una distinción entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre el querer y el padecer".[6]

Partiendo de tal parámetro se ha forjado la idea de que habría un yo que es posterior a la conciencia, o que es una especie de habitante que podría controlarla. Sin embargo, la conciencia no se deja controlar, ella se controla a sí misma. Debido a lo anterior, necesita crear al yo para unificar sus estados y sus acciones, así como para realizar toda suerte de distinciones que permiten al hombre orientarse en el mundo. Sartre no considera al yo como el protagonista de la existencia humana sino que deposita tal rol en la conciencia. No es claro el abordaje del filósofo francés respecto al tema sobre la identidad de la conciencia, su origen, su morfología, su proceder específico, su constitución. Se observa claramente, en esos tópicos, la influencia freudiana en las ideas sartreanas del yo, puesto que el amigo del Castor[7] le confiere la categoría de equilibrador de la conciencia e instancia que la atrae para que esta última no divague más allá de lo requerido. La teoría de la estructura de

---

5 Murió en el mismo año en que sucedió la conversación citada.

6 Jean Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, 82.

7 El apodo con el que Sartre se refería a Simone De Beauvoir.

la personalidad según Freud[8] influyó claramente a Sartre, quien le adecuó algunas variaciones. La principal de tales es que en Sartre el yo, a pesar de jugar un papel *mediador*, no representa mayor importancia que la conciencia y tampoco la posee. Para Freud, el yo y la conciencia juegan papeles distintos y no siempre ésta última absorbe al yo, sino que también se manifiesta el inconsciente, el cual es un aspecto, tópico o instancia, con el que Sartre nunca comulgó. De cualquier manera, el filósofo francés observó –tardíamente– que sus incursiones en la Psicología no podrían ser verdaderamente aplicables como estilo terapéutico.

El *yo* muestra su existencia por la intermediación de la conciencia que, a la vez, lo constituye para significar su propia individualidad y su propia unidad. En otras palabras, el yo es una creación originaria, continua e instantánea. Sartre supone que en función de su conciencia el hombre puede cambiar todo al instante y volverse diferente de lo que haya sido hasta ese momento. Esto es, evidentemente, inoperante.

Ontológicamente, el *yo* es un existente que se ha comprendido como un ente de razón. El yo es parte de un proceso de la conciencia que aparece cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo y sobre los procesos anteriores a su *darse cuenta*. La conciencia siempre está, pero el yo no se muestra siempre en ella. La conciencia es, entonces, lo que está más allá del ego, le envuelve, le posee y, sólo esporádicamente, le dedica espacios.

Cuando el hombre es consciente de alguna cosa, está indirectamente consciente de sí. Volviendo sobre su conciencia anterior se vuelve explícitamente consciente de sí, de su yo. Es así, entonces, que el yo del hombre se vuelve un existente especial en el mundo. Todo individuo aprende a conocerse de manera reflexiva y, por lo tanto, puede decidir construirse y modificarse, al menos en parte. Por la conciencia, el hombre está siempre en camino de sí mismo y se supera constantemente sin terminar nunca por alcanzarse.

En situaciones ordinarias de la vida, la conciencia hace un esfuerzo constante "por perderse a ella misma en su proyección en el yo, en el cual permanece absorta".[9] En efecto, la conciencia es, en sí misma, una pura espontaneidad de producción infinita de sentido, que nos desborda constantemente. Con la finalidad de escondernos de semejante creatividad absoluta, la conciencia pone su yo, el mismo que descubre el hombre mientras los *yoes* de las otras conciencias interactúan en su realidad.

---

[8] Para el creador del psicoanálisis el yo alterna nuestras necesidades primitivas y nuestras creencias éticas y morales; es la instancia en la que se inscribe la consciencia. Un yo saludable proporciona la habilidad para adaptarse a la realidad e interactuar con el mundo exterior de una manera que sea cómoda para el ello (lo instintivo) y el superyó (lo moral).

[9] Jean Paul Sartre, *La trascendencia del ego,* 83.

Por mayor que sea la duda sobre la necesidad de la conciencia, es improbable ocultar su carácter de espontaneidad. Es por esto que la ilusión del yo protege al hombre ante el efecto terrible de la espontaneidad inestable de la conciencia. De alguna manera, la conciencia del yo hace suponer al hombre que su identidad es diferente a la de los demás, que él es quien posee la conciencia y no a la inversa. Asimismo, la conciencia permite proteger los intereses de los individuos dotándoles de una estabilidad y continuidad yoica que, finalmente, es sólo apariencia. El *awareness* nunca ha sido un verdadero o total *darse cuenta* pues no hay forma de tomar en cuenta todo lo que se es. Si ningún límite fuera dado a la espontaneidad de la conciencia, se produciría un desorden total de sentido, es decir, un sinsentido absoluto. En esta limitación, la conciencia creadora produce un mundo sensato que respeta su límite esencial: la *yoicidad*.

El *yo* que todo hombre ha supuesto como un factor permanente y continuo de sí mismo no ha sido más que una estrategia de limitación de la conciencia en su espontaneidad productora de sentido. De tal manera, intentar mantener una idea continua y siempre lineal de una identidad o esencia yoica no sería coincidente con la postura sartreana, pues en tal caso se estaría asumiendo a una esencia que precede a la existencia, lo cual es contrario a la postura de que es la existencia –de la conciencia– lo único que permite suponer el yo, penetrar la esencia.

2. La conciencia de las emociones

La manera en que la conciencia, se ha *llenado* de las formas que ve en el mundo influye en la categorización individual que el hombre realiza de sí. De tal modo, lo que la conciencia *ve* en el ente humano es, también, un reflejo de otras cosas que ha visto. Ahora bien, no sólo se condiciona la idea que el hombre tiene de sí mismo, sino que la idea que cada hombre tiene de cada cual es también condicionada. En su libro *Bosquejo de una teoría de las emociones,* Sartre afirma que: "la idea de hombre no podrá ser sino la suma de los hechos averiguados que aquélla [la conciencia] permite unir entre sí",[10] por lo que podría asumirse que es posible conocer al hombre en forma proporcional en que se conozca la realidad. Sartre afirma que: "las ciencias de la naturaleza no se proponen conocer el mundo sino las condiciones de posibilidad de ciertos fenómenos generales";[11] es decir, no basta con conocer los hechos, las cosas frente a uno mismo, sino que es necesario visualizar las posibilidades.

[10] Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Madrid: Alianza, 1987), 13.
[11] *Ibid.,* p. 15.

Por ello, se entiende que, para Sartre, un hombre no es el conjunto de sus conductas sino, principalmente, sus posibilidades. Bajo tal perspectiva, a un hombre se le conocerá en función de lo que puede llegar a ser y no sólo por lo que hace en el instante preciso en que es. La realidad incluye a las posibilidades, las cuales están más conectadas a la esencia de la realidad. Sartre muestra similitud con Heidegger cuando afirma del hombre que "la realidad humana es esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse";[12] esto significa que "me hago hombre comprendiéndome como tal"[13] e incluyendo a mis emociones que son, de por sí, una realidad que se asume a sí misma y se dirige de nuevo hacia el mundo. Desde una postura afirmativa de las posibilidades, se advierte la importancia de lo que aún no es pero puede llegar a ser. Bajo esa lógica, cierta ausencia es necesaria en medida que permite la posibilidad. Aquello que es posible aún no es, pero lo puede ser. Lo que aún no es, en el mundo ordinario, se constituye como posibilitador de las posibilidades. ¿Algún individuo podría afirmar sin sombra de duda que ha conocido todas las emociones posibles? En el terreno de lo sensible aún hay posibilidades.

Las emociones que el hombre vive, son generadas por la conciencia en reacción a algo que ella misma capta. Sirva enseguida un ejemplo ilustrativo. Imaginemos a un hombre que está bailando en un barco hundiéndose; no le será posible sentir miedo sino hasta que sea consciente de su situación de estar en peligro. Del mismo modo operan el resto de las emociones. Incluso, la decepción que se vive sobre algo o alguien es consecuencia de la conciencia del incumplimiento de la propia expectativa sobre tal persona o situación. No basta con el engaño para que el daño sea causado sino que es menester la conciencia del mismo por parte del ofendido para que la emoción acontezca en medida que el individuo se *sabe* engañado. Todo acto siniestro puede desenvolverse por varios años sin que sea descubierto y sin que produzca, por ende, tristeza o decepción en el afectado. Asimismo, si dejamos de ser amigos de alguien y nos enteramos, posteriormente, que antes nos había traicionado, la emoción será notablemente menor que la posiblemente ocurrida en caso de que la amistad fuese actual. La imagen de tal persona aparece a la conciencia como algo lejano, nebuloso y, precisamente, no como un amigo. Genera una emoción mayor aquello a lo que se le otorga un mayor significado sensible o a lo que identificamos con mayor implicación personal.

Si un niño permanece llorando tras pedirle, sin éxito, que deje de hacerlo, probablemente producirá mayor enfado debido a la conciencia de que no

[12] Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 51.

[13] Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones,* 24.

ha sido tomada en cuenta la petición. Dar un golpe al niño es una evasión a la molestia que genera el hecho de su aparente falta de respeto; se evade con la ira la aceptación de su postura. De este modo, la emoción adquiere un "papel funcional"[14] y puede –en sí misma– ser un mecanismo de desatención hacia lo externo por situarse en una afección íntima.

La postura estoica del "aguanta y renuncia",[15] así como el sometimiento de las emociones que eso implica y la consecuente *apatheia*[16] no constituyen una evasión a la realidad o a lo que la conciencia capta de la misma. Bajo esa lupa, se admite que el optimismo desmedido no es una derivación de comprender realmente lo que acontece. Por otro lado, la ira puede desaparecer ante la conciencia de que nada *debe* de ser como se espera. El estoicismo, o la postura de aceptación ante lo que sucede, es una manera equilibrada de comprender la realidad.

Desde luego, existen otros casos en que es mejor permitir la emoción. Si se camina por la calle y se observa, a lo lejos, a un par de tipos con sendas cadenas en las manos esperando por una víctima, será muy probable que se sienta temor. Tal emoción tendrá una función: posibilitar la creación de una alternativa para evitar ser agredido. Regresar por los propios pasos puede ser la conducta elegida para evitar ser dañado, es decir, se ha logrado *evadir* una realidad posible que se presentaba. En todo caso, lo que muestra la conciencia genera afectación en la linealidad de la conducta.

Sucede algo similar en lo que respecta a las emociones agradables. Si se reconoce que los aplausos o reconocimientos de otros no son más que producto de una interpretación fuera de contexto sobre lo que uno hace, entonces, la emoción puede ser disminuida. Del mismo modo, la constante reiteración de tales reconocimientos, provoca que éstos pierdan su significado; de hecho, los pocos instantes en que el hombre se libera de su cotidianidad se vuelven significativos. Debido a que "sólo puede comprenderse la emoción buscando en ella la significación",[17] resulta obvio que los acontecimientos que no son novedosos pierden también su carácter espontáneo como potenciación de emociones.

Por otro lado, "la conciencia emocional es ante todo una conciencia del mundo",[18] puesto que se requiere este tipo de conciencia para sentirse en relación. Sólo es desde esa condición que el hombre siente emociones, estando en

---

[14] *Ibid*., 59.

[15] José Sanabria, Ética (México: Porrúa, 1993), 144.

[16] En la perspectiva de la filosofía estoica, la *apatheia* consiste en el estado del que ya no tiene emociones.

[17] Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones,* 63.

[18] *Ibid.,* 76.

relación con otros entes, sean vivientes o no. Así que, si se tiene miedo de algo, será siempre de algo o alguien con lo cual o con quien se tiene una relación; si se tiene alegría será porque se derivará de la conciencia de sentirse parte de algo o se han recibido las consecuencias de relacionarse con algo o alguien; si se está iracundo tendrá que haber algo hacía lo cual se dirija tal estado anímico; si se siente tristeza será porque la relación con algo o alguien no es como se quisiera. No existe emoción que sea posible sin una conciencia del mundo y de los otros. En pocas palabras: "el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble",[19] al menos, claro está, mientras la relación dura.

Debido a que la emoción sólo es posible en la relación, adquiere en ella su carácter de funcionalidad. La concepción de la realidad que tiene su fuente en el terreno emocional se realiza de un modo diferente, recrea lo que observa. Sartre lo expresa del modo siguiente:

> Una emoción es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. No se trata de un juego (...) nos vemos obligados a ello.[20]

Sartre afirma que si una persona se contenta pensando que las uvas que no ha logrado alcanzar en su racimo eran en realidad inmaduras y sabrían mal, les está adjudicando un carácter mágico puesto que no hay evidencias previas para pensarlo así. La molestia por no alcanzarlas generó un *invento* cambiante del mundo e intenta volver repugnantes las uvas que unos minutos antes eran deseadas.

Cuando el hombre ha evidenciado *algo* de la realidad, está inmerso en tal consideración. Por ello, la emoción no sólo se tiene sino que se vive. La conciencia es, en tal sentido, una entidad emocionada, lo cual explica también la somatización de las emociones. La conciencia esta cautiva de la emoción, sólo vuelve a poner las cosas en su lugar cuando se *distrae*, es decir, cuando tiene noción de otros aspectos que permiten, poco a poco, cuestionar o modificar la emoción. Contrariamente, tal situación no sucede con el deprimido, puesto que, en tal condición, el individuo se repite su propia miseria a sí mismo y la conciencia emocionada se vuelve deprimida e incapaz de considerar otros aspectos de la realidad.

---

[19] *Ibid.,* 77.

[20] *Ibid.*, 85.

Tras estos elementos, es claro reconocer que la propuesta del filósofo francés está centrada en una visión en la que la conciencia logra un protagonismo por encima del yo. Por ello, cuando la conciencia se hace consciente de sí misma –lo cual no es de otra manera que reflexionando– es cuando surge el yo. Esto evidencia la implicación sartreana con el *cogito* cartesiano.

Desde el horizonte en el que el hombre se sitúa, pareciera que la libertad podría adjudicarse a la conciencia, pero debido a que ésta no es el *yo*, no puede otorgar, por ello, una libertad que es concerniente únicamente al yo referido. La conciencia no puede ser libre debido a que está esclavizada en tener que ser consciente de algo y a existir en medida de que aquello se pueda captar. Por otro lado, el hombre no puede ser libre dado que requiere a la conciencia (no libre) para ello.

Bajo el peso de la influencia de la conciencia, el *yo* queda relegado a ser un objeto captable por la conciencia, al igual que el resto de las cosas. La conciencia cosifica al hombre y, por ello, es la primera fuente de su propia esclavitud. Además, la conciencia no es plenamente autónoma pues sólo reacciona en función a la realidad que se le presenta. Siendo así, la situación delimita a la conciencia, ésta delimita al yo y el yo está condenado a la angustia que le implica su condena de buscar la libertad.

3. La conciencia y la angustia

La esencia es el modo de existir en el mundo, no hay existencia sin esencia y no hay esencia sin existencia. La fórmula existencial afirmante de que la existencia precede a la esencia es una falacia más, de tal modo que, en lo que concierne a este punto en particular, podríamos afirmar que el modo de la existencia *es* una esencia. ¿Cómo explicar esto dentro del mundo de las simbolizaciones cotidianas a las que estamos inmersos? Pensemos en una niña pequeña. Ella es lo que es, no puede ser de otro modo en este momento debido a que su existencia es posible debido a que *es* y no hay modo de ser fuera de las características totales que la conforman. Su entidad, su manera de estar en el mundo, existe debido a que es y *es* debido a su manera particular de ser. La existencia es una esencia, no hay precedencia, ella es lo que es en este momento y nada más. No podrá ser nunca lo que no ha sido, no contiene otra existencia, ella es la que es; incluso lo que la existencia pudiera llegar a ser, o aquello en lo que se convierta, pende de lo que ella es hoy.

Ninguno de nosotros sabe con certeza lo que será en veinte años; por ello, si se entiende que la existencia contiene una esencia y que la esencia está conferida, confiada o implícitamente conectada, al modo de ser siempre en relación, se podrá derivar que no todo lo que estará en relación a uno mismo será volun-

tario. La relación con otros supone vulnerabilidad puesto que el contacto afecta la propia vivencia. Ahora bien, no hay posibilidad de no estar en relación y, por tanto, puesto que la vida supone relación, también supone vulnerabilidad. La vida es vulnerabilidad debido a que la naturaleza humana es la adaptación. Lo que hace distinto a cada hombre es la manera en que responde a su ser en relación, el modo particular en que a cada instante se acopla al hecho de morir, la forma específica en que responde a la vulnerabilidad.

Para Sartre, la libertad y la angustia no pueden estar separadas. Así lo refiere en la siguiente afirmación: "el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser (...)";[21] ante ello no resta, tal parece, más que la afirmación de que una vida sin angustia es una vida sin libertad o que, al menos, la angustia es un referente de la conciencia ante la falta de libertad o su posible pérdida. Esto no supone que la persona mayormente angustiada es la más libre, pues son muchos los motivos de la angustia. La angustia que provoca reconocer la inoperancia de la libertad es sostenible si la expectativa por la libertad se mantiene.

No es posible negar la existencia de algunas experiencias o vivencias que, a primera vista, nos generan angustia. No se trata de negar la angustia, sino de desligarla de la apreciación que la convierte en el indicativo sin el cual la libertad no existe. Sartre no equipara a la angustia con el miedo, sino que consideró que en un hombre "la angustia se distingue del miedo en que el miedo es miedo de los seres del mundo mientras que la angustia es angustia ante sí mismo".[22] Sin embargo, no hay algo que pueda estar presente en el hombre, como dice Sartre, que no haya tenido su punto de partida en un referente social, externo, circunstancial, aprendido, cultural, sistémico, estructural, es decir: en el estado ineludible de ser-en-relación. No es comprensible, una angustia que no se encuentre relacionada al miedo a los demás, su juicio, su castigo, su deshonra, su exclusión, su desaprobación u otros referentes que simbolicen un castigo consecuente.

Sartre advierte: "Si, por ejemplo, se me ha elevado a una nueva dignidad y se me ha encomendado una misión delicada y halagadora, puedo angustiarme ante la idea de que acaso no seré capaz de cumplirla, sin tener pizca de miedo por las consecuencias de mi posible fracaso".[23] Para Sartre, tal angustia es la muestra inequívoca de la libertad. En este caso pueden señalarse los siguientes motivos de objeción: 1) El hecho de que a cualquier hombre se le eleve a una dignidad o un cargo, supondría una posición de representatividad social, por

[21] Jean Paul Sartre, *El ser y la Nada* (Buenos Aires: Losada, 2006), 73.

[22] *Ibid.*, 74.

[23] *Ibid.*, 75.

tanto implicaría una dignidad estructural conferida por el entorno pero no de carácter ontológico; 2) ¿Por qué habría de sentirse mal cualquier hombre ante la posibilidad de no cumplir una encomienda si no ha surgido en él la expectativa de cumplir con lo que otros desean? No hay preocupación posible sin la previa ilusión del *debería*; 3) El miedo del cual Sartre refiere que "no hay ni pizca" en realidad es lo único que se observa en su ejemplo, puesto que la angustia se genera tras la consideración de que los otros emitirán un juicio y catalogarán el trabajo del individuo en cuestión como mediocre o insuficiente. ¿Qué le da la suficiencia a tal trabajo en específico sino es, precisamente, que cumpla con la expectativa? Algo está bien hecho cuando es acorde con lo que se esperaba; 4) La angustia se presenta como una sensación de ausencia de efectividad, profesionalismo o eficiencia, de aquel que la vive y en función a la expectativa de que cada una de las cosas referidas debían ser poseídas. La expectativa es principalmente social; 5) Aun incumpliendo algo referido a su propio parámetro pero cumpliendo lo referido a la expectativa social sobre sus encomiendas, todo hombre estaría *insatisfecho* consigo pero no necesariamente angustiado; 6) La insatisfacción, como experiencia real de cada hombre, se sostiene por una relación directa con aquello que, socialmente, se aprendió que era el propio deber. Cuando una persona desea "hacer lo mejor posible", "hacer lo mejor que pueda", "ser el mejor en lo que hace", así como una serie interminable de "deberes" meramente coyunturales, no está nunca hablando por sí mismo o, al menos, no a partir de sí.

Por los motivos anteriores, puede afirmarse que no hay angustia que se origine en el plano meramente individual sino que se conjetura a partir de la percepción de las posibles consecuencias de un acto, aun cuando entre tales se encuentre el reproche personal. Hay cierta similitud entre lo que Sartre propone y el imperativo categórico kantiano, pues ambas posturas consideran que el deber real está centrado en aquellos actos que corresponde hacer por estar dotados de una obligatoriedad que les corresponde naturalmente. Sin embargo, la idea de un deber nunca estará desconectada de una estructura que lo genera. No hay deberes absolutos, así como no hay angustia puramente individual.

De tal modo, ¿cómo podría ser indicador de la libertad una angustia cuyo origen está implicado directamente a la estructuración sociocultural que no es, bajo ninguna circunstancia, algo voluntario? La angustia es, entonces, el fenómeno que permite al hombre caer en la cuenta de su vulnerabilidad, no de su libertad. Aunque no se es libre siempre, se es vulnerable constantemente. Por ello, son comprensibles los intentos comunes por negar la vulnerabilidad, debido a que surgen de la popular costumbre de eludir la vivencia de la propia fragilidad. De cualquier manera, la ineludible decisión sobre la vivencia de la vulnerabilidad no supone, tampoco, la libertad.

La ilusión de la libertad absoluta supuso, en quien la contiene, una angustia antecedente. Sartre considera que "hemos querido establecer la angustia en su estructura esencial como conciencia de la libertad".[24] Es posible que Sartre haya realizado tal afirmación en el entendido de que no hay referencias absolutas sobre lo que se debe hacer en una situación específica y que debido a tal indeterminación se experimenta angustia por no saber qué es lo mejor o qué es lo indicado hacer. De existir la indeterminación total tampoco habría conciencia de la necesidad de actuar bien, precisamente, porque la conciencia moral sería inexistente. La angustia se percibe, en la medida en que existan implicaciones morales en el acto o supuestos sobre la bondad o maldad del mismo. Cuando esta condición no existe, el individuo se encuentra en una situación tal que no siente culpa de hacer cualquier cosa, pero tal indisposición al discernimiento imposibilita su ética y, por tanto, la libertad sobrante. Es por ello que los límites son imprescindibles para la existencia de la libertad; si la voluntad no tiene límites, debido a la inexistencia de coacción moral, no hay tampoco ejercicio libre en el entendido de que toda opción tendría el mismo valor.

Finalmente, la angustia ofrece la comprobación de la existencia de coacciones morales en la persona angustiada debido a la expectativa social sobre lo que le es obligado hacer. Esto comprueba, a la vez, la existencia de un mundo *ahí afuera* en el que cada individuo está implícito y del que no es posible escapar sin el riesgo de dejar de ser. Por último, todo esto supone la inexistencia de la libertad y se vuelve imprescindible un ejercicio metaético que posibilite la liberación del deseo o la expectativa de ser libres. Con lo anterior se obtendría la posibilidad de ejercer responsablemente la deliberación.

La angustia es posible en la coacción moral, cuando la deliberación ética no sucede o se encuentra delimitada por la restricción moral de la expectativa social. Sartre expresa que: "lo que podría llamarse la moralidad cotidiana excluye la angustia ética".[25] La ética no está necesariamente ligada a la angustia si no tiene la pretensión de constituirse como ética universal. Es decir, a diferencia del ejercicio ético que atrae a la incertidumbre, la angustia implica un estado personal de ansiedad ante la imposibilidad de certezas, probablemente por la expectativa pretenciosa de que lo que se decida sea universalmente válido o, al menos, mayormente válido que todo lo demás. No olvidemos que la ética tiene su raíz en el reconocimiento de la relatividad y la vivencia de la tolerancia, la cual no es atributo prohibido hacia uno mismo. Dicho eso, la ética

[24] *Ibid.*, 79.

[25] *Ibid.*, 75.

se vincula con un ejercicio de honestidad discerniente, pero también con una actitud de tolerancia con uno mismo ante la posibilidad de que lo elegido no traerá necesariamente las consecuencias deseadas. Una buena decisión no supone una saludable consecuencia puesto que tal estará supedita al modo funcional de la sociedad y a circunstancias no siempre previstas. El valor de toda decisión es, por ello, contingente.

Si bien la angustia surge de la posibilidad de cambiar el orden establecido o "invertir la escala de valores",[26] no es una consecuencia de esa posibilidad, sino de la conciencia de la posibilidad de errar, de fallar, de no cumplir la expectativa, en suma: de no ser quien se cree que se debe ser. Lo anterior no prueba la libertad sino la vulnerabilidad que, como entes en relación y en adaptación, les corresponde a los hombres cada día. Por otro lado, la angustia también puede ser consecuencia de la conciencia de estar determinados y no tanto de una conciencia de libertad. A ésta angustia radical, que va más allá de la angustia sartreana, también se le puede superar con la aceptación de la vacuidad, siempre y cuando se supere el obstáculo constante de la creencia en la libertad que, por el contrario, no produce más que evasión.

Llegados a este punto, es oportuno aclarar si lo que al hombre corresponde es la conciencia de la libertad o la conciencia de su imposibilidad. Sartre refiere de sí mismo lo siguiente:

> Emerjo solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusa.[27]

Ahora bien, si la conciencia de la libertad facilita la nihilización de las barreras o estructuras en las que el hombre se encuentra, entonces, la supuesta conciencia de la libertad (así propuesta) no es más que negación, sugestión o un llano deseo de libertad. Ninguna de las situaciones referidas es la libertad en sí, sino que se constituyen como negación de estructuras, lo cual –a la vez– imposibilita la libertad sobrante del reconocimiento de las mismas.

---

[26] *Ibid*., 85.

[27] *Ibid*., 86-87.

Conclusión

La conciencia de la libertad que Sartre propone es, en todo caso, la conciencia del no-ser de la libertad. No basta con creer o desear la libertad para ser libre, del mismo modo en que no bastará con creer que no se es pobre para dejar de serlo ni será suficiente pensar en la inexistencia de la imposibilidad de volar para poder volar. La conciencia de la libertad no es más que una tremenda *buena fe* sartreana: el deseo de la libertad.

El deseo nunca ha sido equivalente al objeto deseado. Asimismo, el deseo de la libertad no prueba que la libertad exista, puesto que en tal caso la libertad *pendería*, o sería contingente, del hecho de ser deseada. Contrariamente, la verdadera conciencia de liberación es asumir la ausencia de la libertad y reconocer que no es posible suponerse libre si no es soportable evidenciar lo contrario. Lo que realmente es inevitable es el hecho de actuar, tomar postura, pero eso no supone que la libertad sea un precedente de la decisión debido a que algunas conductas suponen explícitamente la esclavitud, principalmente cuando no han surgido de la voluntad o han sido coaccionadas.

La voluntad es, también, una voluntad en situación, nunca voluntad absoluta o natural, pues de ser así –una voluntad cuyo contenido fuera determinado por la naturaleza humana– todos los hombres actuarían de la misma manera.

Por último, cuando Sartre supone que la angustia posibilita a la libertad en la medida de que permite la conciencia de tal, deja a la libertad en condición de sujeción a la angustia y, dado que la angustia requiere de la expectativa (y los deseos implícitos) sobre la cual se funda, entonces, la libertad termina siendo una consecuencia de la esclavitud de los deseos. Ante un esquema así, termina siendo deseable solicitar la angustia para tener una experiencia cumbre de libertad al menos por momentos. Pero, como hemos visto, poco de esto se sostiene. No son las emociones la prueba de la libertad ni es posible considerar a la vivencia de la angustia como una evidencia de que se es libre; a menos, claro, que la explicación nos libere de la angustia de no serlo.

La significatividad de la conciencia en el pensamiento sartreano es de tal magnitud, que poco de lo humano en sus vivencias más íntimas puede estar desligado de ella. El yo se diluye en la conciencia que, como artificio que contacta al ente con su entorno, se destituye a sí tras la desaparición de su contenido. La vida transcurre al ritmo que la conciencia ejerce su labor mediática entre el hombre y su mundo. La emoción es el suspiro inconstante de la existencia efímera que todo individuo es.

Referencias

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*. Tr. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Sanabria, José. *Ética*. México: Porrúa, 1993.

Sartre, Jean Paul, *La trascendencia del ego*. Tr. Oscar Masotta. Buenos Aires: Caldén, 1968.

Sartre, Jean Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Tr. Mónica Acheroff. Madrid: Alianza, 1987.

Sartre, Jean Paul y Lévy, Benni, *La esperanza ahora*. Tr. Isidro Herrera. Madrid: Arena, 2006.

Sartre, Jean Paul, *El ser y la Nada*. Tr. Juan Valmar. Buenos Aires: Losada, 2006.

Sobre los sentidos de la ousía en las Categorías y la Metafísica de Aristóteles

Lucero González Suárez
Universidad Intercontinental

Resumen

Partiendo del reconocimiento y de la dificultad que supone la comprensión de la noción *ousía*, esta reflexión busca explicitar los sentidos que la misma adquiere tanto en las *Categorías* como en la *Metafísica*. La finalidad última es explicar que la aparente contradicción provocada por el hecho de que en las *Categorías* Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el individuo (*sýnolon*), mientras que en la *Metafísica* dice que es el *eîdos*, se resuelve al entender que éste último no es una forma abstracta sino el principio de determinación del compuesto individual.

Abstract

Based on the recognition of the difficulty of understanding the concept *ousía*, this reflection seeks to make explicit the senses that it acquires both in the *Categories* as in *Metaphysics*. The ultimate aim is to explain the apparent contradiction caused by the fact that in the *Categories* Aristotle says that the *proté ousía* is the individual (*sýnolon*) while in *Metaphysics* he says that it is the *eîdos*, is resolved to understand that the latter is not an abstract way but the principle of determination of the individual compound.

Palabras clave

Aristóteles, Metafísica, *ousía*, *eîdos*, *sýnolon*.

Keywords

Aristotle, Metaphysics, *ousía*, *eîdos*, *sýnolon*.

Fecha de recepción: Junio de 2019
Fecha de aceptación: Septiembre de 2019

Introducción

En el campo de la metafísica, la principal aportación de la filosofía de la Grecia Antigua fue exhibir la dimensión ontológica de la inteligencia. Esto es, el hecho de que el pensar es "pensar del ser". Idea que, siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino expresa en estos términos: "Lo primero que entra en la concepción del

entendimiento es el ser [... puesto que] el ser es objeto propio del entendimiento. Y así es lo primero inteligible".[1]

Al reflexionar sobre la relación entre el ser, el pensar y el decir, Aristóteles comprendió que la posibilidad del conocimiento depende directamente de la capacidad del lenguaje para manifestar las determinaciones esenciales de "lo que es". Pero tal manifestación sólo puede ocurrir si entre "lo que es" y el lenguaje existe un orden estructural análogo, gracias al cual sea posible hacer enunciaciones verdaderas. Lo que equivale a sostener que sólo si el ser es *lógos*, puede haber *lógos* del ser.

En contra de Aristóteles, la filosofía moderna ha objetado que no hay manera de demostrar dicha analogía estructural mediante argumentos contundentes, y que la suposición del mismo no pasa de ser un prejuicio antropocéntrico. Aquello que los modernos critican a la filosofía aristotélica es haber elevado una necesidad humana al rango de verdad metafísica, al sostener que si dicho orden es condición de posibilidad del conocimiento, por lo tanto existe.[2]

Por diferencia de buena parte de los filósofos modernos, que conciben el orden de lo real como una proyección del ser del hombre,[3] Aristóteles considera que la naturaleza es, de suyo, *cosmos*; y que la razón por la cual el pensamiento es capaz de exhibir ese orden es que entre el hombre y el ser no hay escisión: el hombre *es* y, por tanto, su pensamiento y su lenguaje participan del orden de lo real.

Que hay ser es una evidencia del sentido común, que solo puede ser negada desde la actitud sofística. El ser no requiere ni puede ser demostrado, toda vez que el sólo intento de hacerlo supondría que la lógica está por encima de la metafísica. Como Heidegger advierte, que hay naturaleza es innegable: "Lo más que se puede hacer es advertir a los que exigen tal demostración que

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, capítulo 5, art. 2.

[2] El propósito de este ensayo no es exhibir las razones por las cuales dicha crítica no se sostiene; ni tampoco para explicar que cuando, por ejemplo, Francis Bacon y Aristóteles hablan de orden, no se están refiriendo a lo mismo. No obstante, para comprender por qué, a fin de investigar "lo que es", Aristóteles reflexiona sobre "lo que se dice" sobre el ser, es necesario tener presente que la experiencia griega del ser –que no se limita a los textos filosóficos- es la de una totalidad ordenada en sí misma; no la de una realidad objetiva, que el entendimiento humano tiene que someter a sus reglas y principios para hacerla inteligible.

[3] En contra de la idea de orden, el principal argumento que Bacon ofrece es que el orden que atribuimos a las cosas no está sino en nuestra mente: es un ídolo de tribu. Los ídolos de tribu, que tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, provocan que este último se tome a sí mismo por medida de lo que es. Los seres humanos actuamos con miras a la realización de ciertos fines. Es por ello que, al proyectar nuestro ser en la naturaleza, pensamos que los hechos naturales obedecen a una finalidad intrínseca. El espíritu humano "se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas se encuentra" Francis Bacon, *Novum Organon* I, 45. Con todo, la realidad de dicho orden no es metafísica sino psicológica.

en realidad no ven eso que ya están viendo, que no tienen ojos para lo que está ante sus ojos".[4]

Siempre que no se opte por cerrar los ojos, y con ello negar la experiencia de que la realidad se hace patente por sí misma y desde sí misma como orden resulta necesario aceptar que el poder del lenguaje para manifestar "lo que es" descansa en dos principios fundamentales. El primero de ellos es que el ser es *Lógos*; el segundo, que el alma racional es *lógos*. Lo primero significa que la totalidad de los entes que nos salen al paso en la experiencia no son una pluralidad caótica sino un todo ordenado en y por sí mismo. La segunda afirmación da a entender que si el conocimiento de dicho orden es posible, eso se debe a que el ser se manifiesta ante el hombre.[5]

Si, como Aristóteles sostiene, entre el ser, el decir y el pensar existe analogía estructural, de ello se sigue que para comprender las causas y principios de "lo que es", para hacer metafísica, no hay otro camino que el análisis del lenguaje. Ya que es en el lenguaje donde se hace manifiesto el ser de las cosas. Las categorías no corresponden sólo al pensar, sino también al decir y. de modo preeminente, al ser. En palabras de Oehler, "a Aristóteles no le interesa hacer un análisis y una clasificación de los términos y usos lingüísticos por sí mismos, pues su objetivo [...] está puesto en una clarificación de las entidades a través del medio de su aprehensión, esto es, el lenguaje".[6] De ahí que, al hacer filosofía primera, Aristóteles "afronta la cuestión por dos vías: la vía de la predicación (logos) y la vía de la naturaleza (Phýsis)".[7]

El término que Aristóteles utiliza para referirse a "lo que es" es *ousía*. Mismo que habitualmente es traducido por substancia o por entidad. Partiendo del reconocimiento de la dificultad que supone la comprensión de la noción aristotélica *ousía* -que se dice de diversas maneras, dependiendo del contexto y el objeto de la investigación filosófica-, la reflexión que ahora se ofrece a la consideración del lector busca explicitar los sentidos que el mismo adquiere tanto en el libro de las *Categorías* como en la *Metafísica*.

---

[4] Martin Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de Physis. Aristóteles, Física B 1", en *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000), 218.

[5] En cada caso, nos encontramos ya participando de una cierta comprensión, difusa y no tematizada de la realidad, de modo que "vivimos en cada caso ya en cierta comprensión del ser" Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 13. Nos percatemos o no de ello, siempre estamos en posesión de una comprensión específica del sentido ontológico. Lo propio del ser es la presencia; la manifestación. Lo propio de la inteligencia es la apertura al ser. Si el hombre es el ser de la verdad porque está expuesto a la manifestación del sentido ontológico.

[6] Fabián Mié, "La prioridad de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles" *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, no (Abril 2003): 95.

[7] Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza, 1963), 82.

A fin de cumplir con dicho objetivo, en el primer apartado se explica en qué sentido, la metafísica es ontología y usiología. En el segundo, se analiza la posibilidad de concebir a la materia como sujeto y, por ende, como *ousía*. Lo que equivale a preguntar si la definición de substancia como aquello de lo cual se predica algo sin que ello mismo se predique de otra cosa conviene o no a la materia. El tercer apartado explora la posibilidad de concebir a la *ousía* como *eîdos*. Su propósito es mostrar que la noción de *eîdos* guarda una estrecha relación con los conceptos: proporción, organización, función y *enteléqueia*. En él se muestra que el *eîdos* es *ousía* en tanto que principio de la organización y disposición de los elementos materiales que constituyen a las entidades individuales. El cuarto apartado está destinado a la presentación de la *ousía* como compuesto de materia y forma (*sýnolon*). La intención del mismo es argumentar que aun cuando lo único que la experiencia nos muestra como existente es el *sýnolon*, con relación al *eîdos,* la entidad individual es posterior. El quinto apartado está dedicado a la exploración de si la especie y el género pueden identificarse con la *proté ousía*. En él se exhiben las razones por las cuáles el universal consiste en un cierto tipo de cualidad, al que no conviene el ser de la *ousía* de modo preeminente. Por último, el sexto apartado aborda la definición de *ousía* como esencia, a fin de explicar que ésta constituye la expresión racional del ser de los entes a partir de la cual es posible su conocimiento.

La finalidad última de esta reflexión es hacer comprensible al lector que la aparente contradicción provocada por el hecho de que en las *Categorías* Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el individuo (*sýnolon*) mientras que en la *Metafísica* dice que es el *eîdos*, se resuelve al entender que este último no es una forma abstracta sino el principio de determinación que hace ser tal al compuesto hilemórfico.

La importancia de este trabajo consiste en que a través de la presentación de los múltiples sentidos en los que cabe comprender la noción de *ousía* o entidad es posible acceder al núcleo de la metafísica aristotélica.

I. La metafísica como ontología y usiología

En primer lugar la metafísica es ontología por cuanto su propósito es el estudio de "lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es".[8] Idea que el filósofo reafirma en otro lugar de su obra al decir que "Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen".[9]

[8] *Metafísica* VI, 1026a31-33.

[9] *Metafísica* IV, 1003a19-20.

En un segundo sentido, la finalidad de la metafísica consiste en establecer las verdades primeras y fundamentales sobre "lo que es". Así, además de ser ontología, la metafísica es etiología toda vez que su propósito es determinar las causas (*aitía*) y principios *(archê*) que, por constituir los fundamentos de las cosas, son también aquello que, una vez conocido, abre paso a la comprensión del ser de estas últimas. La metafísica puede definirse como investigación de los principios y las causas de las entidades: dado que "en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación (correspondiente). Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades".[10] El problema de la metafísica es el ente en tanto que tal. Ahora bien, de acuerdo con Aristóteles, la pregunta por ""lo que es", viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?".[11]

> La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia [...] 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad[12]

Si la *ousía* es *polajós legómenon*, ello se debe a que se trata de un nombre homónimo, que alberga diversos significados.[13] La expresión "algo que es" se dice en muchos sentidos. Hay muchos seres y muchas maneras de ser. No obstante, según el pasaje arriba citado, todos esos modos de ser están vinculados entre sí, en virtud de su referencia a la *ousía.* Como advierte un estudioso de la Edad Media, "Ente' no se predica de modo equívoco, ni unívoco, sino análogo".[14] Como he señalado en otro lugar, "no es lo mismo el ser como substancia que como

---

[10] *Metafísica* IV, 1003b18-23. Además de ontología y usiología, la metafísica es teología, puesto que, "Aristóteles abandonó la teoría de las ideas trascendentes, pero no la de un Dios trascendente y la de una realidad divina, asimismo trascendente" Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Herder, 1985), 19.

[11] *Metafísica* VII, 1028b 3-4.

[12] *Metafísica* IV, 1003a34-1003b9.

[13] *Categorías* I, 1a1-6.

[14] Mario Salas, "Santo Tomas: analogía y participación" *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica* XLI, no. 104 (2003): 156.

accidente [...] La noción de ser no es unívoca, en la medida en que no se dice del mismo modo para todo *lo que es*. Pero tampoco es equívoca, en el sentido de que signifique algo radicalmente distinto en cada caso. Es análoga, por cuanto tiene un significado que en parte es igual y en parte es diferente; es decir, porque conjuga identidad y la diferencia".[15]

La totalidad de lo que es y de lo que se dice, se identifica o tiene relación con la *ousía*. Motivo por el cual, además de ser ontología y teología, la metafísica es también usiología. Al exponer los principios fundamentales de la interpretación que convierte a la metafísica en usiología, Teresa Oñate sostiene, que la universalidad de la filosofía primera radica en que ésta se cuestiona por la totalidad de los entes, agregando la acotación de que "su objeto es, entonces, siempre el ente *real* y no el ser general, ya que la *ousía* primera es, en todos los casos, la realidad concreta de cada ente".[16]

II. La *ousía* como materia

Por ser la entidad u *ousía* el concepto clave de la metafísica, Aristóteles se ve en la necesidad de indagar qué puede considerarse tal. Ya que, a decir de Brentano, "la filosofía primera debe tener como punto de partida la fijación del significado del nombre "ente", si es cierto que su objeto es el ente en cuanto ente".[17]

Antes de la aparición de la filosofía aristotélica, la investigación tenía ya antecedentes importantes, tanto en los presocráticos como en Platón. Como advierte Carvajal, quienes

> antes de Aristóteles se han ocupado de este problema han dado las soluciones más diversas e incluso antitéticas. En efecto, para algunos la única sustancia es la sensible, mientras que para otros, la verdadera sustancia se encuentra en los entes suprasensibles; en otro sentido, para algunos la sustancia es la materia y los elementos materiales, mientras que para otros es el universal y la forma, y para el sentido común, la auténtica sustancia son las cosas concretas (animales, plantas, los cuerpos naturales como el fuego, el aire, el agua y lo astros, la luna y el sol).[18]

---

[15] Lucero González, "La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances" *Revista Perseitas*, 3, no. 2 (2015): 163.

[16] Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 150.

[17] Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2007), 40.

[18] J. Carvajal, "El problema de la sustancia en la "Metafísica" de Aristóteles", *Anales del Seminario de Metafísica,* número extra. Homenaje A S. Rábade (1992): 900.

Por su parte, Aristóteles piensa que de la entidad cabe hablar en cuatro sentidos. Es por ello que, en la *Metafísica,* asume la tarea de indagar si "la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto"[19] son o no entidades y, de ser el caso, en qué sentido cabe afirmar lo anterior.

El estagirita comienza con el análisis de la noción de sujeto. A la letra, la problemática se plantea como sigue:

> El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo (se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto.[20]

Al definir el sujeto como "aquello que no se dice de nada más; en virtud de lo cual se dicen todas las cosas", resulta inevitable pensar que la entidad por excelencia es la materia. La inquietud surge tras considerar que al abstraer todo aquello que cabe predicar de una entidad, lo único que queda es "aquello de lo cual está hecha". Me explico. Si al pensar en una estatua, ponemos entre paréntesis o no consideramos que es de piel blanca, que mide 2 m, que está en el museo, que representa a un dios griego, etc., lo único que queda es el mármol.

Desde una perspectiva que, al preguntarse por la entidad, considera a ésta como naturaleza y no como abstracción matemática, Aristóteles argumenta que la materia disociada de la forma no puede ser considerada como *ousía* porque libre de toda determinación ni siquiera *es.* Basta atender a la experiencia, para confirmar que la materia abstracta, no existe; lo único existente es el material apto para desplegar (en el caso de las entidades naturales) o acoger (en el caso de las entidades artificiales) una cierta forma. De donde se infiere que la forma no es un accidente de la materia; sino un principio inmanente a ella.

A fin de enfocar correctamente el problema –evitando una lectura modernizante de Aristóteles- es importante no perder de vista la relación esencial que existe entre la física y la metafísica. La noción de entidad alude no a las entidades matemáticas sino a las naturales: a aquellas a las que, de suyo, les compete el movimiento. Para dar cuenta del movimiento natural no basta con apelar a los contrarios, toda vez que la presencia de uno cancela la del otro. En términos generales, el movimiento es tránsito entre dos contrarios, que recla-

[19] *Metafísica,* VII, 1028b 34-36.
[20] *Metafísica,* VII, 1028b36-1029a7.

ma como condición de posibilidad de un sujeto: de algo que, permaneciendo a lo largo de los cambios, funde la identidad del ente natural. Y dicho sujeto parece coincidir con la materia.

No obstante, como Aristóteles argumenta, el mero hecho de ser sujeto no basta para afirmar que la materia es entidad,[21] puesto que lo propio de la entidad es la existencia separada o independiente, autónoma (*chóristón*) y determinada. No existe la materia libre de determinaciones; sino la materia determinada por el principio formal. De ahí que al referirse a la materia inmanente al compuesto hilemórfico, Aristóteles aclare que "la materia es lo primero que subyace a cada cosa, a partir de cuya presencia algo se genera, y no en sentido accidental".[22]

En suma, en una primera aproximación al problema, podría pensarse que la materia es la entidad primera. Pero, de ser así, se llegaría a una aporía. Pues a pesar de ser "aquello de lo cual están hechas todas las cosas", en virtud de su indeterminación, de la materia abstracta no podría decirse siquiera "que es".

Asimismo, de lo anterior se seguiría la imposibilidad de postular a la materia como sujeto de la predicación, es decir, como algo de lo cual se dicen ciertas determinaciones, pero que por sí mismo no se dice de nada, por cuanto posee una realidad autónoma. Pues tal caracterización corresponde al compuesto hilemórfico; no a la materia indeterminada.

Por otro lado (en el orden del decir), el filósofo sostiene que todo cuanto puede ser dicho sin constituir un juicio se reduce a las categorías de substancia, cualidad, cantidad, relación, etc. Pero la materia no corresponde a ninguna de las categorías. No es substancia puesto que no existe con independencia del principio formal. Pero tampoco corresponde a las demás categorías, por cuanto éstas nombran determinaciones que inciden en la substancia. Es por eso que, disociada de la forma, la materia resulta incognoscible. Pues el conocimiento sólo puede proceder de la sensibilidad y de la razón, pero la materia abstracta no se hace manifiesta por ninguna de estas vías.

A partir de lo antes dicho, se concluye que o bien la materia no es *ousía* o, en todo caso, lo es en otro sentido. Con el fin de explorar esta última posibilidad consideremos lo siguiente. En la filosofía aristotélica, la noción de entidad designa todo aquello cuyo ser no depende de nada para existir, ni se predica de otro. Aceptando la anterior, cabe preguntarse si la materia puede considerarse como *ousía*, por cuanto constituye el componente último de "lo que es". Idea que conduce a la pregunta de si los elementos (agua, aire, fuego y tierra) son *ousías*.

---

[21] *Metafísica,* VII, 1028b36-1029a7; VII, 1029a1-27.

[22] *Física*, I, 192a31-32.

La respuesta de Aristóteles es que, considerada como elemento, la materia es causa inmanente tanto de los cuerpos que se generan por naturaleza (por ejemplo, el árbol que se distingue a lo lejos), como de aquéllos que llegan a ser gracias al arte (por ejemplo, la mesa sobre la cual escribo). Sin embargo, puesto que "se dice que es principio "de una cosa" lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible",[23] toda vez que agua, aire, fuego y tierra son los elementos de los cuales proceden todos los cuerpos, se sigue que además de ser la causa de estos últimos, son también sus principios.

No obstante, separados del principio formal, a pesar de ser aquello de los cual surge la totalidad de las entidades tanto naturales como artificiales, dichos elementos no son sino mera potencialidad abstracta, dado que a partir de ellos podría generarse tanto un hombre como un caballo. Mas la experiencia confirma que, como sostiene Aristóteles, un hombre sólo puede ser engendrado por otro hombre.

Por todo lo anterior, Aristóteles concluye que la materia no es la entidad primera, de cuya investigación tendría que ocuparse la metafísica. En todo caso, "la materia sólo puede ser considerada substancia en un sentido derivado y secundario":[24] es entidad en potencia, por cuanto puede ser determinada por la forma y constituir una causa del compuesto hilemórfico.

III. La *ousía* como *eîdos*

Luego de demostrar que la materia no es sujeto, otra posibilidad a explorar es si el *eîdos* y el compuesto hilemórfico son sujetos y, en tal sentido, entidades. Dado que la investigación de si el compuesto es entidad presupone el esclarecimiento de la noción "*eîdos*", lo primero a decidir es si este último califica como entidad. Cuestión en torno a la cual es conveniente hacer las siguientes precisiones.

En primer lugar, agua, aire, tierra y fuego son los elementos a partir de los cuales se generan todos los entes, tanto naturales como artificiales. No obstante, la proporción de la mezcla de dichos elementos, así como el modo de su organización y disposición mutua, son causados por el *eîdos*. Por tanto, ante todo, el *eîdos* es aquello que hace posible y explica la organización y proporción de los elementos que constituyen al ser individual.

En segundo lugar, con base en la idea aristotélica de que la naturaleza no hace nada en vano, cabe suponer que la peculiaridad de la proporción y organización de los elementos a partir de los cuales se generan las entidades tiene

[23] *Metafísica,* V, 1013a14-15.

[24] Javier Aguirre, "La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta", *Eidos*, no. 12 (2010): 169.

por causa la realización óptima de las operaciones que les son propias. Con el propósito de ejemplificar el significado del término "teleología"[25] en la filosofía aristotélica, es válido sostener que la estructura del ojo es así y no de otro modo porque tal disposición de sus elementos es la idónea para el cumplimiento de la función que le corresponde: ser el órgano de la visión. De manera análoga, es posible comprender que, considerado como un gran viviente, el cosmos es una totalidad ordenada, cada una de cuyas partes posee una estructura específica que la hace apta para la realización de los distintos movimientos, en los cuales se manifiesta la vida. Por otro lado, respecto de los productos del arte, es evidente que, imitando la potencia creadora de la naturaleza, cuando el artesano se propone producir un utensilio (por ejemplo, una lanzadera), escoge el material con el cual habrá de trabajar teniendo en cuenta la aptitud de éste para recibir la forma proyectada, que a su vez obedece a la realización de una determinada función.

En tercer lugar, otro de los matices el concepto *eîdos* está estrechamente relacionado con la noción *entel*écheia.[26] Una manera de traducir dicho término consiste en identificarlo con la idea de actualidad, entendida esta última como realización plena de las notas que definen el ser de una entidad. No obstante, dicha traducción es incorrecta, por cuanto el término "actualidad" no designa el proceso a través del cual un ente físico cambia; sino la culminación de dicho proceso y, por tanto, el cese del movimiento. A la luz de lo anterior, la noción de "actualidad" no sólo no corresponde sino que se opone al concepto "*enérgeia"*, por cuanto este último destaca el aspecto dinámico de la entidad natural que consiste en estar-en-telos. De suerte que el movimiento es el resultado del trabajo que la entidad despliega para alcanzar la realización plena del *eîdos* que le es propio.

El *eîdos*, es el principio de organización inmanente a la materia. Asimismo, puesto que además es el principio generador del movimiento natural, es factible postular al *eîdos* como causa final. En suma, "La forma (*eîdos*) es la causa (aitía) y el principio (arché) que da razón de ser de las cosas, el fundamento metafísico de la realidad, esto es, la sustancia".[27] El *eîdos* es *ousía* en tan-

[25] Aquello que pone de manifiesto la regularidad del movimiento de las entidades naturales es que persiguen una finalidad: "no parece un resultado de la suerte ni de una mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno. Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin. Ahora bien, todas estas cosas y otras similares son por naturaleza [...] Luego en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final" (Aristóteles, *Física* II, 198b37-199a8).

[26] En su traducción de la *Metafísica*, Ross traduce "enérgeia" por "complete reality".

[27] J. Carvajal, "El problema de la sustancia en la "Metafísica" de Aristóteles", *Anales del Seminario de Metafísica,* número extra. Homenaje A S. Rábade (1992): 914.

to que principio de la organización y disposición de los elementos materiales que constituyen a las entidades; como función hacia cuya óptima realización obedecen el orden y la disposición de los elementos de tales entidades; y como causa final del movimiento de los mismos.

IV. La *ousía* como individuo

En el apartado anterior de este ensayo se mostraron ya las razones por las cuales resulta absurdo afirmar la existencia separada de los principios formal y material. No hay materia sin forma ni forma sin materia. Solo existe la entidad individual; la materia informada, unitaria y singular, a la que el filósofo llama *ousía* o substancia primera.

> Entidad (*ousía*), la así llamada con más propiedad, más propiamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto (*kath' hypokeiménou*), ni está en un sujeto (en *hypokeiméno*), v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias a las especies a las que pertenecen las entidades primarias así llamadas, tanto estas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dicha especie es *animal*, así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal.[28]

Bajo el argumento de que "con más propiedad más primariamente y en más alto grado" se llama *ousía* a lo que no está en un sujeto" (nivel ontológico) ni se dice de un sujeto (nivel lógico), en sus *Tratados de Lógica*, Aristóteles concluye que el individuo es la *proté ousía*, porque para ser no precisa de algo más sino que constituye el sujeto donde inhieren las determinaciones accidentales. Por otro lado, el filósofo sostiene que el individuo es substancia primera porque constituye el núcleo de toda posible predicación (nivel lógico).

Evidentemente, no es fácil armonizar la afirmación presente en la *Metafísica*, en el sentido de que la *proté ousía* es el *eîdos* con la tesis de las *Categorías*, según la cual la *proté ousía* es el individuo concreto (*sýnolon*). Sin embargo, como espero mostrar, ambas perspectivas son complementarias.

Con el propósito de echar luz sobre la cuestión, conviene recordar que, según lo antes dicho, el *eîdos* es causa tanto de la generación de las realidades singulares como de su conocimiento. Lo primero porque, a causa del *eîdos*, la materia deviene un "esto", por lo cual cabe afirmar que es el principio de la generación de una entidad y la causa de que dicha entidad permanezca siendo lo que es (identidad metafísica). Lo segundo, porque el *eîdos* es el principio de determinación que constituye a "lo que es" como "tal" o cuál"; como algo de-

[28] *Categorías* V, 2a11-19.

terminado e inteligible: como "perro" u "hombre". Como advierte Owens, refiriéndose al *eîdos* y no a la *morphé:* "la forma aristotélica es expresamente la causa del ser del compuesto individual que existe en el universo material [...] la misma forma, al ser recibida sin materia en el sentido o en la mente, hace que el cognoscente en la actualidad del conocimiento se haga y sea la cosa percibida o conocida".[29]

La lectura de las *Categorías* da la impresión de que para Aristóteles, las únicas substancias son los individuos. Idea que se refuerza al escuchar la afirmación de que "Entidades secundarias se dicen aquellas especies a las cuales pertenecen las entidades que se dicen primariamente, tanto esas especies como los géneros de esas especies. Por ejemplo, el hombre particular pertenece a la especie hombre y el género de esa especie es animal".[30] Empero, es necesario tener presente que "la prioridad de la substancia individual, dentro del modelo ontológico de *Categorías*, está asociada al reconocimiento de criterio de contraposición con entidades excluidas del ámbito substancial".[31]

Con relación al *eîdos*, el compuesto hilemórfico individual es posterior.[32] La entidad primera no es el individuo sino el *eîdos*, entendido como principio inmanente al compuesto, que es causa de su identidad específica.

> La *próte ousía* no es, para el Estagirita, el *sýnolon* concreto individual, real y separado, pero contingente, efímero, en tanto que compuesto divisible, y refractario a la *episteme*, que es de lo universal y necesario. La substancia primera aristotélica es la esencia: el *eîdos supraindividual* que la definición (*lógos*) enuncia, expresando el *tó ti* ên *eînai* de la cosa: la unidad *atemporal* de lo que era y será siempre, para el compuesto, invariablemente, su propio ser en cuanto tal, tanto a través de su propio desarrollo natural.[33]

Por otro lado, a pesar de ser el sujeto de la predicación (de aquello que se afirma tanto esencial como accidentalmente respecto de 'algo'), el individuo es inefable. A partir del individuo no hay predicación porque 'decirse de algo' implica la relación de un término con otro, cuya extensión está contenida en el primero. Así, por ejemplo, la especie 'hombre' se dice del individuo hombre del mismo modo que el género 'animal' se dice tanto del individuo hombre co-

---

[29] Joseph Owens, "La forma aristotélica como causa del ser" *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, números 29-30 (1977): 269.

[30] *Categorías* V, 2a14-19.

[31] Fabián Mié, "La prioridad de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles" *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, no (Abril 2003): 87.

[32] *Metafísica* VII, 1029a30-32.

[33] Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 150-151.

mo como de la especie 'hombre'. Empero, puesto que no hay nada respecto de lo cual el individuo pueda predicarse, es forzoso concluir su carácter inefable.

El lenguaje está conformado por nombres y verbos que significan de modo universal a la realidad. Un lenguaje que nombre individuos y que, al hacerlo, no aluda directa o indirectamente a la especie, resulta impensable. La única manera de nombrar el ser de los individuos es de modo indirecto: como universales.

Toda vez que del individuo es inefable, tampoco hay definición ni demostración de él. Pues las substancias singulares son corruptibles y contingentes. De acuerdo con Aristóteles, de las cosas sensibles individuales no puede haber demostración ni definición, puesto que "si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias [...] tampoco es posible que haya demostración y definición —sino opinión— acerca de lo que puede ser de otro modo que como es, resulta evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas".[34]

No obstante lo anterior, si bien es cierto que de manera directa el individuo es impensable e inefable; también lo es que su ser se muestra en la experiencia, entendida como una simple constatación de una cosa [...] sobre una base sensible empírica, lo que la convierte en conocimiento de lo particular".[35] De ahí que, refiriéndose al amor que todo hombre tiene por sus sentidos, Aristóteles afirme que el más amado es la vista, porque de entre todas las sensaciones, la visión es la que "más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias".[36] Afirmación que, seguramente, alude al hecho de que gracias a la vista es posible captar el aspecto exterior de "lo que es", del cual es causa el *eîdos.*

En el caso de las realidades naturales, *eîdos* y el *sýnolon* se identifican, por lo cual dice Aristóteles que "la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular".[37] Mas si cada cosa singular se identifica con su entidad y la entidad se identifica con la esencia, de ello se sigue que cada cosa es su esencia. Por lo cual, "en el caso de las realidades primeras y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo".[38]

Propiamente, sólo el *eîdos* puede considerarse como entidad, toda vez que en las realidades naturales hay identidad entre el individuo y la forma de és-

---

[34] *Metafísica* VII, 1039b32-1040a2.

[35] J. Carvajal, "El problema de la sustancia en la "Metafísica" de Aristóteles", *Anales del Seminario de Metafísica,* número extra. Homenaje A S. Rábade (1992): 891.

[36] *Metafísica* I, 980a26-28.

[37] *Metafísica* VII, 1031a17-18.

[38] *Metafísica* VII, 1032a5-8.

te, por cuanto es la forma inmanente al compuesto lo que lo hace ser "tal" o "cual". La entidad individual natural es su *eîdos.* Cabe aclarar que "no la esencia pensada y expresada en la definición, sino la esencia real que es forma substancial (*eîdos-ousía*) inmanente al compuesto sensible, ostenta el rango de *próte ousía*, incluso sobre el individuo, debido a que es su primera causa: causa de la substancialidad del individuo mismo".[39]

A fin de entender por qué el *eîdos* y no el *sýnolon* es la *proté ousía*, conviene recordar qué significa que algo sea primero. Al hablar de los sentidos en los que algo se dice "primero", Aristóteles dice que algo es "primero" en el tiempo si, como explica Ross, "de aquello que puede existir sin otras cosas, mientras que aquellas no pueden existir sin ello, ha de decirse que existe antes que otra cosa".[40] Lo que, aplicado a la relación entre *eîdos* e individuo, ayuda a entender que el *eîdos* el primero en tanto que principio que determina al individuo como "tal" o "cual".

Por su parte, algo es "primero" en el orden del conocimiento, cuando de ello depende que se conozca algo más.[41] El *eîdos* es primero con relación al individuo, toda vez, a pesar de ser el fundamento de la predicación, el individuo es inefable conforme a los rasgos que lo distinguen de los demás miembros de la especie, en atención a los cuales cabe afirmar que no hay dos seres idénticos sino semejantes.

V. La *ousía* como especie y género

En las *Categorías*, Aristóteles sostiene: "De las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno, v.g.: *hombre* se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno".[42] La especie se relaciona con el individuo conteniéndolo en su extensión. Lo que implica, que abarca las notas esenciales de aquellos individuos que comparten una misma forma (*eîdos*), al tiempo que deja a un lado los rasgos particulares de aquéllos. Pues mientras el *eîdos* es causa de la identidad de las realidades singulares; la materia, en tanto que principio de su individuación, es causa de su pluralidad. Razón por la cual, Aristóteles afirma que "tal especie en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia, pero son lo mismo por la especie".[43] Calias y Sócrates poseen rasgos particulares distintos. Así, por ejemplo, alguno de los dos será más alto, de piel más clara o más robusto que el otro;

---

[39] Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 220.

[40] David Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 160.

[41] *Metafísica* VII, 1028a37-39.

[42] *Categorías* II, 1a20-22.

[43] *Metafísica* VII, 1034a6-8.

pero son uno en cuanto a la forma, a causa de lo cual se dice que ambos pertenecen a la misma especie.

De manera semejante a como la especie comprende en su extensión una gran variedad de individuos, toda vez que prescinde de sus rasgos particulares; el género comprende aquellas especies que comparten ciertos rasgos ontológicos, dejando a un lado sus diferencias específicas. Así, por ejemplo, el género "animal" se predica de la especie "hombre", que a su vez se predica del individuo hombre.

Nadie que goce de sentido común afirma, que aquello con lo cual se encuentra cotidianamente en la experiencia no son el perro o el hombre individuales sino las especies de los mismos; ni tampoco, que ha visto al animal genérico. Sólo se tiene experiencia de individuos que pertenecen a diversas especies animales.

El rasgo fundamental del concepto de entidad es que ésta no se no se predica de otro sujeto. Ahora bien, "se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto".[44] Por tanto, el universal no es entidad debido a que esta última es algo determinado; pero el universal se dice de una multiplicidad. Así, "Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predican universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad".[45]

Un argumento más que Aristóteles ofrece en contra de quienes consideran que el universal es *ousía*, es que lo propio de esta última es "ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado".[46] Pero la realidad de la especie y del género no es separada, ni autónoma.

Ni la especie ni el género son subsistentes de por sí. Sin embargo, designan aquellas propiedades de los individuos en virtud de las cuales éstos se dicen "tales" o "cuáles". Tanto la especie como el género expresan un "cuál" referido a la entidad. Es por ello que Aristóteles dice que "ninguna de las cosas que se dan universalmente es entidad, y que ninguno de los predicados comunes significa una realidad determinada, sino que es "de tal cualidad"".[47]

Pese a haber demostrado suficientemente que el universal no es entidad, dada la autoridad que en ese momento tenía la filosofía platónica –o al menos su interpretación más ampliamente aceptada-, Aristóteles se vio en la necesidad de refutar la así llamada "teoría de las Ideas".

---

[44] *Metafísica* VII, 1038b 16-17.

[45] *Metafísica* VII, 1038b9-13.

[46] *Metafísica* VII, 1029a28.

[47] *Metafísica* VII, 1038b35- 1039a1.

Para los platónicos, cada una de las entidades concretas debe su existencia a la participación de la Idea o de la Forma eterna correspondiente, en sí misma inmutable y, por tanto, incorruptible. En conformidad con la "teoría de las Ideas", la realidad es una dualidad integrada por el mundo sensible (en el que reinan la mudanza y la contingencia y del que, por lo mismo, no puede haber conocimiento científico) y el mundo de "las substancias incorruptibles". El problema aparece porque, en palabras de Aristóteles:

> Resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. Sin embargo, los que afirman "que" las Formas "existen de este modo", en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son entidades, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan "Forma" a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales entidades incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues éstas las conocemos), Hombre Mismo y Caballo Mismo, limitándose a añadir a las sensibles la expresión 'Mismo'[48]

Como indica Mié, "Platón hace del universal un 'particular perfecto'. El universal separado, de esta manera, era preservado de los avatares de la vida sensible; pero, a consecuencia de este destino, no podía contribuir a la identificación de las cosas sensibles".[49] La consecuencia inevitable fue que la Idea universal platónica "no podía actuar, ni dar cuenta, entonces, de la vida de las substancias naturales".[50]

Por otro lado, es inútil recurrir a la Teoría de las Ideas para explicar el movimiento porque éstas son principios formales. Pero lo que es principio formal no se genera. Lo que hace imposible postularlas como causa del movimiento de los entes físicos, toda vez que, careciendo de actividad, ni están sujetas a génesis y corrupción ni pueden ser causa de tales procesos naturales.

VI. La *ousía* como esencia

Luego de haber analizado los argumentos de Aristóteles acerca de si la materia, el *eîdos* y el universal son entidades o no, toca ahora el turno de preguntarse si la esencia puede considerarse como tal. Para ello, resulta imprescindible considerar dos cosas. La primera es que "la esencia de cada cosa es lo que de cada co-

---

[48] *Metafísica* VII, 1040b26-34.

[49] Fabián Mié, "La prioridad de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles" *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, no (Abril 2003): 94.

[50] Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 153.

sa se dice (que es) por sí misma".[51] Como ya se ha explicado en los apartados de esta reflexión correspondientes a la *ousía* como *eîdos* y como individuo, es cierto que desde la perspectiva lógica cabe afirmar que la *proté ousía* es el compuesto hilemórfico, por cuanto éste es el sujeto de la predicación. No obstante, también es verdad que, desde la perspectiva metafísica, por ser el *eîdos* la causa de la determinación y el *sýnolon* lo causado, conocer la esencia de las entidades individuales (*tò tí ên eînai*) equivale a conocer los *eîdos* de éstas, que nombra la definición correspondiente. Motivo por el cual, de acuerdo con Aristóteles, "cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa".[52] Como advierte P. Aubenque,

> tras recordar que la esencia designa, por una parte, la forma, y por otra, el compuesto [...] Aristóteles, añade: "Toda esencia, tomada en el sentido del compuesto, es corruptible, pues hay generación de ella". Si bien Aristóteles no dice que la generación sea el fundamento de la composición, parece ser obvio para él que toda esencia compuesta es, por ello mismo, engendrable y corruptible. Y si bien Aristóteles invoca aquí el movimiento a fin de oponer la engendrabilidad del compuesto a la inengendrabilidad de la forma, está claro que no lo hace para atribuir a uno de ellos un predicado que rehusaría al otro, como si el movimiento pudiese acaecer a algunas esencias y no a otras, sino para mostrar que el movimiento es el fundamento de la composición de lo engendrable, mientras que la inmutabilidad de la forma garantiza por sí sola su unidad[53]

A la luz de lo que Aubenque señala, resultan evidentes dos cosas. La primera es que, considerada como algo inmanente al compuesto hilemórfico, "la *esencia,* cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa".[54] A fin de entender plenamente esta última idea es imprescindible recordar que en la *Metafísica*, el estagirita aclara que "la definición es el enunciado de la esencia".[55] Asimismo, en los *Tópicos*, dice que la "Definición es un enunciado que significa el *qué es ser*".[56] Como señala un estudioso de Aristóteles, "La definición, en efecto, no es un enunciado simplemente lingüístico, sino ontológico, indicativo de la causa del ser".[57] Por tanto, la esencia es *ou-*

---

[51] *Metafísica* VII, 1029b13-14.

[52] *Metafísica* VII, 1031b18-19.

[53] Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1974), 455.

[54] *Metafísica* V, 1017b22-23.

[55] *Metafísica* VII, 1031a13.

[56] *Tópicos* 102a1.

[57] Javier Aguirre, "La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta" *Eidos*, no. 12 (2010): 169.

sía, en tanto que expresión lógica de la forma que define el ser del compuesto hilemórfico.

La entidad "es la forma identificada con la esencia, que se expresa en la definición".[58] Según Aristóteles, "hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición".[59] Cualquier nombre universal como, por ejemplo, "perro", alude a una esencia que la definición correspondiente expresa.

La segunda idea que la observación de Aubenque exhibe es que mientras el compuesto hilemórfico está sujeto a la generación y a la corrupción, la forma (*eîdos*) que lo define está más allá del movimiento, en virtud de su unidad. Lo anterior significa que, por ser principio de la generación, el *eîdos* no se genera: es la forma eterna que hace posible el hecho de que "un hombre engendra a un hombre".[60] En palabras de Aristóteles: "no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según esta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro".[61] Por tanto, como ha observado Hamelin, "la *ousía* en tanto que excluye la composición, en tanto que es simple: es la *próte ousía*".[62]

Ahora bien, a fin de aclarar posibles malentendidos, es necesario aclarar que cuando se afirma que la *proté ousía* es el *eîdos*, no se está pensando a este último como algo separable del compuesto hilemórfico; sino como inmanente a él. Creer que el término *eîdos* alude a una forma universal que sólo existe en el entendimiento humano y en su decir, (lo que implicaría negar el peso ontológico de las categorías), es del todo equivocado porque el universal no es entidad alguna.

Aristóteles no está dispuesto a admitir que los *eîdos* existan independientemente de las realidades particulares y concretas a las que determinan, ya que "si lo Bueno Mismo y aquello en que consiste ser-bueno fueran distintos [...] habría otras entidades y naturalezas e Ideas distintas de las indicadas, y aquéllas serían anteriores y entidades, dado que la esencia es entidad. Y si unas y otras estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no sería".[63]

Puesto en otros términos, en el pasaje recién citado Aristóteles ofrece dos argumentos en contra de Platón. En primer lugar, resulta que si no es el caso que cada entidad se identifique con su esencia, ni la forma sea un principio in-

---

[58] *Ibid.*

[59] *Metafísica* VII, 1030a6.

[60] *Metafísica* VII, 1033b34.

[61] *Metafísica* VII, 1033b 16-19.

[62] Octave Hamelin, *Le sistéme d'Aristote* (París: Vrin, 1976), 396.

[63] *Metafísica* VII, 1031a30-1031b4.

manente a ella -sino que resida fuera de ella por ser una realidad trascendente-, ocurrirá que ninguna realidad individual será "tal" o "cuál" debido a que la esencia de su ser le pertenezca sino gracias a una forma inmutable ajena a ella. Pues, lo que no tiene la esencia de lo Bueno no es tal.

El segundo argumento en contra del platonismo es que si las realidades individuales no se identificaran con su esencia sino que esta última residiera fuera de ellas -como algo separado y trascendente, que no está sujeto a génesis ni corrupción-, toda vez que sólo hay ciencia de una cosa cuando conocemos su esencia, ocurriría que "de unas no habrá ciencia y las otras no será entes". De donde se sigue que ni la especie ni el género son substancias al modo en que las piensan los platónicos.

Para los platónicos, por un lado se encuentran las cosas que son (los individuos); por otro, la esencia de los mismos (las Ideas). Sin embargo, la experiencia nos muestra que las entidades individuales son y no ofrece indicio alguno de que el mundo de las Ideas exista. Por lo que es preciso afirmar junto con Aristóteles que cada cosa se identifica con su esencia por cuanto ésta no es más que la expresión racional de su forma.

El *eîdos* no ha de identificarse como un universal separado de la entidad individual (*sýnolon*), puesto que si las esencias y las entidades "estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no serían".[64] No obstante, en términos ontológicos, el *eîdos* es anterior al *sýnolon,* puesto que el *eîdos* es principio de determinación de la materia y el compuesto supone tanto la forma como la materia. Asimismo, desde la perspectiva lógica, el *eîdos* tiene prioridad respecto del *sýnolon*, toda vez que no puede haber demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque "la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias".[65] De modo que la definición del individuo, presupone la de aquello que es anterior: el *eîdos.*

Conclusiones

Si el análisis precedente cumplió el propósito que le dio origen, resultarán claras las siguientes afirmaciones.

1. Por lo que concierne a la materia, se ha dicho ya que en modo alguno puede afirmarse que ella es entidad, toda vez que en y por sí misma, al margen del principio formal, carece de realidad. Más aun, dado que la materia no es un principio que pueda existir de forma separada e independiente, su ser escapa a todo cuanto puede ser dicho en términos ca-

[64] *Metafísica* VII, 1031b3.

[65] *Metafísica* VII, 1040a31-32.

tegoriales: no es substancia ni accidente alguno. De donde se desprende su incognoscibilidad tanto a través de la percepción (puesto que nadie tiene experiencia de la materia abstracta) como de la razón (dado que ello reclamaría como condición de posibilidad conceptualizar lo indeterminado, pero esto es absurdo).

Empero, considerada como material apto para la realización de cierta forma y no como "materia abstracta", el primero es elemento, causa y principio de los entes corpóreos como aquello desde lo cual surgen y se producen, respectivamente, los entes naturales y artificiales.

2. Por lo que concierne al *eîdos*, se ha mostrado ya que éste es principio del orden y disposición de los elementos constitutivos de los entes naturales. Asimismo, se ha explicado que el *eîdos* tiene preeminencia sobre el individuo, por cuanto es causa de este último. Ya que, para ser, el *eîdos* no requiere de otro; pero el *sýnolon*, para ser, requiere del eîdos. De donde se desprende que los *eîdo*s son "las primeras causas que la filosofía primera buscaba".[66]
3. Si bien es cierto que, en las *Categorías*, Aristóteles sostiene que la *proté ousía* es el *sýnolon*, mientras que en la *Metafísica* dice que es el *eîdos*, la aparente contradicción se resuelve al entender que aun cuando lo único que posee realidad empírica independiente es el individuo, el *eîdos* posee preeminencia, por cuanto es causa de la determinación del individuo como entidad de la que cabe decir que es "tal" o "cuál". De donde se desprende que los *eîdo*s son "las primeras causas que la filosofía primera buscaba".[67]
4. La especie y el género no son entidades, en el mismo sentido que lo es el individuo concreto, puesto que ningún individuo es 'el individuo'. El universal hace explícitas las notas esenciales derivadas del *eîdos* de los individuos. Motivo por el cual, se afirma que tanto la especie como el género son una cualidad referida a la entidad.
5. Finalmente, se ha explicado que la esencia es *ousía*, mas no como lo es el individuo, ni como pretenden los platónicos que lo son las Ideas, sino como la expresión conforme al logos de la forma de los entes, gracias a la cual es posible su conocimiento.

Bibliografía

Aguirre, Javier, "La forma aristotélica y la solución de las aporías del libro beta". En *Eidos*, no. 12 (2010): 158-200.

[66] Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 157.
[67] *Ibid*.

Aristóteles, "Categorías". En *Tratados de Lógica I*. Tr. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1994.
Aristóteles, *Física*. Trad. Ute Schmidt. México: UNAM, 2001.
Aristóteles, "Tópicos", en *Tratados de Lógica I*. Tr. Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1994.
Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Tr. Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1974. https://es.scribd.com/doc/33765875/Aubenque-Pierre-El-Problema-Del-Ser-en-Aristoteles
Bacon, Francis, *Novum Organon*. Tr. Cristóbal Litrán. Madrid: Sarpe, 1984.
Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Tr. Manuel Abella. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
Carvajal, J., "El problema de la sustancia en la "Metafísica" de Aristóteles". En *Anales del Seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade* (1992): 889-918.
González, Lucero, "La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances". En *Revista Perseitas*, vol. 3, no. 2 (2015): 154-174.
Hamelin, Octave, *Le sistéme d'Aristote*. París: Vrin, 1976. https://archive.org/details/lesystmedarist00hame/page/n5
Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. Tr. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
Heidegger, Martin, "Sobre la esencia y el concepto de Physis. Aristóteles, Física B 1". En *Hitos*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
Mié, Fabián, "La prioridad de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles". En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 35, no. 103 (2003): 83-120.
Oñate, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.
Owens, Joseph, "La forma aristotélica como causa del ser". Tr. A. Manero y G. Ituarte. En *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, año X, Números 29-30 (1977): 267-288.
Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*. Tr.Víctor Bazterrica. Barcelona: Herder, 1985.
Ross, David, *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
Salas, Mario, "Santo Tomas: analogía y participación". En *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica* XLI, no. 104 (2003): 153-164.
Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*. Tr. Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza, 1963. file:///C:/Users/Lucero%20Gonzalez/Downloads/kupdf.net_xavier-zubiri-sobre-la-esenciapdf.pdf

Hacia una crítica de la razón histórica: la historia filosofante de Kant

Daniel Caballero López
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En el presente artículo (i) se desarrolla una crítica al discurso histórico-filosófico de Kant para explicitar sus condiciones de posibilidad, desde lo cual se erige un modelo hermenéutico que (ii) hace inteligible la historia filosofante de la filosofía presente en Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff, mostrando cómo las condiciones operan allí y constituyen una determinada narrativa que da cuenta de las perspectivas desde las cuales se ofrece la historia; después (iii) se realiza la interpretación de la historia desde el modelo con el fin de señalar su sostenibilidad; al final, (iv) se vincula la historia filosófica con la propia filosofía trascendental de Kant, legitimando con ello al modelo y señalando cómo el horizonte del proyecto crítico es esa misma historia.

Abstract

In this paper (i) is developed a critique to the Kant's historical-philosophical discourse, with the aim of showing its conditions of possibility, that serves to form a hermeneutical model; the model then (ii) is used to make comprehensible the philosophical history of the philosophy that is presented in What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?, showing the way in which the conditions operate there and constitute a narrative that justifies the different perspectives from which the history is presented; from this, (iii) I offer an interpretation of the history taking the model as a starting point, pointing out its viability; in the final stage, (iv) the history is linked to Kant's transcendental philosophy, thus legitimating the model and showing the way in which the history serves as the horizon of the critical project.

Palabras clave

Metafísica: Historia; Razón; Teleología; Discurso.

Keywords

Metaphysics; History; Reason; Teleology; Discourse.

Fecha de recepción: Septiembre de 2019
Fecha de aceptación: Noviembre de 2019

Introducción

Durante el año de 1789 la Academia de las Ciencias de Berlín hizo pública su convocatoria para responder a la pregunta: *Quels sont le progrès réels de la Métaphysique en allemagne despuis le temps de Leibnitz et Wolff?* Ante ella, comenzó Kant a laborar alrededor de 1793, y finalizó su trabajo dos años después; el producto de sus reflexiones es el manuscrito *Los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibnitz y Wolff,* publicado póstumamente por su seguidor Rink.[1] Dentro del manuscrito Kant presenta a la filosofía trascendental en unidad como los *verdaderos progresos en la metafísica*, presentación sólo posible gracias a las tres *Criticas* que finalizaron el proyecto arquitectónico en 1790; así, en este escrito se vuelve a tocar el tema del lugar que la filosofía trascendental posee con relación a la historia de la metafísica –tal y como sucedía ya en los *Prólogos* a la *KrV*–[2] pero se acentúa el horizonte histórico, es decir, al afirmar *progresos* Kant está señalando una teleología dentro de la historia para la cual la filosofía trascendental posee un lugar preeminente.

Ahora, al situar el escrito como presentación sintética de los rendimientos que las *Críticas* otorgaron, afirmo a la vez la continuidad perenne del pensamiento de Kant desde 1781 hasta 1795,[3] fundando la afirmación sobre el ideal del *Sumo Bien* (*das Höschte Gut*), es decir, la continuidad se traduce como intención, por parte de la empresa crítica, de aprehender la noción en un movimiento siempre ascendente. Con este planteamiento se sostiene, a la vez, el sentido plenamente metafísico del trabajo trascendental de Kant,[4] por la esencia metafísica del *Sumo Bien*.

---

1 *Cfr.* Félix Duque, "Estudio Introductorio", en Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica* (Madrid: Tecnos, 1987), *passim;* Henry E. Allison., *General Introduction, ",* en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry Allison y Peter Heath (USA: Cambridge University Press, 2002), p. 22; Henry E. Allison, *Editor's Introdution,* a *What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?,* en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry Allison, Peter Heath (Cambridge University Press, USA, 2002), p. 339. Toda traducción de originales en inglés es mía.

2 En adelante, para referime a la *Crítica de la razón pura* abrevio *KrV*.

3 Para una opinión contraria *cfr.* Alfredo Ferrarin, *The Powers of Pure Reason,* (USA: University of Chicago Press, 2015) pp. 3-4. En contraposición, concuerdo parcialmente con Guyer, *cfr.* Paul Guyer, The Unity of Nature and Freedom, en Guyer, Paul, p. 279.

4 Con esto me ciño a las interpretaciones de Beiser (Frederick C. Beiser, "Moral Faith and the Highest Good", en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* edit. Paul Guyer (USA: Cambridge University Press: 2006) p. 602), y de Grondin (Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics,* trad. Lukas Soderstorm (USA: Columbia University Press: 205), p. 146). También, el tomar al *sumo bien* como ideal de sentido esencial a la filosofía trascendental, sucede desde la consideración del papel de aquél para la formación protestante y pietista de Kant, *cfr.* Beiser, *op. cit.,* pp. 590-3; Gerard Vilas, El concepto del Bien Supremo en Kant, en *Kant después de Kant,* edit. Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid: Tecnos, 1989), p. 130.

La exposición de *Los progresos*, sin embargo, se problematiza al enfrentar las complicaciones hermenéuticas que distintos lectores han sufrido en el intento de interpretar el texto, pues éste exige distinguir y moverse sobre tres perspectivas desde las cuales Kant narra la historia de la metafísica. Específicamente, ellas son niveles que, al mismo tiempo, se determinan en estadios tríadicos: (i) dogmatismo-escepticismo-criticismo, (ii) doctrina de la ciencia-doctrina de la duda-doctrina de la sabiduría, y (iii) ontología-cosmología-teología.[5] Estas perspectivas han sido interpretadas como métodos, como estadios históricos, o como estadios progresivos,[6] e incluso se han presentado objeciones dirigidas a argumentar por un fallo en la narrativa histórica kantiana cuando se considera su propia filosofía crítica.[7]

Por tanto, se hace necesario desarrollar un modelo interpretativo que pueda superar las dificultades y que sea capaz de ofrecer una exposición viable de la historia de la metafísica propia de *Los progresos.* Este modelo será erigido teniendo como fundamento los escritos de Kant sobre la historia, para desde ellos extraer un *discurso histórico-filosófico* a partir del cual se realizará una crítica con el propósito de exponer sus condiciones de posibilidad; a continuación, éstas servirán para dilucidar el papel y significación de cada perspectiva de la historia.

I. Elementos para una crítica de la razón histórica

Con el fin de construir críticamente el modelo de interpretación, hago uso de cuatro escritos de Kant que, siguiendo a Lyotard, pueden servir para aclarar una clase de "crítica del razonamiento histórico-político":[8] *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), *Probable inicio de la historia humana* (1786), *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (1788) y *El conflicto de las facultades en tres partes* (1798).

Antes de comenzar el desarrollo del modelo, el concepto de historia que Kant utiliza, a saber *Geschichte,* cuyo uso sucede en el horizonte crítico, no se identifica con la historia como conocimiento *empírico* que dice el *ser* de las co-

---

[5] En esta división sigo a Mario Caimi (Caimi, Mario, "La metafísica de Kant", en Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica,* trad. Mario Caimi (México: FCE, UNAM, UAM, 2011) p. LXXXIII), pero introduzco las ramas de la metafísica que Kant plantea como principales.

[6] *Cfr. Ibid.,* en donde Caimi apela a Vaiginger, a Wundt, y a Vleeschawer, respectivamente, como representantes de cada lectura.

[7] *Cfr.* Duque, *op. cit.,* pp. LXXII-III. Otro ejemplo se tiene en Allison (*Editor's Introduction*, p. 341), quien observa "una vacilación por parte de Kant" el oscilar entre una aproximación meramente histórico-empírica y otra sistemática.

[8] Lyotard, Jean-François, *Enthusiasm. The Kantian Critique of History,* trad. Georges Van Den Abbeele (USA: Standford University Press, 2009) pp. XII-XIII.

sas pretéritas,[9] no es conocimiento "*ex datis*".[10] La historia (*Geschichte*), por tanto, no es la *Historie* como mera descripción cuya raíz es la *historía* griega,[11] sino que es también *filosófica*. Lo anterior exige que se considere un ámbito discursivo, propio de la historia, distinto al del conocimiento teorético (la experiencia) pero no absolutamente diferente, pues la intención del discurso histórico es decir, sí, algo de la experiencia –no pretende ser una "*novela*"[12] como narrativa fantástica–, sin que se reduzca a ella. Así, la historia se ancla en la experiencia para evitar que la especulación histórica realizada por el filósofo, con la energía de la *imaginación,*[13] devenga discurso que ya no diría algo significativo del ser humano y su experiencia concreta. Para lo anterior, al hablar, por ejemplo, del *progreso* que la humanidad ha hecho con relación a su libertad, o del *inicio* de la misma etc., Kant fundamenta su decir en la *forma* de la experiencia, y específicamente en la *ley* de la *permanencia de la materia*, y en la *ley* de *causalidad eficiente*,[14] pues ello asegura que el horizonte de fenómenos históricos y su determinación posible es el mismo en cualquier punto de la historia, en otras palabras, que la historia se ancle en la *forma* de la experiencia permite un continuo entre el pasado, el presente y el futuro.[15]

El ámbito discursivo histórico,[16] por lo tanto, implica una "hipótesis copernicana"[17] que posibilite conjuntar *experiencia* e *ideas racionales*, pues éstas son

---

[9] *Cfr.* Imannuel Kant, *Los Progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff*, trad. Mario Caimi (México: FCE, UNAM, UAM, 2011) xx: 340 (en adelante *Progresos*). Toda citación a la obra de Kant se hace teniendo por fundamento la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín, con la cual se señala con los números el romano el tomo dentro del cual se encuentra la obra, y los arábigos corresponden a la página; sólo se tiene la excepción de la *Crítica de la razón pura*, que, como es ya costumbre, se cita según la primera y la segunda edición.

[10] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura (KrV),* trad. Mario Caimi (México: FCE, UNAM, UAM, 2011) A835-7/B863-5.

[11] *Cfr.* Immanuel Kant, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, en Kant, Immanuel, *Anthropology, History and Education,* edit. Gunter Zoller y Robert Louden (USA: Cambridge University Press, 2007), viii: 163 (en adelante *Principios*); asimismo *cfr.* Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua* (Madrid: Akal, 1005) p. 16.

[12] Immanuel Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita,* en Kant, Immanuel, *Kant III,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo (España: Gredos, 2014), viii: 20 (en adelante *Idea*).

[13] *Cfr.* Immanuel Kant, *Probable inicio de la historia humana,* en Kant, Immanuel, *Anthropology, History and Education,* edit. Gunter Zoller, Robert B. Louden (USA: Cambridge University Press, 2007) viii: 109-10 (en adelante *Inicio*).

[14] *Cfr. Principios,* viii: 161-2.

[15] *Cfr.* Lyotard, *op. cit.,* p. 54.

[16] *Cfr.* Sevilla, Sergio, "Kant: Razón histórica y razón trascendental", en *Kant después de Kant,* edit. Javier Mirguenza, Roberto R. Aramayo (Madrid: Tecnos, 1989) p. 247, en donde el autor afirma que este ámbito sería una nueva *ciencia.*

[17] Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades,* en Kant, Immanuel, *Kant III,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo (España: Gredos, 2014), vii: 84 (en adelante *Conflicto*).

necesarias para ir allende la experiencia y para que el discurso en su decir diga más que el mero *ser*, dado que la *idea* es "un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos".[18] Sin embargo, lo anterior parecería conducir a una contradicción, pues desde la *Crítica de la razón pura* se afirma la negativa a querer empalmar experiencia (en tanto intuición) e ideas.

Para solucionar el conflicto aparente es necesario, primero, observar que en el discurso histórico la idea *precede* a la consideración de experiencia con el propósito de formular la narrativa, no se pretende, entonces, conocer la idea mediante la intuición. La idea es principio de inteligibilidad de la multiplicidad de fenómenos experienciales sobre los que el discurso montará una narrativa no inserta en ellos; para Kant la idea es una "conjetura",[19] una *hipótesis* que configura y da sentido a la multiplicidad fenoménica antes de su real consideración. Luego, en la historia converge un nivel *experiencial* (o fenoménico) y otro *eidético*, éste subyace al discurso y permite considerarle *a priori*.[20] El que se diga del discurso que es *a priori* no implica que él es conocimiento *sensu stricto* como sucedería si sólo versase sobre la experiencia (conocimiento teorético) o sobre las ideas (conocimiento práctico). La calificación de la historia como conocimiento queda plenamente excluida el remarcar el carácter *hipotético* de las ideas: ellas deben considerarse en el sentido platónico, no como principio de procedimiento científico-experimental, sino como lo que debe ser supuesto para hacer comprensible la significatividad de la experiencia, ellas son principio del pensar ulterior al estructurar la inteligibilidad. Luego, la idea como hipótesis elimina por completo la posibilidad de que el discurso histórico llegue a considerarse epistémicamente relevante en sentido teorético, pero sin ella el conocimiento es meramente empírico. El carácter específico y peculiar de la historia es reconocido por Lyotard[21] desde el nombre del primer escrito histórico de la época crítica: la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* recuerda en su título que pertenece a lo *eidético*.

Resta, sin embargo, atender lo que posibilita entrelazar los elementos mencionados, que por ello mismo pertenece esencialmente al discurso,[22] a saber, la representación *intencional* de la *naturaleza,* presente explícitamente desde la *Idea*, al escribir Kant "al filósofo no le queda otro recurso [para desarrollar una

---

[18] *KrV* A327/B383.

[19] *Inicio,* viii: 109.

[20] *Cfr. Conflicto*, vii: 79-80.

[21] *Cfr.* Lyotard, *op. cit.,* p. 45.

[22] *Cfr.* Kuehn, Manfred, "Kant's Critical Philosophy and its reception -the first five years (1781-1786)", en *The Cambridge University Press,* edit. Paul Guyer (USA; Cambridge University Press), p. 649.

historia] que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*".[23] Por lo tanto, la *teleología de la naturaleza* permite la conjunción, imposible en cualquier otro caso, de experiencia e ideas. La estructura formal del discurso histórico es, entonces: desde (i) la *idea*, como hipótesis, se intelige una narrativa de (ii) los *fenómenos histórico-experienciales* desde el horizonte de (iii) la *naturaleza teleológica*, narrativa que describe una tendencia hacia la *realización* progresiva de lo ideal *en la naturaleza*, realización imposible *de facto*, pues, como anota Kant, lo eidético: "[E]s, pues, para ella [la razón] *el* modelo (*prototypon*) de todas las cosas, las cuales, todas, como copias (*ectypas*) defectuosas, toman de allí la materia de su posibilidad, y acercándose a él más o menos, están siempre, sin embargo, infinitamente lejos de alcanzarlo".[24] En otras palabras, lo eidético requiere, para determinar la teleología natural, devenir en *ideal* como fin de la historia, exige *determinación* "*in individuo*", pues la mera idea puede pensarse analógicamente en la experiencia, tener varios casos de aplicación, pero el ideal, por ser "*un objeto singular* [*ein einzelner Gegenstang*] en la intuición pura de él",[25] es sólo considerable en tanto *fin*. Luego, la *finalidad de la naturaleza,* determinada materialmente por el *ideal*, sirve como principio para juzgar la pertinencia y aporte de cada fenómeno histórico en su relación a la realización de lo eidético. Así, por ejemplo, en la *Idea* Kant enfatiza la importancia de la *intencionalidad natural* para el desarrollo de las "disposiciones naturales" como "todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal",[26] a saber, el *desarrollo de la razón* y el *ejercicio de la libertad* en la historia, determinándose de esta manera la idea como ideal.[27] En el *Probable inicio de la historia humana* se establece como último paso de la racionalidad, la conciencia del ser humano en tanto "fin de la naturaleza",[28] como perfección humana. Analógicamente, cuando en el *Conflicto de las facultades* Kant señala la Revolución francesa como el fenómeno que sirve de "*señal histórica*"[29] de un *progreso hacia mejor*, exige mirar desde la *razón pura* (nivel eidético) para poder aseverar la teleología y el progreso del ideal. Así, cada escrito confirma, a su nivel, la operatividad de los elementos que se mostró críticamente son esenciales al discurso histórico-filosófico de la filosofía trascendental.

---

[23] *Idea,* viii: 18.

[24] *KrV* A578/B607. La cursiva en el artículo que precede a 'modelo' es mío.

[25] *KrV* A568/B596.

[26] *Idea,* viii: 18-9.

[27] *Cfr. KrV* A568/B596.

[28] *Inicio*, viii: 114.

[29] *Conflicto*, vii: 84.

II. El despliegue de la razón en la historia filosofante de la filosofía

Teniendo a la mano los elementos constitutivos del discurso histórico kantiano, se debe hacer comprensible la posibilidad de la *historia filosofante* (filosófica) *de la filosofía*, es decir, debe hacerse comprensible cómo esos elementos operan de manera tal que permiten superar las dificultades hermenéuticas de la lectura de los *Progresos*. Posteriormente se presenta la interpretación de la historia filosófica con el propósito de mostrar su viabilidad. La interpretación expuesta servirá, asimismo, para eliminar "el carácter atemporal"[30] que Kant en ocasiones parece atribuir a la Razón.

Primeramente, es necesario señalar cómo, si bien la historia presente en *Los progresos* es acerca de la metafísica, para Kant es equivalente a narrar la filosofía, pues "el filosofar es un desarrollo progresivo de la Razón humana",[31] y ésta es comprendida como "la facultad [*Vermögen*] del conocimiento a priori, esto es, del que no es empírico";[32] así, la filosofía es la actividad de la *capacidad*[33] de conocer *a priori*. En *Los progresos* ofrece Kant varias acepciones de la *metafísica,* distinguidas si la atención se pone sobre su etimología,[34] sobre su fin,[35] o sobre los medios que utiliza para alcanzarlo;[36] sin embargo, todas ellas se sintetizan en la siguiente definición: "la *ciencia* de *progresar* mediante *la razón*, del *conocimiento* de lo sensible a lo *suprasensible*".[37] Luego, la metafísica es el *producto* de la *actividad* de la razón en su *intención* de alcanzar un conocimiento *a priori* de lo *suprasensible*, desde el sensible; así, la Razón como capacidad se actualiza en su actividad que es el filosofar, cuyo producto aquí atendido es la metafísica.[38]

---

[30] Sevilla, *op. cit.,* p. 253.

[31] *Progresos,* xx: 340.

[32] *Progresos,* xx: 261. Al hablar en *Los progresos* de *razón* Kant le está considerando en un sentido amplio, es decir, incluiría, siguiendo la terminología de la *Crítica de la razón pura*, al *entendimiento* como "*facultad de juzgar*" (*KrV* A69/B94), y a la *razón* como "*facultad de principios*" (*KrV* A299/B356), e incluso, teniendo en cuenta la *Crítica de la razón práctica,* consistiría también en la *razón práctica*, *Cfr.* Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant,* (España: Anthropos, 1989) , p. 127. Por lo anterior, a continuación se distinguirá la *Razón* de la *razón*: la primera refiere al sentido amplio, la segunda a la facultad de los principios y a la facultad del conocimiento práctico.

[33] Se dice *actividad* de una *capacidad* porque Kant utiliza el concepto *Vermögen* que, desde Béatrice Longuenesse (Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge* (USA: Princeton University Press, 1998), p. 7), se debe distinguir de la facultad *(Kraft*), pues el primer término refiere a la *capacidad* como *posibilidad* cuya *actualización* es la *facultad*.

[34] *Cfr. Progresos,* xx: 316.

[35] *Cfr. Progresos*, xx: 317.

[36] *Ibidem*.

[37] *Progresos,* xx: 260, la cursiva es mía.

[38] Digo *aquí* porque la actividad *crítica* también es producto de la Razón, en ocasiones parte de la metafísica y en otras no, *Cfr. KrV* A841/B869.

Por lo tanto, hacer una historia de la metafísica es también hacerla de la filosofía, pero, más importante, es realizarla sobre la *actividad* de la Razón, es decir, la Razón posee una historia.

Con el continuo semántico *metafísica-filosofía-Razón,* se ha logrado especificar el primer elemento de la historia de la filosofía, a saber, la *Razón*; ella pertenece al nivel *eidético* del discurso histórico, permitiendo algo más que "una representación histórica de la filosofía [que] relata [...] cómo se ha filosofado hasta ahora, y en qué orden se lo ha hecho", pues desde la Razón la historia se muestra "según la necesidad de ella".[39] Con relación al nivel teleológico, Kant comienza *Los progresos* problematizando la manera en la cual debe abordarse la cuestión planteada por la Academia, al preguntar "¿Qué pretende propiamente la *razón* con la *metafísica*?, ¿Qué *fin último* tiene en mira al elaborarla?"[40] Desde estas cuestiones se exige una *teleología* determinada por el *ideal* que servirá como "patrón de medida"[41] para discriminar los fenómenos relevantes con relación al desenvolvimiento de la Razón. Recurriendo a la definición de metafísica, se sabe que el fin al que tiende la Razón es el *tránsito* hacia el conocimiento suprasensible desde el experiencial; más aún, es "el concepto de lo suprasensible" la causa de la *existencia* de la metafísica,[42] concepto cuyo contenido consiste en los *problemas* de la Razón, a saber, "*Dios, libertad e inmortalidad*".[43] La unidad de los problemas, su concepto, es *lo suprasensible*, el *ideal* hacia el que tiende la Razón, que en conjunto con la teleología posibilita "un esquema"[44] para llevar a cabo el discurso histórico, el entretejido entre lo dicho por los diversos filósofos y lo *eidético* que se desprende de la Razón; luego, a través del discurso se entregará "la historia de la [R]azón que se desarrolla a partir de conceptos".[45] Esta última afirmación hace comprensible haber desarrollado el continuo semántico ya plasmado: la historia filosófica describe el despliegue de la metafísica, pero también de la filosofía, y todavía más, de la Razón y su desenvolvimiento *histórico.*

Resta por explicar, sin embargo, la manera en la que la teleología de la Razón se coordina con la *finalidad de la naturaleza*, pues es esta finalidad la que operaba en los demás discursos históricos. Para ello atiéndase la afirmación siguiente: el "fin final de la razón pura práctica es el *sumo bien*, en la medida en

---

[39] *Progresos* xx: 340-1.

[40] *Progresos* xx: 259, la cursiva es mía.

[41] *Progresos* xx: 261.

[42] *Progresos* xx: 319.

[43] *KrV* B7.

[44] *Progresos* xx: 342.

[45] *Progresos* xx: 343.

que éste es posible en el mundo".[46] El *fin final* que es el *Sumo Bien* es responsable de que los *problemas,* mentados a través de *lo suprasensible,* estén estructurados de manera sistemática, es decir, que se organicen teleológicamente hacia una *idea* la cual es "aquel interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro",[47] a saber, la solución de los mismos que entregaría "la completa destinación del hombre",[48] cuyo tratamiento viene dado desde la filosofía práctica o moral. Desde este vínculo entre *Sumo Bien* y *problemas* (que son las ideas de Dios, inmortalidad y libertad), se determina cómo el primero es el *fin final* de toda la Razón, mientras que ellos son los *medios* para la aprehensión de aquél; que sea fin final de la Razón como totalidad (entendimiento y razón) se comprende al atender la manera en la cual para Kant "el enlace orgánico [*organische Verbindung*] de todas las facultades cognoscitivas" recae bajo "el gobierno supremo de la razón"[49] que es práctica.

La Razón, así, se piensa en su desarrollo teleológico a partir de la *finalidad de la naturaleza*, cuyo *fin* es el *Sumo Bien* en tanto ideal que debe suceder *en la naturaleza*; el despliegue *histórico* de la razón sucede a través de los distintos sistemas filosóficos, que ahora son juzgables desde el horizonte de la filosofía racional organizada según el Sumo Bien. A la manera platónica, entonces, Kant cree que juzgar algo como filosofía sólo es posible si se tiene en mente el *ideal* al que tiende *toda* filosofía particular, el *modelo* como "fundamento originario de todas las copias".[50] La estructura teleológica de la Razón se hereda, asimismo, a la metafísica, lo cual permite decir que ésta es la "*reina* de todas las ciencias"[51] y permite también exponerla fácilmente, pues ella es "por su esencia y por su intención última, una totalidad acabada: o nada o todo".[52]

Luego, se han identificado todos los elementos del discurso histórico operando en la historia filosófica de *Los progresos,* con lo cual se hace posible:

> Una historia filosófica de la filosofía [*Eine philosophische Geschichte der Philosophie*] [que] no es, ella misma posible históricamente, ni empíricamente, sino racionalmente, esto es, a priori. Pues aunque presente los hechos de la razón, no los toma de la narración histórica sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana como arqueología filosófica.[53]

---

[46] *Progresos* xx: 294.
[47] *KrV* A797/B825.
[48] *KrV* A840/B868.
[49] *Progresos* xx: 345.
[50] *KrV* A568/B596-7.
[51] *KrV* Aviii.
[52] *Progresos* xx: 259.
[53] *Progresos,* xx: 259.

Así, desde la posibilidad de la historia filosófica se ofrecen los elementos que permitirán esclarecer las diferencias entre perspectivas y estadios de ella. Primero, desde el nivel experiencial del discurso histórico se explica (i) la *ordenación temporal* de la metafísica con relación a la teleología racional, desde cuyo análisis se desprende: (a) el *dogmatismo,* (b) el *escepticismo* y (c) el *criticismo*;[54] cada uno de estos estadios representan *fenómenos* que evidencian el despliegue de la Razón. Después se obtiene, desde la perspectiva *ideal* y *eidética*, otra ordenación triádica: (a) *Doctrina de la ciencia* [*Wissenschaftslehre*], (b) *Doctrina de la duda* [*Zweifellehre*] y (c) *Doctrina de la sabiduría*[55] [*Weisenheitlehre*];[56] ella corresponde a la progresión ideal que los fenómenos deberían respetar si hay pretensión de aprehender el fin final, así, esta tríada no posee instancias reales en la experiencia por su carácter ideal, sólo señalan el camino que *debería ser* para que la Razón alcance su propósito. Finalmente, se obtiene desde el nivel *teleológico,* que hace converger lo eidético y lo experiencial, la perspectiva del *dinamismo* de la Razón, es decir, la que señala los movimientos que cada filosofar particular hace y *deber hacer* sobre los ámbitos de la metafísica:[57] (a) *teorético-dogmático* sobre la *ontología*, (ii) *estancamiento-escéptico* sobre la *cosmología* y (c) *práctico-dogmático* sobre la *teología*.[58]

Por lo tanto, se pretende haber logrado un modelo interpretativo que dé cuenta de las diferencias entre las perspectivas de la historia filosófica, teniendo por fundamento el análisis de los elementos esenciales al discurso histórico-filosófico de Kant. Resta aún llevar a cabo la exposición de la historia que use el modelo para hacerla comprensible, y afirmar con ello su viabilidad filosófica –frente a los comentadores que la niegan–;[59] aún más, se mostrará desde la exposición cómo la historia es congruente e incluso necesaria para comprender el horizonte del que surge el proyecto *crítico.* Para este fin es necesario que

---

[54] *Cfr. Progresos* xx: 264.

[55] Dice Kant sobre la *sabiduría*, lo que permite remarcar el carácter de ideal: "no se puede decir de la sabiduría, de manera un poco desdeñosa: *es solamente una idea*; sino que precisamente porque es la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, ella debe servir de condición originaria – al menos restrictiva – de la regla para todo lo práctico" (*KrV* A328/B385); si la sabiduría es idea de unidad de fines, entonces ella también está estructurada por el fin final, el Sumo Bien.

[56] *Cfr. Progresos,* xx: 273.

[57] Aquí opera la noción de metafísica como conjunto de conocimientos pertenecientes a la metafísica general y a las especiales, *Cfr.* Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica,* trad. Gred Ibscher Roth (México: FCE, 2996), p. 18.

[58] *Cfr. Progresos,* xx: 281. Es fácil observar cómo esta ordenación puede ser interpretada como hilo conductor para la misma *Crítica de la razón pura*, pues la *Analítica* correspondería a una *ontología crítica*, y en la *Dialéctica* se atiende, progresivamente, la *cosmología* (donde sucede la antinomia que puede conducir al escepticismo *ético*) y la *teología* – dejando de lado la psicología, que en los *Progresos* es mínimamente mencionada.

[59] *Cfr.* Duque, *op. cit.,* pp. Lxxii-lxxiii, y Allison, *Editor's Introduction,* p. 341

la exposición esclarezca la especificidad de la faceta (c), pues ella servirá como modelo para comprender el tránsito a la filosofía trascendental.

III. La historia filosofante de la filosofía

Antes de comenzar con la exposición, quiero remarcar que ella sólo sirve como medio para justificar la tesis sobre la sostenibilidad de la historia filosófica presente en los *Progresos*, es decir, no pretende ser una réplica minuciosa de la misma; por lo anterior, la presentación sólo atiende las facetas (a) y (b) de cada perspectiva, a saber, de (i) el *dogmatismo* y el *escepticismo*, de (ii) la *Doctrina de la ciencia* y la *Doctrina de la duda*. Se dejan de lado el *criticismo,* la *Doctrina de la sabiduría* y la filosofía *práctico-dogmática*, pues para su exposición se hace menester mostrar cómo toda la filosofía crítica (*Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica* y *Crítica del Juicio*) logra aprehender el Sumo Bien, lo cual excede los límites del presente trabajo. Así, sólo se expondrá lo necesario para mostrar lo que opera implícitamente en la historia y que permite aceptar las diferencias de estadios y perspectivas, desde lo cual se ofrecerán exigencias filosóficas que permitirán vincular a la filosofía trascendental con la historia de la metafísica, fungiendo ellas, entonces, como diferenciación-vinculante.

Dogmatismo

En *Los progresos* o la *Crítica de la razón pura*,[60] la historia de la metafísica comienza por el *dogmatismo,* cuyo filosofar se caracteriza por la ausencia de motivos para cuestionar el progreso del conocimiento *a priori* mediante una "crítica de la razón pura",[61] es decir, se carece de la pregunta por "la posibilidad del conocimiento a priori".[62] La causa del prejuicio que oscurecía la necesidad de la cuestión crítica fue la influencia de la *matemática* sobre el pensamiento filosófico, en específico, la influencia que nace de la observación sobre los éxitos del conocimiento *a priori* matemático; de este éxito se generalizaba la confianza en todo quehacer de la *Razón*[63] (abrazando al conocimiento filosófico) pues en la matemática se "ofrece el ejemplo más brillante de una razón pura que se ensancha felizmente por sí misma, sin auxilio de la experiencia".[64] Así, la matemática es para el dogmatismo su *modelo* de filosofía, pensando, luego, que el modo en que debe producir su conocimiento es la *deducción* o el *análisis* (*a priori* tomando cualquiera de los dos); también tiene como

[60] *KrV* Aix.
[61] *KrV* Bxxx.
[62] *Progresos* xx: 261-2.
[63] *Progresos* xx: 262.
[64] *KrV* A712-3/B740-1.

presuposición la tesis, que en Spinoza se expresa como "El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas",[65] es decir, que por medio del razonamiento puro, normado por la lógica, se es capaz de aprehender la estructura última de la realidad, haciendo de la razón "una herramienta lógica y calculadora cuyo fin es el hacer posible una *mathesis universalis* científica y definitiva",[66] que desemboca en un lenguaje formal a través del cual, siguiendo a Leibniz, es posible expresar "todos nuestros pensamientos tan neta y exactamente como la aritmética expresa los números, o como el análisis geométrico expresa las líneas";[67] en otras palabras, la razón deviene un instrumento desde el cual emerge una *ontología formal*[68] para determinar el ámbito discursivo propio del dogmatismo, a saber, la *ontología.* El filosofar dogmático, por medio del análisis, extrae "los elementos del conocimiento humano a priori, tanto en conceptos como en principios",[69] con el propósito de llevar a cabo el tránsito hacia lo suprasensible que la metafísica, por la Razón, necesita. Sin embargo, dado que los conceptos ontológicos surgen de la manera en la que se referencia objetos experienciales, el tránsito es fallido, pues falta distinguir entre conceptos ontológicos e *ideas*, éstas refiriendo sí a lo suprasensible; el dogmatismo, por tanto, sólo logra conocer fenómenos, y no noúmenos, y es exitoso porque tiene como justificación del presupuesto spinoziano un modelo de pensamiento que, siguiendo a Henry E. Allison, se denomina "modelo teocéntrico",[70] es decir, Dios es garante de la referencia entre el pensamiento y la realidad.

La perspectiva fenoménico-experiencial le permite a Kant identificar el surgimiento del dogmatismo desde "una época anterior a la de Platón y Aristóteles",[71] desarrollándose también hasta Leibniz y Wolff, aun cuando el despliegue tuviese matices. Por ejemplo, para Kant, Aristóteles era guiado por esta manera dogmática de pensar, aun si él intentaba mantenerse sobre el nivel experiencial; contrario al pensamiento de Platón, quien "no menos matemático que filósofo",[72] sobremanera se sorprendía por la *finalidad* que ex-

---

[65] Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico,* trad. Ocar Cohan (México: FCE, 2015), Libro II, proposición 7.

[66] Ferrarin, *op. cit.,* p. 10.

[67] Gottfried Leibniz, *El método verdadero,* trad. J. Echeverría, en Leibniz, *Leibniz* (España: Gredos, 2014), pp. 16-7.

[68] *Cfr.* Ernst Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica,* trad. José Navarro Pérez (España: Gedisa, 2003), p. 44, para una exposición de la manera en la cual Kant hace ontología formal.

[69] *Progresos* xx: 315-6.

[70] Henry E. Allison., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense,* (USA: Yale University Press, 2004) pp. 28-9.

[71] *Progresos* xx: 319.

[72] Immanuel Kant, *Sobre un reciente tono prominente de superioridad en filosofía*, en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* (USA: Cambridge University Press), viii: 391, en adelante *Tono.*

presaban las formas matemáticas, y el conocimiento *a priori* que permitían producir, por lo cual llegaba a afirmar tesis *suprasensibles* con el fin de explicar su posibilidad,[73] a saber, la *inmortalidad* y posterior *reminiscencia* del alma[74] que participa de lo *divino* como "último fundamento de todas las cosas",[75] mediante las *ideas* que son arquetipos de toda realidad. Así, el dogmatismo, que se explicita en Platón, se enfrenta a un *misterio* que funda la creencia en una "verdadera filosofía (*philosophia arcani*)",[76] cuya realización es el modelo *teocéntrico*: organización de la totalidad de la realidad según la divinidad postulada, que actúa teleológicamente con vistas a un fin. Ese *misterio* desemboca en un *salto mortale* que se traduce como creencia en haber logrado el tránsito hacia lo suprasensible, lo cual, sin embargo, por la ausencia de *crítica* debida al *entusiasmo* dogmático, culmina en "la muerte de la filosofía",[77] o, como sucede siglos después en el caso de Wolff, "el fin de toda vitalidad".[78]

La historia y caracterización precedente servía a Kant como potenciadora de los errores que el dogmatismo tuvo, pero, al mismo tiempo, como iluminación de las exigencias necesarias para que lo fenoménico concordara, en la medida de lo posible, con el ideal de la Razón en su estadio de la *Doctrina de la ciencia.* Ejemplo primordial de esto se encuentra en la conciencia sobre cómo el filosofar platónico, cuya energía se debía al entusiasmo, podía ser interpretado como esa *muerte* de la filosofía, empero, otra posible lectura –y con la cual se queda Kant–[79] es que Platón formuló tesis suprasensibles, *a priori*, no con el propósito de *extender* el conocimiento filosófico, sino para *explicar* la posibilidad del conocimiento puro propio de la matemática;[80] un desarrollo de esta noción platónica será para Kant la distinción entre el método filosófico y el matemático, y, llevando la lectura a sus últimas consecuencias, el cuestionamiento sobre la validez de la presuposición del modelo teocéntrico en la metafísica.[81]

---

[73] *Cfr. Progresos* xx: 342.

[74] *Cfr.* Platón, *Menón,* trad. Francisco José Olivieri, en Platón, *Platón I* (España: Gredos, 2014), 81a-82a, y todos los argumentos del *Fedón* (Platón, *Fedón,* trad. Carlos García Gual, en Platón, *Platón I* (España: Gredos, 2014), *passim.*

[75] *Tono*, viii: 391.

[76] *Tono* viii: 393, también Kant cree ver en Pitágoras otro ejemplo de esto.

[77] *Tono* viii: 398.

[78] Immanuel Kant, *Proclamación de una conclusión inminente de un tratado de paz perpetua en filosofía,* en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry E. Allison (USA: Cambridge University Press, 2002) viii: 415, en adelante *Proclamación.*

[79] Es necesario apuntar cómo nunca sucedió una lectura directa de Platón por parte de Kant, sino que el contacto siempre era indirecto, *Cfr.* Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platón et l'idealism allemand (1770-1830)* (Paris: Beauchesne, 1979), *passim.*

[80] *Cfr. Tono* viii: 398.

[81] *Cfr.* Allison, *op. cit.,* p. xvi.

Escepticismo

A continuación del dogmatismo, pero en un sentido de retroceso con relación al fin final de la metafísica, sucede el *escepticismo,* responsable de socavar las pretensiones de aprehender epistémicamente lo suprasensible señalando el *fracaso* que caracteriza al dogmatismo en su intento de transitar. La introducción de este fenómeno ocurre cuando la metafísica pretendía *conocer* "la totalidad absoluta de la naturaleza [*von absoluten Naturganzen*], que ningún sentido abarca",[82] a través de pensarle como la absoluta totalidad incondicionada de lo condicionado, a ella como *dada*, lo cual conducía sólo a contradicciones, *antinomias.* Éstas se expresan en la constatación de que para toda *tesis* sobre la totalidad que el dogmatismo formulaba, se presentaba, al mismo tiempo, una *antítesis* que eliminaba la validez de su oposición; pero este procedimiento sucedía también en sentido contrario.[83] A partir de esa constatación emergía el *escepticismo* sobre las posibilidades de la metafísica en general –y más perjudicial sobre la Razón–, pues las contradicciones surgían en el *tránsito* de lo sensible (la naturaleza) hacia lo suprasensible (la totalidad), en el pensamiento sobre el *Mundo* (*Welt*), lo cual corresponde a la *cosmología*: la línea limítrofe entre lo experiencial y lo eidético. El destino de la metafísica, como despliegue de la Razón, bajo el cobijo del escepticismo fue calificado por Kant de "*escepticismo dogmático*",[84] que, a diferencia del mero dogmatismo, si bien retiene la falta de vitalidad va más allá de esto, pues se califica de "*eutanasia* de la razón pura",[85] provocada por la autocontradicción del pensar puro racional.

La faceta fenoménica de este estadio se puede rastrear emergiendo desde la antigüedad,[86] y todavía se presentaba en el tiempo de Kant desde la figura de Hume, quien sometió "a examen los *facta* de la razón",[87] los conceptos y principios operativos del dogmatismo; sin embargo el examen tenía como meta no el cuestionamiento de la *legitimidad* de aquéllos, sino que sólo pretendía mantenerse en la duda, en el examen, negando así la posibilidad del tránsito deseado.[88]

Tal y como sucedía en el caso del dogmatismo, Kant, atendiendo la *Doctrina de la duda*, observa en el escepticismo un fenómeno efecto de la Razón, cuyo

---

[82] *Progresos* xx: 262-3.

[83] *Cfr. Progresos*, xx: 287-8. Como se ve, lo que motiva la emergencia del escepticismo es lo que Kant volverá a exponer en las *Antinomias de la razón pura*, dentro de la *Dialéctica* de la *KrV*.

[84] *Progresos* xx: 327.

[85] *KrV* A407-8/B453-4.

[86] *Cfr. Progresos* xx: 263.

[87] *KrV* A760-1/B453-4.

[88] Es posible considerar un estadio intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo, desde la *KrV*, a saber, el *indiferentismo* (*KrV* Ax), representado por Herder (*Cfr.* Zammito, John, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, (USA: The University of Chicago Press, 1992), pp. 9-10).

sentido, sin embargo, era ser "un desafío a los dogmáticos, para que demostraran [la legitimidad de] aquellos principios a priori",[89] tanto los ontológicos como los metafísicos que pretendían entregar un conocimiento suprasensible. Así, el escepticismo, cuando no es estancamiento, significa un *avance negativo*, permitiendo un campo de desarrollo de la Razón en dirección completamente nueva, pues exige un examen no sólo de los *facta*, sino de "la razón misma, en lo que concierne a toda su facultad y su aptitud para conocimientos puros *a priori*", examen fácilmente –en teoría– realizable por la estructuración orgánica de la Razón. La recuperación del *examen*, sin bien en un primer momento realizada a partir de Hume, debe considerarse como resultado de la exposición del escepticismo en tanto totalidad; por tanto, desde la *Doctrina de la duda*, éste es necesario para la razón pues es también su producto,[90] lo cual significa que las antinomias son parte esencial y necesaria del desarrollo racional si es que hay interés en lograr aprehender su *ideal*.

Como último eslabón de la historia, presenta Kant al *criticismo*, es decir, a su propia filosofía, la *práctico-dogmática* determinada desde la *Doctrina de la sabiduría*, en tanto fin del despliegue de la Razón; sin embargo, la exposición correspondiente requeriría, como se mencionó, atender la unidad del trabajo *Crítico*. No obstante, lo anterior permite observar cómo, de hecho y de derecho, hay una narrativa sólida por parte de Kant expresada en su historia, lo cual fue posible a partir de echar mano de los elementos que posibilitan el discurso histórico.

IV. De la historia filosófica a la filosofía crítica

Quedan aún por mostrar los rendimientos que la interpretación ya plasmada ofrece cuando es atendida desde la significatividad de cada elemento operante, es decir, qué dice la historia cuando se acentúa lo experiencial, lo eidético y lo teleológico. Ello permitirá ligar la historia filosófica de la filosofía con el proyecto crítico de Kant, mostrando con ello la manera en la cual aquélla puede concebirse como el horizonte de ésta. A su vez, a través de lo anterior se pretende justificar plenamente la diferenciación entre perspectivas, pues si bien los elementos han permitido la interpretación, aun en ésta se muestran entremezclados.

Tal y como fue mencionado, lo *eidético* sirve, dentro de lo histórico, de *hipótesis* para hacer inteligible a cada fenómeno, y, por ello, es lo primero que se exige. Este elemento se identificó desde un comienzo con la *idea de Razón,* que, estructurada teleológicamente, se identificó con la perspectiva (b) de la histo-

[89] *Progresos* xx: 263.
[90] *Cfr. KrV* A743/B771 y A747/B775.

ria: ésta, a su vez y a través de la tríada, representaba el modelo según el cual se juzgaría a algo como filosofía, y desde ello se determinaría el *progreso* de la metafísica. Así, se obtenían tres estados ideales que servían de hilo conductor y permitían organizar a la multiplicidad fenoménica según una narrativa, lo cual se expresaba en: *dogmatismo, escepticismo* y *criticismo.* El primer estadio se desarrollaba, luego, idealmente con la *doctrina de la ciencia,* el segundo con la *doctrina de la duda* y el tercero con la *doctrina de la sabiduría.* Empero, la historia, fincándose en la experiencia, mostró que el dogmatismo podía, y de hecho sucedía, desembocar en la pérdida de vitalidad; asimismo con el escepticismo que, sin moderación, desde las antinomias producía la eutanasia. Por lo tanto, es imposible decir que haya coordinación entre la perspectiva experiencial y la eidética –lo cual puede afirmarse de principio atendiendo lo que posibilita cada perspectiva–, dado que en cualquier caso la Razón se niega a sí misma en su desarrollo fenoménico. Con lo anterior se justifica la diferencia, ya dentro de la historia, entre lo experiencial y lo eidético: éste, por principio, debe mostrar el camino del progreso *real*, no alcanzado por lo fenoménico.

A través de la historia, bajo la interpretación presente, también salían a la luz directrices desprendidas de lo eidético –según su función positiva– que señalaban el camino que cada sistema filosófico *debería seguir* si es que sucede conforme a lo ideal, y que, en ocasiones, era respetado aun dentro de la experiencia. Así, en la convergencia de lo ideal y lo experiencial ocurre la faceta (c) de la historia, su intersección: la perspectiva teleológica muestra la realización posible del ideal. Por ejemplo, lo *teorético-dogmático* es el filosofar dogmático que permanece en la ontología sin las pretensiones de transitar acríticamente, la interpretación kantiana de Platón, la pregunta por la posibilidad del conocimiento *a priori*, el cuestionamiento del modelo teocéntrico, etc. Paralelamente, el *estancamiento escéptico* es la suspensión momentánea y provechosa de la intención de transitar para llevar a cabo un examen de la Razón, el permanecer en la cosmología para resolver las antinomias y con esto restituir la confianza en la Razón, evitar la eutanasia y licenciar el tránsito que se juega en el límite, permitiendo el advenimiento, mediante la apertura del campo, de la *filosofía práctico-dogmática* que versaría sobre lo suprasensible logrando el tránsito. Luego, la faceta (c) sirve a Kant –atendiendo que la historia, si bien no tan desarrollada como en *Los Progresos*, ya estaba presente en la *KrV* como se ha ido enfatizando– de horizonte propio para proyectar la filosofía crítica,[91] co-

[91] Caimi, en su exposición de *Los progresos,* posee una interpretación similar, aunque, a diferencia de la presente, deja de lado la irreductible importancia del Sumo Bien como fin final de la Razón, así como de la Crítica del Juicio –que desde los planteamientos presentes debe unificar los ámbitos discursivos que las primeras dos *Críticas* fundan para poder pensar el Sumo Bien–, al decir, y vale la pena citarlo *in extenso*: En "el progreso real [...] no histórica sino sistemática, los

mo signo de que, por lo menos *de facto* la faceta ideal de la Razón encuentra momentos de realización en la historia, con lo cual se funda la esperanza de aprehender el fin final, el Sumo Bien en ella, lo cual se traduciría como el desarrollo de la filosofía bajo la *Doctrina de la sabiduría*.[92]

Bibliografía

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense,* USA: Yale University Press, 2004.

Allison, H. E., *Editor's Introduction,* a *What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?,* en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry Allison, Peter Heath, Cambridge University Press, USA, 2002.

Allison, Henry E., "General Introduction"*,* en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry Allison y Peter Heath, USA: Cambridge University Press, 2002.

Beiser, Frederick C., "Moral Faith and the Highest Good"*,* en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* edit. Paul Guyer, USA: Cambridge University Press, 2006.

Caimi, Mario, "La metafísica de Kant"*,* en Kant, Immanuel, *Los Progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff,* trad. Mario Caimi, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, UAM, 2011.

Duque, Félix, "Estudio Introductorio"*,* en Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica,* trad. Félix Duque, Madrid: Tecnos, 1987.

Ferrarin, Alberto, *The Powers of Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy,* USA: University of Chicago Press, 2015.

Grondin, Jean, *Introduction to Metaphysics. From Parmenides to Levinas,* trad. Lukas Soderstorm, USA: Columbia University Press, 2012.

Guyer, Paul, "The Unity of Nature and Freedom", en Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom,* USA: Oxford University Press, 2005.

---

estadios se referirían a 'etapas doctrinales' de la filosofía crítica misma, y se confundirían 'con las grandes divisiones del criticismo'. Estas dimensiones del criticismo estarían consideradas, por su parte, de dos maneras diferentes, según se examinen los estadios con respecto al criticismo mismo o con respecto a las divisiones clásicas de la metafísica. En la primera acepción, el primer estadio corresponde a la estética y a la analítica, el segundo estadio corresponde a la fialéctica, y el tercero a la razón práctica. En la segunda acepción, el primer estadio corresponde a la ontología, el segundo a la cosmología y psicología racionales, y el tercero a la teología". (Caimi, *op. cit.,* p. LXXXVIII).

[92] Tamibén Kerzsberg marca un paralelismo entre la historia y la filosofía crítica: "Todo el movimiento de la *Crítica de la razón pura*, cuyo clímax es alcanzado en las antinomias, está encapsulado en una historia de la razón pura". (Pierre Kerzsberg, *Critique and Totality* (USA: State University Of New York Press, 1997), pp. 102-3).

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica,* trad. Gred Ibscher Roth, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
Kant, *El conflicto de las facultades,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo, en Immanuel Kant, *Kant III,* España: Gredos, 2014.
Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo, en Immanuel Kant, *Kant III,* España: Gredos, 2014.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* trad. Mario Caimi, México: FCE, UNAM, UAM, 2011.
Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica,* trad. Mario Caimi, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, UAM, 2011.
Kant, Immanuel, *Conjectural beginning of human history,* trad. Allen W. Wood, en Immanuel Kant, *Anthropology, History and Education,* edit. Gunter Zoller, Robert B. Louden, USA: Cambridge University Press, 2007.
Kant, Immanuel, *On the use of teleological principles in philosophy,* trad. Gunter Zoeller, en Kant, Immanuel, *Anthropology, History and Education,* edit. Gunter Zoller, Robert B. Louden, USA: Cambridge University Press, 2007.
Kant, Immanuel, *On a recently prominent tone of superiority in philosophy,* trad. Peter Heath, en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry Allison, Peter Heath, USA: Cambridge University Press, 2002.
Kant, Immanuel, *Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy,* trad. Peter Heath, en Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy after 1781,* edit. Henry Allison, Peter Heath, USA: Cambridge University Press, 2002.
Kerszberg, Pierre, *Critique and Totality,* USA State University of New York Press, USA, 1997.
Kuhen, Manfred, "Kant's Critical Philosophy and its Reception –the first five yearse (1781-1786)", en *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* edit. Paul Guyer, USA: Cambridge University Press, 2006.
Leibniz, Gottfried, *El método verdadero,* trad. J. Echeverría, en Leibniz, *Leibniz,* España: Gredos 2014.
Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason, trad. Charles T. Wolfe, USA: Princeton University Press, 1998.
Lyotard, Jean-Francois, *Enthusiasm. The Kantian Critique of History,* trad. Georges Van Den Abbeele, USA: Standford University Press, 2009.
Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía antigua,* Madrid: Akal, 1995.
Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant,* España: Anthropos, 1989.
Platón, *Fedón,* trad. Carlos García Gual, en Platón, *Platón I,* España: Gredos, 2014.
Platón, *Menón,* trad. Francisco José Olivieri, en Platón, *Platón I,* España: Gredos, 2014.

Sevilla, Sergio, "Kant: Razón histórica y razón trascendental", en *Kant después de Kant,* edit. Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1989.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico,* trad. Oscar Cohan, México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Tugendhat, Ernst, *Introducción a la filosofía analítica,* trad. José Navarro Pérez, España: Gedisa, 2003.

Vieinard-Baron, Jean-Louis, *Platón et l'idealisme allemande (1770-1830),* Paris: Beauchesne, 1979.

Vilar, Gerard, "El concepto del Bien Supremo en Kant", en *Kant después de Kant,* edit. Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1989.

Zammito, John, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, USA: The University of Chicago Press, 1992.

Rosmini y Heidegger sobre la esencia de la verdad

William R. Daros
Universidad Adventista del Plata

Resumen

Resulta interesante constatar cómo tanto Antonio Rosmini como Martin Heidegger recurren a Platón para elaborar una concepción acerca de la esencia de la verdad, acerca del ser esencial de la verdad, no tanto de esta o aquella verdad. ¿En qué consiste la verdad? ¿Cuál es el inicio del conocer? ¿Qué es lo que hace que haya verdad? ¿Cuál es el ser de la verdad? Se compara la propuesta de Rosmini y la de Heidegger y se sacan algunas conclusiones comparativas.

Abstract

Summary: It is interesting to note how both Antonio Rosmini and Martin Heidegger turn to Plato to elaborate a conception about the essence of truth, about the essential being of truth, not so much about this or that truth. What is the truth? What is the beginning of knowing? What is it that makes it true? What is the being of truth? The proposal of Ros-mini and Heidegger is compared and some comparative conclusions are drawn.

Palabras clave

Ser; Esencia; Verdad; Platón; Inicio del conocer.

Keywords

Being; Essence; Truth; Plato; Beginning of knowing.

Fecha de recepción: Noviembre de 2018
Fecha de aceptación: Febrero de 2019

Introducción

1. Es sabido que aún en la época de la llamada Posverdad, (o verdad emotiva, sin referencia objetiva a los hechos a los cuales se refiere), se requiere tener presente qué es la verdad en su esencia o ser. Parménides primero, y Sócrates y Platón después, estudiaron esto y hasta hoy siguen siendo un punto de referencia.

Resulta interesante constatar cómo tanto Antonio Rosmini (1797-1855)[1] como Heidegger (1889-1976) recurren a los clásicos griegos para elaborar una concepción acerca de la esencia de la verdad, acerca del ser esencial de la verdad, no tanto de esta o aquella verdad.

¿En qué consiste la verdad? ¿Qué es lo que hace que haya verdad? No se trata ahora de una pregunta sobre la verdad lógica, o sea, sobre la concordancia entre el sujeto y el predicado de un juicio. *Lógicamente*, el ser no es el no ser, un círculo no es un cuadrado. Aquí queremos referirnos al *ser ontológico* (al ser en cuanto es y no una concordancia de una cosa con otra) de la verdad: ¿Qué hace que un círculo sea un círculo? ¿Cuándo una figura *es en su esencia* un círculo, más allá de que exista o no exista esa figura en una determinada cultura o tiempo?

Rosmini: las formas del ser

2. La preocupación por lo que es la verdad, por parte de Rosmini, fue constante.

Rosmini es, en la Modernidad, profundamente platónico. Con Platón, la filosofía no cristiana llega a su ápice. Aristóteles fue el más célebre de los discípulos de Platón, pero de un ingenio mucho menos elevado, acre, sutil y laborioso. La separación de Platón se debió a que Aristóteles admitía esencias universales pero no separadas en su ser de los entes universales. Para Aristóteles la separación entre la esencia y los entes particulares se daba en la mente humana (pero no realmente en los individuos reales subsistentes). "Estando las especies separadas, en la mente, de la materia dan lugar a la ciencia; estando en los individuos reales, son las verdaderas formas sustanciales e individuales de estos".[2] Aristóteles admitía una materia prima y formas sustanciales; y, además, una última forma divina eterna, separada de toda materia.

La limitación mayor de Aristóteles, según Rosmini, se halla en que toma el concepto y término de esencia (ουσιῃα) como *un universal* que abarca el género y la especie; pero luego distingue entre esencia primera que es un *ente real* y esencia segunda que es *una idea* de aquella.

Aquí está, según Rosmini, el malabarismo de Aristóteles que confunde bajo una misma palabra el ente real (*singular*, para cada uno exclusivamente) y el ente ideal (idea *universal* de ese ente real individual: aplicable a muchos reales). Aristóteles utiliza la palabra especie para referirse tanto al sujeto real (que es extramental) y como a la idea universal (que está en la mente). Según Aristóteles, los universales son un producto de la acción de la mente humana

[1] Filósofo italiano cuya obra se realizó a principios del siglo XIX.

[2] Rosmini, Antonio *Aristotele esposto ed esaminato.* (Padova: CEDAM, 1963) 55.

que los *abstrae* de los entes singulares. Admitida esta abstracción, no es necesario suponer platónicamente que haya dos formas de ser: el ser de las ideas y el ser de la realidad. La idea queda reducida a ser un producto de la actividad psicológica del hombre, mediando la *luz de la mente*, luz que nunca explicó en qué consistía el ser de esta metáfora.

Rosmini sostendrá que *la luz de la mente es el ser-idea o ser iluminante*. Para Rosmini, el ser no puede no ser iluminante, iluminador, lo que hace inteligible a todo lo que conocemos, y sin él nada podemos conocer. Porque si el ser no fuese por sí mismo inteligible, entendible, nada lo podría hacer inteligible, pues la nada no es.

Aceptado que el ser es lo más universal de toda posible idea que después conceptualizamos, hay *lógicamente* que admitir que la idea del ser es la universalísima e inteligible en sí misma.[3]

3. Pero según Platón, sólo se puede abstraer (o sea, considerar separadamente) lo que primero ya se conoce. La abstracción no genera lo universal o idea de un ente, por el contrario, la presupone.

Los universales o ideas no están en los entes singulares, ni son el resultado de una abstracción humana; sino que los universales o ideas son copias o ejemplares: son un ser (ideal o eidético) diverso e irreductible a la realidad. La forma de ser de la realidad no es la forma de ser de las ideas, aunque se refieran al mismo contenido. La abstracción sirve para separar consideradamente: a) una especie de b) un género y hacer definiciones; pero primero el ente debe ser conocido por el hombre que va hacer esa separación mental o abstracción.

El conocer un ente es *iluminar* ese ente con la luz de la inteligencia humana. Por esto, si bien Aristóteles no admite ideas innatas, sí admite como *innata la luz del intelecto agente* con la cual se generan las ideas.

Parece ser que Pitágoras fue el primero que sostuvo, en Grecia, que el alma era lo inmortal del hombre (ανθρωηπου ·αθαηνατο εστι (Herodoto II, 123) y padecía al morir un proceso de metempsicosis: ideas éstas que habría traído de Egipto. No es posible saber con certeza cuál era el conocimiento científico de los pitagóricos. Mas, de todos modos, en la Atenas del

[3] Lógicamente parece innegable la concepción de Rosmini, pero hay que admitir que lo que sucede en la realidad no siempre es lógico. La forma de ser real de los entes finitos da pie a que la mente humana abstraiga, separe mentalmente lo particular de lo común y reteniendo lo que es común a todos los entes, genera lógicamente la idea universalísima del ser. Ni Platón ni Rosmini dieron a la mente humana la capacidad de crear la capacidad de conocer. Admitieron que la idea del ser era algo participado de lo divino y superior a los humanos. Aristóteles hizo proceder esa capacidad, en la línea de los pitagóricos, de la luz física del Sol, capaz de dar vida a todo lo viviente en la Tierra.

siglo V a.C., era creencia que *el éter recibía a las almas* y la tierra sus cuerpos.[4] El éter, como elemento de las regiones superiores, era estimado *inmortal.*[5] Hipócrates *(De Carnibus, 2),* por esa fecha, considera el éter como lo caliente inmortal (θερμοῃν αθαῃνατον) que piensa todo (νοεῃει παῃντα), oye, ve y se figura todas las cosas (ειδεῃναι παῃντα) y que en su mayor parte se fue a la zona superior.[6]

El hecho es que a partir del siglo V, *el lugar de los muertos,* (que primero había sido el Hades subterráneo y luego los Campos Elíseos en los extremos de la tierra, según la tradición homérica), es ahora la zona superior o etérea. El alma ahora tiene o es un *elemento celeste,* que según el orfismo, al terminar este exilio terrestre vuelve al cielo. El hecho tiene dos explicaciones: por una parte los mitos órficos;[7] por otra la posible ciencia pitagórica.[8]

Los seres vivientes que poseen alma racional no son caprichosos y desordenados: el movimiento circular, no acelerado, de los astros sugirió a los pitagóricos, indudablemente con toda la tradición religiosa mítico-popular, que *los astros poseían vida y vida inmortal, divina.*[9]

No dudaron luego los pitagóricos en hacer inmortal al alma por estar en continuo movimiento.[10] Además concordaron con los que pensaban que el al-

---

[4] *Cfr. Inscriptiones Graecae,* I, 945, 5: Αιθηῃρ μεῃν ψυξαῃ υθπεδεῃχατο, σωῃματα δεῃ ξθωῃν.

[5] Aristóteles, *De Caelo* B 1, 284 α l'l· Dicen que los antiguos destinaron a los dioses el cielo porque era el único ente inmortal (ωθ ῳοντα μοῃνον αθαῃνατον).

[6] *Cfr.* Kirk-Raven. *Los filósofos presocráticos.* (Madrid: Credos, 1974) 283-284.

[7] Así expone W. Guthrie las creencias órficas sobre la creación del hombre: "Una vez que (los titanes) dieron muerte al infante Dionisio, comieron de su carne. En su cólera por el ultraje, Zeus los fulminó con un rayo, y de los restos humeantes de los Titanes surgió una raza que esa edad no había conocido: la raza de los mortales. Somos nacidos de los Titanes, los malvados hijos de la Tierra, pero hay en nosotros algo también de *naturaleza celeste,* puesto que en nuestra formación entraron fragmentos del cuerpo de Dionisio, hijo de Zeus Olímpico, de quien los Titanes habían hecho su festín impío. De modo que ahora dedicamos plegarias y sacrificios a Dionisio "en todas las estaciones del año", como dice el texto sagrado, "anhelando que se nos libere de nuestra ascendencia culpable".
Dionisio puede hacerlo, y por eso le llamamos el "Liberador", Dionisio el inmortal, el resucitado, de cuya naturaleza hay una partícula en todos y cada uno de nosotros". (Guthrie, W. 1970, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico* (Buenos Aires: Eudeba) 86.

[8] "La possibilité d'expliquer les mouvements capricieux des planètes comme une simple illusion d'optique, résultant de la combinaison géométrique des mouvements simples, fournit aux Pythagoriciens des raisons scientifiques de croire aux caractères divins des astres, á la dualité du monde, á la parente des âmes et des astres déduite de la similitude de leurs mouvements. D'où résultait l'origine céleste des âmes". (Rougier, Louis. 1959, *La religion astrale des Pythagoriciens* (Paris: Presses Universitaires de France) 2.

[9] "Crotoniates autem Alcmeon, qui soli et lunae reliquisque sideribus omnibus animoque praeterea *divinitatem* dedit, non sensit esse mortalibus rebus *immortalitatem* dare". (Cicero. *De nat. deorum.* I, II, 27).

[10] Alcmeon "decía que es inmortal (el alma) por asemejarse a los inmortales (αυτηῃν αθαῃνατον

ma era aire caliente: el alma participaba de la naturaleza etérea de los astros.[11] Como nuestras almas eran parte de la naturaleza del cielo caídas en el mundo sublunar por una falta original, al morir el hombre, el alma, una vez purificada, volvía al cielo.

4. Según Rosmini, *el ser de los entes reales* existe y esa realidad es sentida por el hombre mediante los sentidos. El *ser de las ideas* no está en los entes reales, sino que es objeto de la mente humana que, al iluminarlos, los conoce. Los diversos individuos reales participan de una idea iluminadora y separada de la realidad, que Rosmini llama *idea del ser* y es el ser en su forma de *idea iluminadora*.

Cuando un ser humano conoce un ente real, le añade al conocerlo la idea de ser reducida a los límites de los datos de los sentidos. Según Rosmini, los humanos conocemos porque tenemos la *idea de ser* que nos hace inteligentes, poseedores de la capacidad de conocer. Sin esta idea del ser los humanos sólo sentiríamos los entes, pero no lograríamos conocerlos.

Ser se dice de muchas maneras: el ser sin limitación alguna es llamado simplemente *ser*;[12] considerado como el inicio de los entes, es llamado *ser inicial* (igual y unívoco en todo lo que es); el ser con alguna terminación (real, mental, moral) es llamado *ente* (diversos según sus diversas terminaciones). Con el recurso de la idea de principio y de término, Rosmini une y distingue el ser y los entes, la unidad y la diversidad ya ínsita en el mismo ser.

El ser, pensado como inteligible en sí mismo, opuesto a la mente humana, se llama *ser objeto*; si se abstrae esta inteligibilidad intrínseca del ser ella es llamada *idea del ser*. El ser, considerado como acto de un sujeto, pero con abstracción del sujeto, se llama *esencia del ser*. La esencia manifiesta lo que algo es sin especificar el sujeto del cual se habla: por ejemplo, hablamos de *la esencia humana*, sin indicar ningún individuo concreto o particular para indicar el ser de los humanos. El ser en cuanto hace conocer es llamado *luz*. Lo que nos hace sujetos conocedores y hace que podamos conocer los entes es la *luz del ser* o *ser idea* o *idea del ser*. Siempre hablamos del mismo y único ser esencial pero con diversas terminaciones que lo hacen ser de diversas maneras.

ει'ναι τοῃ ·εοκεῃναι τοι' αθαῃνατό) y esto le compete por estar en movimiento". (Aristóteles. *De Anima, I, 2,* 405a).

[11] "On exprimait la même idée, en disant que l'âme humaine est `une étincelle de la substance des astres: *scintilla stellaris essentiae´*. Hippasos de Métaponte, pythagoricien, enseignait que le feu céleste est divin et l'âme formée de *substance ignée*. Héraclide de Pont la tenait par apparentée aux astres, parce que *d'essence lumineuse*". (Rougier L. o. c., p. 61).
Esta opinión está presente en el *Timeo* de Platón y en algunos pasajes importantes de Aristóteles.

[12] *Cfr.* Rosmini, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray.* (Firenze: Edizione Roma, 1938) II, 423.

La *idea del ser* es el ser en la forma metafórica de luz que nos ilumina y crea la mente humana con su luz, sin que esa idea del ser sea la mente humana cognoscente ni los objetos sensibles conocidos por ella, mediando la luz del ser que hace de los objetos sensibles objetos inteligibles. De esta manera Rosmini redujo todas ideas innatas de Platón a la única idea del ser, o luz de la inteligencia como también lo hizo Aristóteles. Pero, sobre todo los aristotélicos, han confundido la luz de la inteligencia humana (que es el ser ideal que es única y objetiva) con la mente o inteligencia humana que es siempre subjetiva (de éste o aquel hombre).

Rosmini, en línea con Platón, ha elaborado una concepción del *ser esencialmente igual* pero diverso en sus formas esenciales: *triniforme*, diverso. El ser es uno en su esencia, pero diversos en sus formas de ser: ser real (sentido), ser ideal (cognoscible) y ser moral (justo o injusto).[13]

La verdad o forma inteligible de los entes en el pensar

5. En el *Nuevo Ensayo sobre el Origen de las Ideas*, afirma Rosmini, "distinguí cuatro cuestiones semejantes: 1° cuál es el punto de partida del hombre en su desarrollo, y respondí que es la sensación externa; 2° cuál es el punto de partida del espíritu humano, y respondí que es la noción de ser; 3° cuál es el punto de partida del hombre que comienza a filosofar, y respondí que es aquél al que ha llegado con su mente cuando se apresta a la reflexión; 4° cuál es el punto de partida de la filosofía como ciencia, y respondí que es ese punto luminoso desde el que se deriva el resplandor de la certeza y de la verdad a todos los otros conocimientos: la idea del ser".[14]

La *idea del ser* en la mente del hombre es sólo la luz de la inteligencia, la inteligibilidad o posibilidad de conocer los entes sentidos: es una *posibilidad objetiva* (como la luz del Sol es una posibilidad objetiva sensible para el ojo del hombre); pero no es el sujeto o mente humana. Los entes sentidos no son entendidos antes de que la mente humana actúe (intelecto agente) y conozca lo sentido en la idea de ser: entonces son este o aquel ente.[15]

Conocer, según Rosmini, es ante todo "entificar" los datos de los sentidos, antes sólo sentidos.

---

[13] Rosmini, Antonio *Aristotele esponsto... Op. Cit.*, p. 83.

[14] Rosmini, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee.* (Roma: Anonima Ronana, 1934). Tengo también presente la edición de: Torino, Cugini Pomba e Comp.,1852 y la de Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1876.

[15] *Idem*, p. 84.

Los entes sentidos por los seres humanos están ocultos tras la sensación sensible. La mente humana o inteligencia los ilumina o desvela en su ser.

Vivir es sentir, según Rosmini. *Sentir* esto o aquello es, entonces, un acto del sujeto, una modificación de su sentir fundamental. Vivir es sentir y es *subjetivo*. Es un acto en el que el sujeto humano padece el efecto que le deja el objeto real sentido.

Conocer, por el contrario, es un acto de hacer (no de padecer), de iluminar y desvelar el ser que tiene lo sentido. Por ello, conocer es un acto que se da en el sujeto humano, formalizado por el objeto-ser-ideal y, por ello, es *objetivo*: al iluminarlo, desvela el objeto.

En un conocimiento hay que distinguir dos aspectos fundamentales: la parte formal y la parte material del saber:[16]

1º Lo que se va a conocer, el contenido, es la parte *material* de un conocimiento: un árbol, por ejemplo; pero no es en sí mismo aún conocimiento.

2º Sólo la parte *formal* es la que hace al conocimiento; lo que da la naturaleza a cada ente (es aquello por cuya causa se conoce: la idea de árbol, por la que se lo conoce, la cual no es el árbol real existente, sino el árbol conocido en su ser esencial, sea que exista realmente o sólo como una idea).

El acto de conocer tiene, pues, diversas causas: a) la causa material (el objeto sentido: un árbol visto, su imagen), b) la causa eficiente (el hombre que hace el acto directo de conocer o intuición), c) instrumental (el cerebro humano, su complejidad, su educación, etc.), d) causa formal (el ser ideal que da forma inteligible al dato sensorial e iluminándolo lo hace ser inteligible). Todo ello genera la acción de conocer un árbol.

6. El sujeto humano (que es, a un tiempo, un sentimiento que siente mediante el cuerpo [y sus sentidos] los cuerpos externos y siente intuyendo la innata idea del ser), conoce los entes sentidos mediando la iluminación que el intelecto les aplica dándoles el ser inteligible a lo sentido.[17]

Al sentir algo, como sujetos, se modifica nuestro sentimiento fundamental corpóreo, pero también conocemos lo que sentimos y podemos decir que lo sentido "es". Conocer con verdad (no creer conocer o tener una opinión) es intuir el ser de lo que se siente; es llegar a su idea esencial. Conocer un ente es ser iluminado por el ser; es descubrir lo que es; es revelar lo que algo es, mediante una idea.

En cuanto al ser, a) la *verdad* de un ente es, entonces, saber lo que algo es, des-velar su ser; en cuanto a la lógica, b) la verdad es una cualidad de ciertos

[16] Rosmini, A. *Nuovo Saggio. Op. Cit.*, nº 396.

[17] *Idem*, p. 100.

entes conocidos por los seres humanos, por lo que el sujeto de una proposición se adecua con su predicado.

Verdad es *lo que objetivamente conocemos de ese ente mediante una idea.* Si afirmamos más o menos de lo que conocemos en una idea no tenemos entonces un conocimiento verdadero, una verdad, sino una opinión falsa, errónea. Una opinión es un conocimiento afirmado: lo que afirmamos de un ente. Esta afirmación puede ser verdadera (si la idea que tenemos de él concuerda con la realidad u objeto al que esa idea se refiere) o falsa (si no concuerda).

La palabra *verdad*, tomada con un sustantivo, es una creación humana, con la que damos la condición de sustancia a lo que es una cualidad, un accidente de un pensamiento o expresión. Los seres humanos creamos muchos sustantivos abstractos (blancura, obscuridad, humanidad, etc.). Lo que se da, referido a entes concretos, son afirmaciones verdaderas o falsas. La blancura puede ser una verdad separada de todo sujeto; pero "Esta pared es blanca" no la verdad en abstracto.

7. Lógicamente, la verdad es entonces una cualidad que tienen algunos juicios o proposiciones: la cualidad que tienen de adecuarse a lo que se refiere. Si señalo y digo: "Esta pared es blanca", esta expresión es verdadera si y sólo si hay una pared blanca allí donde señalo. Entonces ese pensamiento es calificado como verdadero.

Como se advierte, la verdad no es una cosa, una sustancia que está allí sola.

La cualidad de ser verdadera indica que la idea o expresión manifiesta *lo que la cosa es*; indica el ser verdadero de la cosa, no una falsedad. Las palabras o expresiones verdaderas *manifiestan lo que las cosas esencialmente son.* La *esencia* indica *lo que algo es, el ser* de las cosas.

8. Llegar a la verdad consiste entonces en llegar a descubrir (conocer) lo que las cosas son. Lo contrario es creer que algo es así o de otro modo, es tener una opinión, no una verdad.

La verdad de algo no es entonces algo creado por quien piensa o habla; sino conocer el ser (no el no ser o falsedad) de algo de lo cual se habla. La verdad de algo se des-cubre, se desvela; pero la cosa para ser verdadera debe ser, debe tener un ser cognoscible.

Lo que hace cognoscible a una cosa es el ser cognoscible que tiene. Al ser cognoscible de algo le llamamos la *idea* de algo. El ser de la idea no es algo psicológico que yo, sujeto, le atribuyo, sino algo que es propio de las cosas: el ser o no ser.

Una cosa sensible es sólo sentida por los seres humanos cuando entran en contacto con uno de sus sentidos. Para que sea cognoscible, la cosa tiene que

ser iluminada por el ser que la hace ser. Así como, análogamente, no vemos algo por hecho de que haya algo (un árbol, por ejemplo), sino que se requiere además que haya luz diurna (de noche obscura no puedo ver ningún árbol) y que esa luz ilumine al árbol.

De modo análogo, para conocer algo no es suficiente que algo exista: debe además ser iluminado, o sea, el hombre debe saber que es. Esto es, llegar al ser del objeto que está siendo, sabiendo no solo que lo siento sino que es. Por ello decimos que *el conocimiento es objetivo* (se llega al ser del objeto) y la sensación subjetiva (el moverse o conmoverse de nuestro sentir).

9. Mas con la metáfora de la *luz* de la inteligencia -metáfora, por otra parte, platónica- se perdió de vista que esa luz es el *ser inicial*, inicio inteligible y objeto de la inteligencia. En una palabra, se perdió de vista el *ser* (ideal) y la verdad de ese ser. El ser, en cuanto es fuente de conocimiento, es idea, inteligibilidad. La idea del ser, "esta única y sobreeminente, verdadera y pura luz, es el ser mismo cognoscible".[18]

En este contexto, aquí se halla la originalidad de la filosofía de A. Rosmini: en el haber hecho un sistema de filosofía basado en el *ser* (inicial) que fundamenta tanto la gnoseología como la psicología humana, la ontología y la metafísica.

Rosmini (desde 1827, y luego retomó el tema en diversas obras posteriores) admitió que: a) el ser es indefinible,[19] cognoscible en sí mismo y por sí mismo; b) el ser inicial e idea[20] es la forma-objeto de la inteligencia; c) el ser, en cuanto es luz y medio inteligible y objetivo para conocer, es verdad; d) de este modo, la inteligencia humana está informada constitutivamente por la "forma de la verdad". "Nosotros por *forma* entendemos un principio perfeccionante, como lo entendían los antiguos filósofos; además en nuestro caso, es *el objeto ideal* que informa al alma".[21]

La *primera* verdad de la inteligencia -el ser ideal que hace patente el ser- le es dado al hombre: es la luz y forma de la inteligencia humana. Por ello, dice Rosmini, esta verdad no ha sido confiada al individuo, sino a toda la naturale-

---

[18] Rosmini, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia.* (Lodi: Officina Tipografica L. Marinoni, 1910) 493.

[19] Para que algo sea definible debe tener género y especie, pero el ser es anterior a esas ideas y por ello no es posible definirlo.

[20] No se debe confundir *idea* (inteligibilidad del ser) con *concepto* (el resultado de concebir o generar mentalmente lo que hace el ser humano al conocer.

[21] "Noi per *forma* intendiamo un principio perfezionante, siccome intendevano gli antichi filosofi; di più nel caso nostro, è *l'oggetto ideale* che informa l'anima". Rosmini, A. *Teodicea.* (Torino: Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857) I, 97, nota 2. Rosmini, A. *Opuscoli inediti giovanili.* (Roma: Città Nuova, 1989) II, 28.

za humana. Ello explica que haya una tendencia fundamental a la verdad en todo hombre.[22]

La primera verdad, según Rosmini, es la que nos ilumina la mente en lo que es el ser. Que sea la primera verdad lógicamente significa que es la que primeramente se requiere en el orden que tienen las ideas en la mente humana:[23] sin la idea de ser (que es la más universal e indeterminada) lógicamente no se puede conocer ninguna otra idea que siempre será más determinada. Lógicamente se requiere conocer antes la idea de género para conocer luego la idea de especie y después la de un individuo en una especie; pero esto no significa que *primero debe existir ontológicamente el género*, luego la especie y después los individuos de una especie. Es más bien a partir de los individuos que generamos la idea de especie y de género, no considerando algunos aspectos propios de los individuos. En abstracto, del no ser no puede surgir el ser lógicamente; pero en la realidad de lo menos puede surgir lo más (del hidrógeno y del oxígeno que son más simples, surge una molécula de agua).

Una vez constituida la mente humana con la idea del ser, la mente puede abstraer (considerar separadamente) la especie y el género; pero no es posible abstraer una idea de género de un ente, si primero no se lo conoce como ente, mediando la idea innata del ser. Abstraer (considerar separadamente) supone previamente conocer.

El inicio del pensar y la verdad según Heidegger

10. Martín Heidegger (1889-1976) nos recuerda que, "en la Edad Media y más tarde, se definía: *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis*, la verdad es la adecuación del pensamiento o del enunciado a la cosa, es decir, la coincidencia con ella, o también *commensuratio,* conmensurar, un medirse con arreglo a algo. ¿Y cómo se concebía la esencia? Como *quidditas*, como "quidad", el ser-qué de una cosa, su género: lo universal de la especie".[24] En este enfoque medieval, según Hedegger, se perdió de visto la perspectiva ontológica sobre la verdad: el ser de la verdad. Para rescatarlo Heidegger propone volver a los griegos.

¿Qué es, pues, eso que los griegos llaman ἀηθές (no-oculto, verdadero)? Ni el enunciado, ni la proposición, ni el conocimiento, sino lo ente mismo, el conjunto de la naturaleza, las obras humanas y el obrar de Dios. Cuando Aristó-

[22] Rosmini, A. *Logica,* o. c., Vol. I, n. 228.

[23] Rosmini, A, *Teosofia. Ontologia,* nº 1284.

[24] Heidegger, M. *De la esencia de la verdad.* (ePub r1.0, 2015) 11.

teles dice que en el filosofar se trata de περι τῆς ἀληθείας,[25] "de la verdad", no está queriendo decir que la filosofía tenga que establecer proposiciones correctas y válidas, sino que quiere decir que la filosofía busca lo ente (en neutro) en su no-ocultamiento como ente. Por consiguiente, previamente y al mismo tiempo lo ente tiene que estar experimentado en *su ocultamiento*, lo ente como algo que se oculta. La experiencia fundamental de ello es, evidentemente, el suelo del que nace por vez primera la *búsqueda* de lo no-oculto: los sentidos nos manifiestan solo lo sensible de las cosas y *nos dejan oculto el ser* de esas cosas. Se desea saber lo que son las cosas, los entes, pero si nos centramos en éstos, en los entes en cuanto son entes (este árbol, esta nube, etc.), ellos nos ocultan el ser, sin lo cual no serían.

El ser fue concebido también como presencia *fuera de lo presente sensible* pero quedó agotado en la manifestación suprasensible, o sea, en la inteligibilidad; adquirió una forma o aspecto fijo, permanente y eterno. El ser se agotó en ser inteligido para un sujeto inteligente.

11. Para Heidegger -como para Rosmini un siglo antes- el ser es inteligible por sí mismo (pues la nada no es y no puede hacer nada inteligible) y lo que hace inteligible a un ente; pero lo que es no es solamente un ente inteligible: el ser se agota en la mera inteligibilidad o idea universalísima de los entes. Los entes vistos, por los prisioneros, en el fondo de la caverna de Platón ya son un no-oculto, pero siguen siendo sombras que los prisioneros no distinguen de los objetos en sí mismos, ni piensan en la luz que posibilitan proyectar esas sombras. Las sombras -en cuanto son ya algo de lo oculto- no son sin embargo la verdad de los entes, ni la luz en sí misma (verdad en sí misma). Vemos sólo que lo verdadero (lo no-oculto) es diferente según cuál sea la situación y la postura del hombre: hay grados de verdad, sin que un grado menor signifique que sea falso, respecto de otro mayor.

Recapitulando, vemos que todo estadio tiene respectivamente su elemento no-oculto: el primero, las sombras, lo que sale al paso dentro de la caverna como lo que hay en frente; el segundo: lo perceptible dentro de la caverna en la primera liberación (inauténtica); el tercero: lo apropiado por vez primera en la segunda liberación (auténtica) al salir de la caverna, y la rehabituación y el acostumbramiento; finalmente lo luminoso, lo aclarante, la luz, lo que posibilita por vez primera la visibilidad: las ideas.[26]

---

[25] *Idem*, p. 14. *Cfr. Aristotelis Metaphysica*, 983 b. Recognovit W. Christ, Leipzig: Teubner 1886, *Editio stereotypa* 1931.

[26] Heidegger, M. *De la esencia de la verdad.* (ePub r1.0, 2015) 60.

12. Pero muchos hombres se quedaron fijados en las cosas iluminadas. De aquí era fácil dar un paso hacia la subjetividad y reducir el ser de la luz, la verdad, a un *producto* del pensar (las cosas hechas) o del psiquismo del hombre. Así que la verdad pasó a ser las ideas, creaciones de la mente humana, como el poeta crea su poesía. El hombre creyó ser la medida del ser, fabricándola, imperando con la técnica sobre las cosas y dominándolas.[27] O bien en otra versión, "el ser como el elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar" hecha lógica. El pensar se ha hecho cálculo, cómputo y ha dejado de ser empeño por develar el ser que yace en el fondo de los entes.[28]

El ser fue también reducido a valor, a objeto de actividad para el sujeto y Nietzsche lo agotó en la "voluntad de poder".

En resumen, los filósofos han tratado de reducir el ser al ente o a un aspecto (fundamento, luz, objetividad, valor, poder) relacionado con el ente, y agotaron así el ser del ente; siendo que el ser universalísimo es lo que posibilita que todo ente sea. Por eso, la blasfemia filosófica ha consistido en no dejar que el ser sea ser sin más. El ser es libre, según Heidegger, y otorga libertad al ente abriéndolo hacia el ser para ser. "La esencia de la verdad como no-ocultamiento hay que situarla en la conexión entre libertad, luz y ente, o dicho más exactamente: el ser libre del hombre, el "mirar a la luz" y el comportamiento respecto de lo ente".[29]

13. La metafísica presenta al *ente en su ser* y piensa así el *ser del ente*; pero no piensa la diferencia entre ambos[30] y se cierra en el ente.

El ser espera aún ser puesto en tela de juicio por el hombre, porque esto es lo típico del hombre y no del animal. El hombre es en la luz *(Lichtung)* del ser y esto constituye su ec-sistencia: es desde (ex: ec-) el ser, pero es el ser. La ec-sistencia (ser o estar desde) no debe ser entendida como lo opuesto a su esencia, ni únicamente como el fundamento de la posibilidad del intelecto; sino que la ec-sistencia es aquello en lo cual "la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación".

---

[27] Heidegger, M.*Die Frage nach dem Ding.* (Tübingen: Niemeyer, l962), Hay traducción castellana: *La pregunta por la cosa.* (Buenos Aires: Alfa, l975) 60.

[28] Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo,* o. c., p. 67.

[29] Heidegger, M. *De la esencia de la verdad.* (ePub r1.0, 2015) 34. "La esencia de la libertad es entonces, dicho brevemente, el *rayo de luz*: dejar de entrada que se haga una luz y vincularse a la luz. Sólo desde y en la libertad lo ente se hace más ente, porque es en general de tal o cual modo. Hacerse libre significa entender el ser en cuanto tal, entender que deja *ser* por vez primera a lo ente *en cuanto* ente" (p. 55).

[30] *Idem*, p. 75.

El pensar del hombre es posible porque a él llega el ser. El pensar está ligado a la llegada del ser, que el hombre no puede producir. "El *ser* es como el destino del pensar".[31] El ser no es un ente, sino *la posibilidad* de los entes para que éstos sean.

> No podríamos ver en absoluto cosas de color ni el brillo si no viéramos siempre ya la claridad y la oscuridad. Lo que vemos "primero" es la claridad y la oscuridad, no necesariamente en el sentido de que las captemos en cuanto tales, de que atendamos expresamente a ellas, pero sí en el sentido de "en primera instancia": que la claridad y la oscuridad tienen que verse *de entrada*, si es que se quieren ver cosas de color y brillantes. Dentro de lo visible, la claridad y la oscuridad no están ordenadas en el mismo nivel junto con el color y el brillo, sino que tienen una prioridad, son *condiciones de posibilidad* de percibir lo visible en sentido reducido (colores y semejantes).[32]

14. La idea nos deja ver lo que lo ente *es*; por así decirlo, deja que, a través de ella, lo ente nos *advenga*. *Vemos* sólo desde el *ser*, en el tránsito a través de la comprensión de *lo que*, en cada caso, algo individual es. A través del ser-qué se nos muestra lo ente como esto y eso. Sólo donde se entiende el ser, el ser-qué de las cosas, la esencia, hay un tránsito para lo ente, considerado en griego como neutro. El ser, la idea, es lo que deja pasar: la *luz*.[33]

La ec-sistencia, entonces, es la presencia del hombre ante la llegada del ser, presencia que deja al ser, ser lo que es. La ec-sistencia no debe confundirse, pues con la existencia, esto es, con la *actualidad o efectividad* por la que un ente-idea pasa a ser un ente-efectivamente-real; o con la actualidad en sentido de la *objetividad de la experiencia* (Kant); como la *idea de la absoluta subjetividad* que se sabe a sí misma (Hegel); o como *eterno retorno* de lo ideal (Nietzsche); o como *preeminencia sobre la esencia* (Sartre). Al decir que el hombre "ec-siste", Heidegger no se refiere a la pregunta acerca de si el hombre efectivamente es o no es; sino a la esencia del hombre. Y "el hombre es el guardián del ser" que deja al ser que sea ser. Por eso es esencialmente libre. A la luz del ser el hombre aparece, luce como ente que es.[34] Pero el hombre no crea el ser, lo deja libre y esto hace libre al hombre.[35]

---

[31] *Idem*, p. 119.

[32] Heidegger, M. *De la esencia de la verdad.* (ePub r1.0, 2015) 48. En este sentido tanto Rosmini como Heidegger parece postular como a priori la presencia de la luz intelectual.

[33] *Idem*, 51. Tanto Rosmini como Heidegger parecen aceptar que el ser no se reduce a ser idea, pero es mediante ella que podemos conocer.

[34] Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo,* o. c., p. 64.

[35] *Idem*, 91.

"El ser es esencialmente más amplio que todo ente, porque es el despejo (luminosidad) mismo".[36] El hombre es en cuanto es el ec-sistente, el que tiene la posibilidad del ser, el ser en su posibilidad. El hombre está expuesto a la apertura que viene desde el ser.

El ser y su cristianización

15. El ser es *inicialmente pensado por completo indeterminado*, en cuanto de algún modo todo es o tiene ser; pero, al mismo tiempo, lo entendemos como *lo determinado en grado sumo*, como ente de este u otro modo, pues ni la nada es pensada sin el ser. El ser, en cuanto es inteligible de por sí, es entendible; *tiene sentido* para la mente humana: es el sentido mismo.[37] Pero el ser no es el ente, ni se agota en ningún aspecto del ser.

"El Cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado".[38] El ser-creado se convirtió, en la mente divina, en una esencia, entendida como presencia o ente constante. Y enseguida la esencia se transformó en sustancia, en lo que subyace a los accidentes.

El Cristianismo, por otra parte, negó el dicho de que de la nada nada se hace *(Ex nihilo nihil fit)* y sostuvo que de la nada se hace el ente creado.

Heidegger interpreta que el Cristianismo hizo de la nada el contraconcepto del ente e identificó a Dios, ente increado, como a la nada de la cual procede por creación lo creado.[39]

16. Para Heidegger, la nada es más originaria que la negación y el no, considerados éstos como actos del sujeto que niega. Para él la nada es la negación de todo ente (tanto creado como increado).

Todo ente es en el *ser inicial,* el cual es la ex-sistencia pura que no se confunde con ningún ente. El ente, al existir, en su inicio, "está sosteniéndose dentro de la nada", sin referencia a ninguna limitación, a ningún ente. A partir de lo ilimitado que es el ser (y la nada considerada como negación de todo ente), el hombre adquiere la posibilidad de advertir su propia limitación: "La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana".[40]

---

[36] *Idem*, 90.

[37] Heidegger, M. *Introducción a la metafísica,* o. c., p. 121.

[38] *Idem*, 228.

[39] Heidegger, M. ¿Qué es metafísica? o. c., p. 53.

[40] *Idem*, 50.

La vieja frase "de la nada nada se hace" adquiere ahora un sentido que afecta al ser: de la nada (entendida como el ser indeterminado y como lo no-ente) se hace todo ente en cuanto ente, según su posibilidad más propia, es decir, de un modo infinito.

La nada ya no es, entonces, un contraconcepto del ente que niega al ente sin más; tampoco es la que está enfrente del ente; sino que la nada se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente,[41] como el inicio, como lo imposible de ser determinado, pero también como lo que posibilita la determinación.

Ser y ente

17. Es necesario no confundir el ser con el ente. Es necesario no reducir el ser al ente ni el ente al ser. En otras palabras, es necesario pensar y mantener la diferencia.

> Manifiestamente el hombre es un ente (*etwas Seiendes)*. Como tal tiene su lugar en el todo del ser *(das Ganze des Sein)* al igual que la piedra, el árbol y el águila... Pero lo distintivo del hombre reside en que piensa la esencia y está abierto al ser *(offen dem Sein)*, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde... En el hombre reina una pertenencia al ser (*waltet ein Gehören zum Sein)* que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial *(seinem anfänglichen Sinne)* como presencia *(Anwesen)*.[42]

El *ser* es ante todo, pues, *presencia* en su sentido inicial; el *ente* es *lo presente*, que es presente por obra de la presencia del ser. El ser no es, de ningún modo lo puesto por el hombre, lo creado por el hombre. El ser llega al hombre como presencia que necesita lo abierto de la luminosidad *(das Offene einer Lichtung)* y, entonces, esa presencia pasa a ser propia del hombre. El hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro; se pertenecen el uno al otro, sin confundirse el uno con el otro. El ente hombre no es el ser-presencia. Es justamente la diferencia la que los diferencia. El ser es el fundamento en que se funda cada ente en cuanto ente (*jedes Seiendes als Seiendes gründet)*.[43]

18. La experiencia del pensar (*die Erfahrung des Denkes)* se da justamente cuando el ser y el hombre se encuentran desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en que se han al-

---

[41] *Idem*, 54.

[42] Heidegger, M. *Identidad y diferencia,* o. c., p. 75.

[43] *Idem*, 76.

canzado.[44] Se trata de una mutua pertenencia (*Zusammengehören)*: el hombre es dado en propiedad al ser; y el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. Heidegger no menciona *quien* es el que atribuye el ser al hombre: esto acontece, sucede *(ereignen)*.

En realidad, el ser es, por definición y por sí mismo, *presencia,* y no necesita de nadie que lo haga presente. Y el hombre, por su parte, al apropiárselo no lo agota, pues sólo se apropia del ser asiéndolo con la mirada (*Er-äugnen; Er-eignen)* que el ser con su luz le posibilita.[45]

El pensar acontece cuando el hombre se encuentra con la presencia que es el ser. En este punto *ser* y *pensar* son lo mismo, como decía Parménides; pero esto no significa que el ente-hombre y la presencia-ser se confundan, sino que se pertenecen mutuamente, sin que el hombre cree al ser-presencia, ni ésta cree a todo el hombre, sino solo haga posible la génesis del pensar. Esto es lo que hay que aprender y dejar aprender.[46]

19. El ser no es para Heidegger como lo piensa Hegel. Para éste el ser es el absoluto pensarse a sí mismo del pensar, en el movimiento de la historia que acontece en el sentido del proceso dialéctico. Para Hegel, el pensar es histórico en sí mismo. Para Heidegger el *pensar* acontece en la diferencia en cuanto diferencia del ser con el ente.[47] Tenemos nuestra estancia (residimos) en la diferenciación del ente y del ser.[48]

Heidegger, conocedor de la neoescolástica, estima que lo pensado en la historia de la filosofía fue el *ente*. Heidegger ignoró las investigaciones de Rosmini, incluso del pensamiento del *esse* de Tomás de Aquino como lo mencionamos.[49] Por ello, para Heidegger, el pensar surge, por el contrario, de lo impensado, de "lo no preguntado por nadie a lo largo de la historia del pensar",[50] esto es, de la diferencia entre el ser y el ente, y de su olvido. Mas esta diferencia no puede ser rebajada a una simple distinción, producto de nuestro entendimiento.[51]

20. Este olvido no es casual, sino que el ser ama ocultarse tras los entes a los que hace presente. El ser *(Sein)* llegando al hombre, sobreviene, desencubre;

---

[44] *Idem*, 79.

[45] *Idem*, 87.

[46] Heidegger, M. Was heisst Denken? (Tübingen: Max Niemeyer, l954) 50.

[47] Heidegger, M. Identidad y diferencia o. c., p. 109.

[48] Heidegger, M. Grundbegriffe. (Frankfurt, Klostermann, l981) 47. Hay versión castellana: (Madrid: Alianza, l989) 82.

[49] *Cfr.* Fabbro, Cornelio. *Las razones del Tomismo,* (Navarra, EUNSA 1980).

[50] Heidegger, M. Identidad y diferencia, o. c., p. 113.

[51] *Idem*, 135.

el ente (*Seiendes)* como tal es lo que llega y encubre. Encubre porque lo presente es lo que llama la atención, no la claridad que hace posible que algo se haga presente.

En la metafísica tradicional, la diferencia entre ser y ente se tuvo en cuenta para hacer ver que "el ser funda lo ente y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo".[52] Mas se ha olvidado que a la *esencia de la metafísica* debe interesarle la diferencia entre ser y ente como tal diferencia. Solamente al mantenerse tal diferencia es posible pensar filosóficamente el pensar y, en consecuencia, filosofar. Hay que dar pues, un paso atrás: es necesario ir de la metafísica a la esencia de la metafísica.[53]

21. Es necesario pensar la diferencia entre el ser y el ente pues allí radica la esencia de la metafísica, la clave para comprender al hombre: lo que es su pensar y su libertad.

Cuando pensamos al *ente* en su integridad, todo lo que es en su ser, pensamos algo indeterminado, pero al mismo tiempo, en algo *único*, pues el ente en total -el ente supremo- no podría ser dos veces.

Del ente, además, decimos que "es" en varios sentidos: a) Es "lo realmente efectivo" (ente real), lo que nos castiga, las cosas, los sucesos, las fuerzas naturales, los impulsos, las metas, las valoraciones. b) Pero a "lo que *es* pertenece, para nosotros, *lo posible*, lo que aguardamos, esperamos, tenemos". También lo posible es. c) Mas, el ente no se agota en lo realmente efectivo ni en lo posible: implica lo *necesario*.[54]

22. Cuando decimos "el ente es" diferenciamos el ente y su ser, pero sin reparar en esa diferenciación. Decimos "ser" y pensamos en el ente. Hablamos del "ente" y mencionamos el ser, sin que al parecer esta confusión genere daño alguno.

Ahora bien, la filosofía inquiere sobre lo que se tiene por evidente y bien habido por otro. El "es" aparece en todas las expresiones: en los objetos, en el sujeto, en las circunstancias. De tanto estar presente en todas las cosas, el *es* "no tiene ningún contenido especial". La diversidad y "multiplicidad del ente jamás viene del 'es' y del ser, sino del ente mismo: tiempo, ventana, calle, malo...". La diversidad y multiplicidad del ente no está dada y producida por su ser ente; sino por su contrario, por *lo que* es (por su esencia), no por el "es" (por el ser que la posibilita). Lo importante, el ser, pasó a ser secundario. Con la palabra "es" se piensa lo que no tiene ningún contenido especial, ninguna determinación.

---

[52] *Idem*, 149.

[53] *Idem*, 153.

[54] Heidegger, M. Grudbegriffe, o. c., p. 23-24.

El ser y el "es" permanecen como lo continuamente equivalente, como "lo vacío mismo".[55]

El "es", en su *forma de significar*, indica una riqueza no fácil de captar: la riqueza del ser, la exuberancia. Hay que reconocer, pues, "en el mismo ser algo así como una escisión y duplicidad": el *ser vacío* respecto del contenido del ente, y el *ser exuberancia* por la cual todo ente es.

El "es" toma el *contenido del significado*, por el contrario, cada vez del ente representado y expresado en la proposición. El *ente* es, pues, por la riqueza y presencia del ser; pero la limitación del ente no procede del ser sino del diverso contenido que representa en cada caso particular.[56]

Ser sin participación

23. Mas el *ser* no es un abstracto, aunque se lo pueda abstraer del ente, incluso sustantivarlo como "el ser". Derivado del infinitivo *ser* apunta a una representación "en el fondo totalmente vacía", afirma Heidegger.

Respecto del ente (que posee un variado contenido) la palabra "es" y "ser" solo aluden, al parecer, "a una representación vacía de algo indeterminado y ulteriormente determinable".[57]

Heidegger no habla de *participación* en el ser, en el sentido del creacionismo cristiano;[58] pero consideramos que esta idea de participación está implicada en su modo de entender la presencia del ser, la referencia, la diferencia y la pertenencia *(gehören)* entre el ser y los entes. Véase, por ejemplo, estas expresiones heideggerianas que resultarían incomprensibles sin la supuesta idea de participación que Heidegger, sin embargo, no explicita:

- "El ser es, frente a lo todo ente, único, incomparable. El ser es unicidad y fuera de ésta el ente es multiplicidad".[59]
- "El ser es nunca lo Igual en los múltiples entes que son el mineral, el vegetal, el animal, el hombre o Dios".
- Hay ser: *es gibt* (dar: *geben*); esto es, el ser se da al ente y por esta donación el ente es.
- El ser se rehúsa a todo concepto, determinación o aclaración. El ser se sustrae a toda explicación desde el ente, se retira de la determinabilidad.

---

[55] *Idem*, 29.

[56] *Idem*, 50 y 33.

[57] *Idem*, 40.

[58] *Cfr.* Fabro, C. La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino. (Torino: Sei, 1950). Daros, W. Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino, en revista Sapientia, 1978, n. 130., p. 285. Rostenne, P. Infini et Indéfini. (Genova: Studio Editoriale di Cultura, 1984) 28.

[59] Heidegger, M. Grundbegriffe, o. c., p. 51-52 y siguientes.

- "El ser es lo más comprensible" de suyo y, al mismo tiempo, la ocultación tras la determinación de los entes.
- El ser es siempre la presencia, lo consumido por el ente sin agotarse en ningún ente.
- El ser es el origen que "deja ser a todo ente en tanto tal ente", en tanto cada ente asume una determinación propia, cada uno según su modo.
- "El ser es lo más vacío y lo más común de todo".
- El ser no se enajena en los entes. El ser hace a la esencia de la libertad porque si bien es necesario coacciona para que cada ente sea, solo el ser deja previamente ser a cada ente un ente.
- El ser tiene "la univocidad única de lo único", pero el hombre (ser-ahí) es lo abierto que "posibilita que en general el ente sea diferenciado del ser".
- "El ser solo esencia como único" y por ello los entes son pero en cada caso tal cosa y no la otra.
- "El ser es lo más comprensible de todo lo comprensible". El ser es la "irrupción de la presencia"; los entes son lo que se hace presente en cada caso. El ser no es propiamente lo sabido como una cosa o ente sino que, ante todo saber, el ser es presentido como necesidad.[60]
- En ningún caso podemos dejar de pensar el ser: es ineludiblemente presentado y no obstante inaprehensible.
- El hombre comprende por el ser: el ser despliega una estancia en la que el hombre comprende los entes, o sea, todo lo que es en cada caso.
- El hombre pertenece al ser (*gehören)* y, sin embargo, el ser no pertenece a la patria o esencia del hombre. El ser está en la región del hombre, pero el hombre es el *ahí* del ser (*Da-Sein)*, y no el *ser* sin más.
- El ser en sí es solo el *inicio del ser*: lo más próximo de lo que tenemos noción.
- El ser es el fundamento de todo ente y de toda comprensión. "*Fundamentos* mienta aquí el ser mismo, y es éste el que es el inicio".[61]
- El ser es comienzo o principio que no se abandona a lo largo del proceso. El principio es lo que posibilita que el ente sea ente, sin ser él mismo ente o parte del ente. El ente es lo proveniente y el ser -en cuanto es inicio o principio- da la libertad a la proveniencia o génesis del ente. El principio es la disposición: el ser en cuanto dispone, posibilita el nacimiento del ente. El αργηῃ o principio es el ser mismo que no puede ser pensado, según Anaximandro, como poseyendo límites, sino como lo infinito".[62]

---

[60] *Idem*, 102, 104, 110, 112, 118.

[61] *Idem*, 88.

[62] *Idem*, 108-110.

- "El 'ser' -eso no es Dios ni es un fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, Dios. El ser es lo más cercano".[63]
- "A la luz del ser está toda salida del ente y todo retorno a él".[64]

Estas expresiones de M. Heidegger nos revelan que su concepción del ser es unívoca, con la *univocidad* propia del ser inicial, pero al carecer su concepción de las ideas de *creación y participación*, esas expresiones quedan en un notable ámbito de ambigüedad que dio motivos a interpretaciones tanto afines al nihilismo, como al panteísmo o al ateísmo.

24. En resumen, pensar el ser es pensar un concepto que se refiere a lo fundamental. A él se refieren los griegos en la historia acontecida del saber y de la filosofía occidental.[65] Pensar el *ser* es pensar lo in-finito. "Es en el ser donde primera y únicamente cada vez el ente es". La disposición para que el ente sea es el ser mismo. La disposición es lo infinito, acción de impedir límites.[66]

Pensar el *ente* es pensar lo presente, lo limitado, lo que irrumpe. El *ser,* por su parte, es la irrupción de la presencia que no tiene determinación alguna. "En la irrupción de la presencia queda determinado como tal lo en ella irrumpiente, lo presente".[67]

25. Mas el ser en el que piensa Heidegger no es Dios, pues Dios, aun en su infinitud, tiene la limitación de lo infinito y es el Ente Supremo. El *ser*, en que piensa Heidegger, es el *ser inicial,* el ser unívoco como arghv, como disposición para que, por la limitación, surja el ente o los entes tales o cuales. Pero "la disposición no es pensada como algo eficiente... El ente solo "es" lo que es "en" la disposición... Pero tal disposición tampoco puede efectuar y hacer realmente efectivo al ente, pues todo lo eficiente ya es ente y la disposición es el ser".[68]

Nuevamente se advierte en el pensamiento de M. Heidegger la ausencia de la idea de participación no solo *en* el ser, sino *del* ser que supone la creación. Heidegger parece moverse en el clima intelectual de los griegos presocráticos donde no se habían elaborado esas ideas, en un mundo no creado donde no era necesaria esa idea.

---

[63] Heidegger, M. Carta sobre el Humanismo, o.c., p. 84.
[64] *Idem*, 85.
[65] Heidegger, M. Grundbegriffe, o.c., p. 51-52 y siguientes.
[66] *Idem*, 110-111.
[67] *Idem*, 112.
[68] *Idem*, 115-116.

El ser pensado por Heidegger es el ser inicial, siempre lo mismo y único: es "el ser como inicio". El ser inicial, en correspondencia con su esencia, es la irrupción de la presencia. El inicio es el inicio que solo puede esenciar al inicio; al no tener limitaciones permanece oculto respecto de las limitaciones del ente. "Como tal -el inicio, el ser inicial- se desvela solo y primeramente cuando, a su vez, el pensar mismo es inicial".[69]

He aquí, pues, la verdad del ser, el inicio del ser del pensar, según M. Heidegger.

Conclusiones

26. Confrontar el pensamiento de Heidegger con el de Rosmini, nos hace constatar la lucidez y claridad de este último.

Si bien ambos autores tienen muy presente el pensamiento de Platón acerca de la verdad, Rosmini ha logrado elaborar una nueva concepción del ser, más cercana a la concepción del platónico Agustín: el ser es uno en su esencia, pero triniforme: ser-real, ser-ideal, ser-moral.

27. Cuando Heidegger afirma: "El ser no es un ente, sino *la posibilidad* de los entes para que éstos sean", está diciendo lo mismo que Rosmini cuando éste admite el ser inicial y el ser ideal, sin reducir el ser a una sola forma de ser, ni a la mente ni a un objeto.

Tanto para Heidegger como para Rosmini, apelando al pensamiento de los griegos "οιον τοῃ φω", utilizan la imagen de la luz referida analógicamente al conocer: no se puede ni ver ni conocer sin la luz (del sol y de la inteligencia), pero la luz no es el objeto visto ni el ojo humano sino aquello por medio de lo cual podemos ver.

28. Para ambos, Rosmini y Heidegger, el hombre no crea el ser. El hombre es por el ser, sin que éste sea Dios.

Heidegger acusa: "El Cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado".[70] Pero esto solo puede referirse a algunos filósofos neoescolásticos, que poco distinguían entre el ser y el ente. Sin embargo, Tomás de Aquino distinguía entre el ser (*esse*) y el ente (*ens*), como ya mencionamos.[71] Sólo Dios es el *ipsum esse per se subsistens* (S.Th. I, q. 44, a. 1).[72]

---

[69] *Idem*, 122-123.

[70] *Idem*, 228.

[71] Daros, W. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino*, en revista *Sapientia*, 1978, n. 130, p. 285.

[72] "Escoto y el pseudo-Escoto, es decir, Tomás de Erfurt, prejuiciaron a Heidegger para que viera omnipresente el univocismo en la escolástica, de modo que, por olvido de la analogía del ser

29. El pensar y el ser se dan en una mutua correspondencia. Se trata de una mutua pertenencia (*Zusammengehören)*: el hombre es dado en propiedad al ser; y el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre, no como quien lo posee y lo domina, sino como aquello por lo que el hombre es. Heidegger no menciona *quien* es el que atribuye el ser al hombre: esto acontece, sucede *(ereignen)*. Heidegger toma una actitud más bien fenomenológica, descriptiva con relación al ser.

Rosmini, por su parte, advierte que el ser inicial no es completo y por esto postula un Ser real infinito del cual participan todos los humanos.

30. Tanto Heidegger, como Rosmini cien años antes, admiten la importancia del ser y de que éste sea por sí mismo inteligible, pues nada hay fuera del ser que lo pueda hacer inteligible si él no lo fuese por sí mismo. Pero Rosmini habla de intuición (o sea desde la mente humana) y Heidegger habla de presencia que también supone la mente humana para la cual es presencia.

El ser es, por definición y por sí mismo, *presencia, sostiene Heidegger,* y no necesita de nadie que lo haga presente. Y el hombre, por su parte, al apropiárselo no lo agota, pues sólo se apropia del ser asiéndolo con la mirada (*Er-äugnen; Er-eignen)* que el ser con su luz le posibilita.[73]

31. Otra coincidencia entre Heidegger y Rosmini se halla en que el ente-hombre y la presencia-ser no se confunden, sino que se pertenecen mutuamente, sin que el hombre cree al ser-presencia, ni ésta cree a todo el hombre, sino solo haga posible la génesis del pensar.

El esfuerzo y mérito de Heidegger se halla en volver a la raíz de los entes, al ser, olvidado como está en la sociedad moderna entretenida con los entes, con la técnica, con las cosas, sin apertura a algo diverso del horizonte de las creaciones humanas.

El mérito de Rosmini, primero no bien visto por la misma Iglesia católica y ahora reivindicado como Beato en proceso de santificación, se halla en haber elaborado todo un nuevo sistema filosófico, posterior y crítico del pensamiento idealista alemán; en haber elaborado además una compleja concepción del ser (uno en esencia y con tres formas esenciales), donde caben la unidad y la complejidad sin confusiones, el ser y la participación.

(analogía que se profesó en la corriente tomista, la escuela de Tomás de Aquino), llegó a unificarlos a todos en su acusación de onto-teología, de pérdida de la distinción ontológica y de olvido del ser" (Mauricio Beuchot. *Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto*, en https://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/1_Heidegger_y_la_Edad_Media.pdf).

[73] *Idem*, 87.

32. El identificar la *luz del ser* con la *libertad*, como lo hace Heidegger ("Hacerse libre significa entender el ser en cuanto tal, entender que deja *ser* por vez primera a lo ente *en cuanto* ente"),[74] resulta ser una expresión que lleva a ambigüedad; es un confundir el ser real, sujeto libre, con el ser ideal (luz iluminadora) desde el punto de vista de Rosmini.

Tanto Rosmini como Heidegger recurren a Platón (frecuentemente a los mismos textos del *Teeteto*, de la *República* 506-517). Heidegger critica a Platón por haberse quedado en la identificación del ser con la idea del bien; pero Rosmini advierte que Platón va más allá de la idea del bien (la que es hija del Bien) e indica una neta separación entre la realidad del Bien y la idea del bien, cosa que en los dichos de Heidegger no siempre queda claro.

Ambos, Rosmini y Heidegger, no se quedan en la verdad entendida como concordancia lógica o adecuación, sino que la entienden, a partir de Platón, como la luz iluminadora objetiva.

> "Platón concibe la ἀλήθεια como algo que corresponde a lo *ente*, de tal modo que lo ente *mismo* es considerado como no-oculto, que ente y no-oculto *se identifican"*.[75]

> "Se l'*essere* si riguarda come il fonte della cognizione intellettiva, prende il nome di *verità*...

> La *verità* dunque unica, universale, assoluta, colla quale si conoscono tutte le cose, è l'*idea dell'essere*... L'*errore* è la riflessione colla quale l'intendimento, ripiegandosi sopra ciò che ha conosciuto, nega voluntariamente al medesimo l'assenso, ed afferma interiormente d'aver appreso altro da quello che ha realmente appreso".[76]

Rosmini, cien años antes que Heidegger, distinguía claramente lo que es *ser*, de lo que es el *ente*. "En el hombre reina una pertenencia al ser (*waltet ein Gehören zum Sein)* que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial *(seinem anfänglichen Sinne)* como presencia (o estado: *Anwesen)*".[77]

Por otra parte, el deseo de Heidegger de volver a introducir el concepto de *nada*, como perteneciendo al ser mismo del ente,[78] como el inicio, como lo imposible de ser determinado, pero también como lo que posibilita la determinación, confunde más que aclara. Es un volver a Hegel y pretender contraponer el

---

[74] Heidegger, M. *De la esencia de la verdad.* (ePub r1.0, 2015) 55.

[75] *Idem*, 104.

[76] Rosmini, A. *Nuovo Saggio*, n.1451, 1122, 1286.

[77] Heidegger, M. Identidad y diferencia, o. c., 75.

[78] Heidegger, M. ¿Qué es metafísica? o. c., 54.

ser con el no ser o nada, y de ella hacer surgir en ente como determinación de la nada (ser indeterminado). La crítica de Rosmini a la visión hegeliana, en este punto, es bien conocida.[79] Por otra parte, la manera en que hay que concebir el *ser inicial* y el *ser virtual* ha sido amplia y claramente explicado por Rosmini, en particular en su *Teosofía* (*Ontología*, nº 268-271) y cómo el ser sea el primer determinable, el común determinante y la última determinación de toda entidad (*Ontología*, nº 282-284), sin necesidad de incluir y confundir el concepto de ser con el concepto de nada.

> Heidegger insiste en que el ser es presencia, pero co-presencia: el ser y la mente humana están co-presentes, se pertenecen, sin que el hombre cree al ser.
>
> Pensemos el ser según su sentido primigenio como presenciar. El ser no presencia al hombre ni incidentalmente ni excepcionalmente. Ser esencia y perdura sólo concerniéndole al hombre por medio de su interpelación. Porque ante todo el hombre, abierto pare el ser, deja llegar a éste como presenciar. Tal presenciar necesita lo abierto de un lucimiento y de esta manera, por medio de tal necesitar, queda sobreapropiado al esenciar humano. Esto significa en manera alguna que ser sea puesto primero y sólo por el hombre. Por el contrario es claro que: Hombre y ser están mutuamente sobre-apropiados. Se pertenecen mutuamente.[80]

La filosofía de Heidegger, enredada en su propio lenguaje complejo y poco claro, está pasando al lugar de los recuerdos. La filosofía de Antonio Rosmini está aún por descubrirse y aprovecharse.

Bibliografía

Daros, W. (1978) Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino. (Dios: ¿Ser o ente?). *Sapientia*, (Buenos Aires, nº 130) 285-297.

Fabro, C. (1950) *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino.* (Torino: Sei).

Guthrie, W. (1970) *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico* (Buenos Aires: Eudeba).

Heidegger, M. (1954) *Was heisst Denken?* (Tübingen: Max Niemeyer).

Heidegger, M. (1962) *Die Frage nach dem Ding.* (Tübingen: Niemeyer).

Heidegger, M. (1981) *Grundbegriffe.* (Frankfurt: Klostermann).

---

[79] *Cfr.* Rosmini, A. Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica. (Torino: Unione Tipografico, 1883).

[80] Heidegger, M. *Identidad y diferencia,* o. c., [23], 86.

Heidegger, M. (2015) *De la esencia de la verdad.* (ePub r1.0).
Rosmini, A. (1883) *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica.* (Torino: Unione Tipografico).
Rosmini, A. (1910) *Il rinnovamento della filosofia in Italia.* (Lodi: Officina Tipografica L. Marinoni).
Rosmini, A. (1934) *Nuovo Saggio sull'origine delle idee.* (Roma: Anonima Ronana).
Rosmini, A. (1938) *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray.* (Firenze: Edizione Roma).
Rosmini, Antonio. (1963) *Aristotele esponsto ed esaminato.* (Padova: CEDAM).
Rostenne, P. (1984) *Infini et Indéfini.* (Genova: Studio Editoriale di Cultura).
Rougier, Louis. (1959) *La religion astrale des Pythagoriciens.* (Paris : Presses Universitaires de France).

La mística y la música en Hildegard Von Bingen

Yolanda Picaseño Gómez
Universidad La Sallle

1. Introducción: ¿Quién es Hildegard von Bingen?

Santa Hildegard von Bingen (1098-1179), llevando hábitos benedictinos, fue reconocida como: abadesa, líder monacal, mística, médico, y filósofa alemana. A partir de 1141, recibe de Dios la instrucción de escribir sus visiones, que son escritas en colaboración con el monje Volmar y la monja Ricahardis von Stade. En el año 1147 Hildegard se traslada a Rupertsberg y funda un monasterio. En 1151 termina por escribir *Scivias* [Conoce los caminos], su primera obra profética. Entre los años 1151-1158 elabora escritos físicos, médicos y musicales: *Liber simplicis medicinae* (conocido como *Physica*), *Liber compositae medicinae* (conocido como *Causae et Curae*), y *Symphonia armonie celestium revelationum* [Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales]. Entre 1158-1163 se elabora su segunda obra profética, *Liber vitae meritorum* [Libro de los méritos de la vida]. En 1163 comienza el *Liber divinorum operum* [Libro de las obras divinas].[1] En sus obras también podemos encontrar un epistolario con diversos temas: políticos, religiosos, filosóficos, y de asuntos personales.

La obra escrita por la abadesa tiene la genialidad de verse armónicamente relacionada entre sí. Su conocimiento enciclopédico lo podemos ver desarrollado en su trilogía más importante. Gemma Salas Villar lo divide de la siguiente manera:

- *Scivias* (Conoce los caminos - 1141-1151): es una obra de teología dogmática. En ella se explica cómo la palabra se equipara con el cuerpo, ésta anuncia la humanidad del hijo en Dios.
- *Liber vitae meritoram (sic)* (Libro de los méritos de la vida – 1158-1163): es una obra de teología moral. Su argumento explica el discernimiento entre el bien y el mal.
- *Liber divinorum operum* (Libro de las obras divinas – 1163-1173): es una obra científica en torno a la cosmología y antropología.[2]

[1] *Cfr.* Victoria Cirloit, edit. *Vide y visiones de Hildegard von Bingen,* (Madrid: Siruela, 2009), 13-28.

[2] *Cfr.* Gemma Salas Villar, *Música y Músicas* (Gijón: Consejería de Educación y Ciencia. Centro de profesorado y recursos de Gijón,2009) 35.

2. Presentación del problema y comentarios a la obra de *Symphonia*

La investigación emprende con la atención a una serie de comentarios y valoraciones que se han dado a la obra de *Symphonia armonie celestium revelationum* [Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales], misma que consiste en poco más de 150 composiciones de carácter litúrgico; entre ellas está una recopilación de 77 cantos espirituales: 43 antifonías, 17 responsarios, un Kyrie, una pieza libre y 7 secuencias para misa. Para el estudio de la obra mencionada se están considerando dos ediciones diferentes: la primera es la traducción y estudio introductorio de María Isabel Flisfisch;[3] la segunda es una traducción y estudio introductorio de Luis Frayle Delgado.[4]

Ambos estudios coinciden en no otorgar a la obra un estatuto visionario –o místico- es decir, dan por hecho que la creación de la obra no fue por inspiración divina, y por lo tanto la autoría pertenece a la santa. Con esa misma obviedad, los planteamientos de la obra buscan descifrar y entender la obra partiendo del hecho de que Hildegard la compuso. Al asumir a la santa como autora, nos encontramos con comentarios que favorecen muy poco la comprensión y la valoración de la obra. En principio, los estudiosos se encuentran con que su música es muy diferente a la de su época, además de que la santa no recibió ninguna instrucción musical; por tanto, es muy complicado entender cuál fue el proceso de composición.

Es posible apreciar que, para el estudio de la obra musical de la santa, la mística no se niega. No obstante, la figura de Hildegard sí se ve aislada de la experiencia mística como factor complementario a la interpretación. Se asume de manera tajante que ella es la autora de la obra, y se deja así un espacio muy restringido para que la mística en general se integre en el proyecto.

La cuestión, entonces, es estudiar si realmente se puede entender con tanta facilidad que la obra de Hildegard esté alejada de una inspiración divina. De aquí, a su vez, surge la inquietud de conocer las razones por las cuales no se le da la valoración de obra mística. De esta forma, el objetivo final es explicar la forma para contemplar el ejercicio de la santa como una obra visionaria, así como comprender que su estudio no se puede desvincular del entramado místico.

2.1 Presentación de comentarios en torno a la obra de Symphonia

A continuación, se presentarán a modo de exposición algunos de los comentarios de los estudios a la obra de *Symphonia*, primero los correspondientes a la edición de María Isabel Flisfisch y posteriormente de la de Frayle.

---

[3] Licenciada en Filosofía, mención en Literatura de la Universidad de Chile y obtuvo el Master of Arts (Classical Studies), de la University of Michigan, Ann Arbor, U.S.A.

[4] Licenciado en Teología, poeta, ensayista, filósofo y traductor.

Según los comentadores, desde el título de la obra ya se presentan algunas ideas que pretenden interpretar el sentido e intención de la obra:

> Este título pareciera decirnos, en verdad, tiene que ver con la respuesta humana frente a las revelaciones celestes. De acuerdo con el pensamiento de Hildegard, la música y el canto en particular eran una actividad humana por excelencia, y desarrolló sus ideas sobre la importancia y trascendencia de la música en la historia humana de sus escritos.[5]

Respecto al origen y valoración de la obra *Symphonia*:

> De hecho, la valoración literaria de esta obra no ha sido unánime. Hay autores que han considerado, por ejemplo, que los textos de la *Symphonia* son meros bocetos, bosquejos en verso libre (no muy logrados) de las experiencias visionarias de Hildegard.[6]

En otro comentario podemos apreciar cómo *Symphonia* no es considerada con un estatuto místico:

> Entre 1115 y 1161 Hildegard completó el libro visionario de *Scivias* y compuso, además la *Symphonia*, sus obras científicas *Causae et curae* y *Physica*. En estos dos últimos expone sus observaciones y reflexiones sobre el cuerpo [...]. En estas obras Hildegard no declara una inspiración divina de su escritura y no poseen, por lo tanto, el mismo estatuto que los grandes libros visionarios.[7]

En el siguiente comentario se considera a *Symphonia* –junto con *Lingua Ignota*– como parte de un proyecto aparentemente personal de la abadesa que tenía la finalidad de llevar a cabo la experimentación del conocimiento revelado:

> En este mismo sentido, es interesante recordar que en introducción a la *Symphonia* Newmam, en varias de sus cartas, y en el prefacio a su *Liber vite meritorum (sic)*, Hildegard menciona su música en conexión con otro proyecto suyo, la *Lingua ignota*, en el cual trabajó también en los mismos años de la década de 1150. Se trata de un glosario de palabras inventadas por Hildegard para nombrar tanto objetos domésticos del convento y del jardín como seres celestiales, incluyendo además un vocabulario litúrgico. Se puede pensar que esta *Lingua ignota* (compuesta por unas novecientas voces), mencionada junto con la música litúrgica y destinada al monasterio, sirvió para un mismo propósito. Newman (1998:18) sugiere que la música y el lenguaje secreto eran experimentados como conocimiento revelado [...]. [8]

---

[5] María Isabel Flisfisch, edit, *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales* (Madrid: Trotta), 21.
[6] *Ibíd.* p. 25.
[7] *Ibíd.* p. 17.
[8] *Ibíd.* p. 26.

Hasta ahora, podemos señalar con efectividad que no hay duda de que la autoría sea adjudicada a la santa; además, queda en evidencia que no hay vinculaciones directas con sus experiencias místicas. Inclusive, es posible apuntar que una de las razones para separar esta obra de las otras es debido a que la santa no señaló –en la obra– el haber tenido alguna inspiración divina. Por otro lado, según dos comentarios, parece que se trata de una propuesta de la misma autora, un proyecto de su propia iniciativa con el que pretendía dar respuesta a lo celestial o experimentar el conocimiento revelado.

Veremos que existen algunas coincidencias con la versión de Frayle, empezando por la estructura. Al igual que en la edición de Flisfisch, se piensa que la obra es un conjunto de bocetos o bosquejos (no muy logrados) de sus experiencias místicas. Un poco más favorecedor para la mística, Frayle justifica el porqué de la narrativa en verso libre:

- Los poemas que componen la *Sinfonía* están escritos en "verso libre". Parece que esta forma de verso era el modo más fácil de expresar sus visiones de forma narrativa, de manera que con frecuencia de conjunciones como nexos de la narración o de la argumentación con la que va desarrollando sus visiones, un desarrollo parece más propio a la prosa. Sin embargo, parece que este tipo de verso no pretende ninguna innovación en la poesía de su siglo. Incluso hay críticos que consideran algunos poemas simplemente como prosa.[9]
- Si bien Frayle no deja de sugerir que se trata de un proyecto que parte de la iniciativa de Hildegard, no valora la obra como experimentaciones, sino más bien, comprende los poemas y los cantos como un medio más clarificador de sus visiones: "En ellos, la monja visionaria nos ofrece una concepción propia de la Historia Sagrada o historia de la creación y salvación del hombre y de todo el universo".[10]
- Algunas de las temáticas que abarca *Symphonia*:

> Hay que tener en cuenta que la Sinfonía son un conjunto de "revelaciones" sobre la Virgen y otros santos, y sobre otros temas teológicos abstractos o concretos, Hildegard nos relata y explica, como las demás visiones. Pero muchas imágenes son de difícil comprensión por la concisión propia del verso, y por las otras imágenes y metáforas propias de la poesía. Y en casos la compositora pretende ese secretismo, que lleva al extremo cuando emplea la "lengua desconocida", como lo hace en la antífona citada.[11]

---

[9] Luis Frayle Delgado, edit. y trad. *Sinfonía de las harmonías celestiales* (España: Lulu, 2013), 22.

[10] *Ibíd.* p. 23.

[11] *Ibíd.* p. 22.

- Frayle, un poco más flexible, considera que la música es parte de las visiones, sin embargo, no termina por dar a la música su independencia: "Hildegard cuenta, como profeta, las cosas que Dios le revela en sus revelaciones; y la música es parte de esas visiones, y una manera de expresar y dar a conocer lo que ha visto y oído es la música y la palabra de su Sinfonía".[12]

La postura de Frayle es más transigente al considerar que la música puede ser parte de las visiones, pero no le brinda la independencia de decir que la música es mística; en consecuencia, se sigue considerando que Hildegard ha de ser compositora. En general, como ya se ha mencionado en la edición de Flisfisch, se trata de una obra ante la cual no existe unanimidad.

- Para sus estudiosos no deja de ser enigmático el cómo confrontarse a la obra para empezar a estudiarla. Como elementos antes contemplados tenemos los testimonios de la carencia en formación musical de la abadesa, igualmente, se puede considerar la singularidad de las composiciones en comparación con las de su tiempo. En este sentido, es posible mencionar a Theodrich Von Echternach, quien tuvo la tarea de poner en orden la vida de Santa Hildegard Von Bingen. En su primer libro realizó un recorrido de la educación que ella recibió:

> Cuando hubo cumplido los ocho años fue recluida –para ser enterrada con Cristo y así poder resucitar con Él en la gloria inmortal– en el monte de San Disibod con una piadosa mujer consagrada a Dios, llamada Jutta. Esta mujer la educó en la humildad y la inocencia, le instruyó en el salterio decacorde y le enseñó a gozar de los salmos de David. A excepción de esa simple introducción en los salmos, no recibió concretamente una educación musical, [...].[13]

Frayle comenta: "Sus contemporáneos nos hablan de que sin haber estudiado música compone cantos sobre melodías nuevas".[14] ¿Cuáles son estas melodías nuevas? Una estudiosa de compositoras, Gema Salas, recurre a un comentario de Josemi Arribas para declarar aspectos formales de la composición reconocida de Hildegard Von Bingen: "La música de Hildegard es ex innovadora para su tiempo. Mientras que el gregoriano y la modalidad religiosa se movían en un ámbito comprendido entre 6ª y 8ª, sus composiciones llegan a abarcar dos octavas, como su obra *O vas angeli"*.[15]

---

[12] *Ibíd.* p. 20.

[13] Victoria Cirlot, *op. cit.* p.38.

[14] Luis Frayle Delgado, *op. cit.* p. 20.

[15] Gemma Salas, *op.cit.* pp. 36-37.

En consecuencia, de algún modo tuvo que haber adquirido sus conocimientos musicales, y si no fue con instrucción de alguien más, debió haber sido de manera autodidacta, y como iniciativa propia. En los estudios anteriores no se presentan más alternativas, o alguna exégesis que sugiera que las composiciones pudieron haber sido más bien experiencias místicas. El hecho de que la obra no señale directamente una experiencia mística no es suficiente para descartar la opción.

De esta manera quedan mencionados algunos de los factores que dificultan la indagación en la obra, lo que deja una evaluación que, o bien muestra una forma de genialidad de la autora, o revela un proyecto poco logrado. Encontramos también que no hay consideraciones para tomar el proyecto como parte de sus visiones; se da por hecho que es una propuesta de la autora. Empero, tampoco se presentan argumentos suficientes para descartar la obra de un estatuto visionario. El hecho de poner a la obra dentro del marco visionario puede cambiar en muchos sentidos la valoración de la misma.

3. Las obras místicas: estatuto visionario y el deber del místico

3.1 ¿Por qué *Symphonia* no es una obra *visionaria*?

La respuesta inmediata, según los recursos presentados anteriormente, sería que Hildegard Von Bingen no menciona que dicha obra haya tenido *inspiración divina*. Una alternativa más mediata podría llevarnos a preguntar ¿qué son las obras *visionarias*?, y ¿cuáles serían los elementos que las dan el estatuto *visionario*?

Primero, una obra visionaria es aquella que ha sido escrita por inspiración divina. El contenido que ha de expresarse es el que ha sido revelado en la experiencia mística. Según lo mostrado hasta ahora, la única manera de señalar que se trata de una obra mística depende de la aclaración de la propia autora. Desde una perspectiva en donde exista mayor inclusión de la mística, lo anterior sería solamente un alegato superficial.

Por ello, es viable conjeturar acerca de los errores existentes al catalogar las obras visionarias. Sin aseverar que se trata de la única posibilidad, un primer desatino sería seleccionar como obra mística, únicamente, a aquellas que son acompañadas de miniaturas,[16] es decir, de ilustraciones de la *visión*.[17]

---

[16] Véase *el anexo de imágenes* para ver algunos ejemplos de imágenes (ilustrativas). En el caso de *Liber Vitae Meritorum*, se trata de una serie de descripciones que sugieren visualizar una ilustración/ imagen. En las otras obras reconocidas *visionarias*, los estudiosos acompañan las ilustraciones (que sí están impresas, la imagen está anexada) con notas para comprender o identificar mejor aquello que está en la ilustración. La edición de Rafael Renedo, ofrece descripciones y referencias de ilustraciones, mas no hay anexada ninguna ilustración en el libro dichas ilustraciones (no están impresas).

[17] Se especifica como *ilustrativo*, es decir como una imagen, un elemento logrado a partir de una

De la misma forma, debe resaltarse que una imagen ilustrativa no ha de confundirse con una visión por el simple hecho de que puede *verse*. Luego, es importante mencionar que en el vocabulario místico de la obra de Hildegard, la visión no hace alusión a la vista literal, es decir, no se refiere a algo que pueda ser percibido por los ojos físicos.

El concepto *visión* es la misma experiencia mística, donde lo que entra en acto no son los sentidos corpóreos, sino los del alma, que tienen cualidades diferentes a los físicos. De modo que el concepto de *visión* tiene mayor amplitud cuando está enmarcado en un contexto místico. Si dicha concepción se entiende como experiencia mística, las obras *visionarias* serían aquellas que han sido escritas a razón y consecuencia necesaria de dicha experiencia mística.

La obra visionaria de Hildegard Von Bingen es todo lo que recibió en sus experiencias místicas, es decir, en sus *visiones*. Ahora bien, algunas de las visiones o experiencias místicas pueden ser acompañadas con alguna ilustración o imagen que complemente el escrito, mas no es obligatorio. Si el caso es esta confusión con el concepto de *visión*, en la obra de Hildegard (no sólo la trilogía central),[18] hay elementos místicos que no son acompañados de alguna imagen. Por ejemplo, en las Epístolas se presentan citas de lo dicho por la *Luz Viviente*. A diferencia de la trilogía central, las Epístolas muestran mensajes más específicos, sin imágenes o ilustraciones que acompañen el mensaje. Podríamos deducir, entonces, que para la expresión de la experiencia mística no necesariamente se tiene que ver algo, puede ser un mensaje que sólo requiera de lo auditivo para ser escrito y no requiriera una ilustración.

Por esta razón, el hecho de que Hildegard no señale una experiencia mística no es suficiente motivo para descartar una obra como tal. Para ver con claridad otra vía en la que se justifique lo visionario de *Symphonia*, debe entenderse con mayor profundidad el papel de místico y la mística misma.

¿Cuáles son las consecuencias de que a *Symphonia* no se le otorgue un estatuto místico? A decir: una valoración superficial y discordante de la obra, que como consecuencia deja a la música fuera del proyecto místico, mismo que requiere de la música para poder tener efectividad. La música es parte de la mística, por tanto, ambas se requieren para valorar a la otra.

3.2 El deber del místico

Cuando el místico ha recibido un mensaje de (y en) Dios, tendrá que ser cauto con aquello que ha recibido. El místico es elegido como el medio para dar a conocer lo que le ha sido revelado, y no es opcional.

---

técnica de diseño, dibujo, fotografía, o cualquier que esta sea y se presente en un plano visual físico, no imaginativo.

[18] *Scivias*, *Liber Vitae Meritorum* y *Liber Divinorum Operum*.

"Eso que te ha sido mostrado desde arriba no puede ser traducido por ti al latín porque no tienes las palabras adecuadas para expresarte. Por lo tanto, quien sea que tenga el manuscrito deberá, celosamente, mejorarlo con el lenguaje popular. *La Luz viviente a Hildegard Von Bingen*".[19]

Siguiendo esta línea de pensamiento, es verdad que el místico se enfrenta a ciertas dificultades: en primer lugar, para conservar el mensaje lo más pulcro posible, porque tal vez no posee los mejores recursos para expresarlo; en segundo lugar, para probar la experiencia mística en sí, porque dicha experiencia es incomprobable. Con esos obstáculos, el místico evitará adquirir más, lo que lo llevará a la realización de proyectos o escritos que deslegitimen las obras ya encomendadas a desarrollar. El místico, además, debe cuidar su prestigio. No se pondrá en una posición en la que se dude de su autoridad, por lo que tendrá cuidado de sus palabras para que éstas no sean objeto de malinterpretación. Presentando estas consideraciones, *Symphonia* no sería un lujo o antojo de experimentación de Hildegard. Y aunque se piense como un recurso didáctico, cuando se estudie la relación de la música con la mística, se verá que no es baladí que la obra sea de música. Es así porque la música es parte fundamental de la mística.

4. Mística y aproximaciones a la experiencia mística

Existe una deuda entre el profundizar en la mística y las implicaciones de una experiencia mística. Cuando se entraña en la mística es accesible su vínculo con la música. Comprender la experiencia mística separa tajantemente la posibilidad de estimar a un místico como compositor.

Lo primero que debe ser puntualizado es que la mística tiene diversidad en cuanto a formas de ser comprendida, por señalar algunas: la hindú, la judaica o Cábala, islámica o sufismo, y cristiana, (aún dentro de la cristiana se manifiesta de diversas maneras). A pesar de que el místico pueda pertenecer a una u otra religión, existen similitudes en las místicas. Podría discurrirse, incluso, que la mística no conoce las distinciones entre religiones u órdenes. Solamente por ofrecer una ejemplificación, la presencia de visiones comenzó para Hildegard cuando ella era muy niña, mucho antes de su integración en la comunidad benedictina. Por ello, una religión o una orden no definen a la experiencia mística.

¿Qué es la mística? *Grosso modo*, diremos que se trata de una experiencia o vivencia del alma donde le es revelado algo. En otro punto, ¿qué es y en qué

[19] Verónica Martínez Lira y Alejandra Reta Lira, edit., E*l lenguaje secreto de Hildegard Von Bingen* (Hong Kong: Editorial Espejo de Viento, UNAM & Fondo de Cultura Económica, 2003), p. XVII.

consiste la experiencia mística? Son pocos los recursos para dar respuesta, puesto que no es posible una compresión mística mas que por el místico. El único que podría entender la experiencia mística es quien tiene la misma experiencia. Aún el místico, diría el Maestro Eckhart, tendría limitantes para decir cómo es la experiencia mística, pues es algo inefable de expresar con literalidad. Sin embargo, lo que es revelado en la experiencia mística sí se puede expresar, aunque con dificultades y otras restricciones.

A continuación, se exponen algunas explicaciones que brinda Hildegard Von Bingen acerca de la experiencia mística. Dado que no abarcan todas las dudas que pueden surgir en torno al tema, procederemos a complementar su estudio con el Maestro Echkart.[20] Cabe señalar que los apartados próximos son *aproximaciones*, pues se reconoce la complejidad y dificultad de abordar el tema con absoluta certeza.

4.1 La experiencia mística: desde Hildegard Von Bingen

La sibila del Rin redacta una carta a Guibert de Gembloux[21] (1173). En ella, responde preguntas que podrían ampliar nuestra comprensión de sus experiencias místicas. El monje le pregunta con anterioridad: *¿Olvida sus visiones después de haberlas redactado? ¿La dicta en alemán o en latín para traducirlas después? ¿Su conocimiento de la escritura es producto del estudio o de la inspiración divina?* La abadesa responde:

> Oh fiel servidor, te digo estas palabras: tengo más de setenta años. He tenido siempre en mi alma el don de ver. En las visiones, mi espíritu como Dios lo desea se eleva en las alturas celestes; se dilata y veo imágenes de esta manera, según las formas cambiantes de las nubes y de las maravillas creadas. No las entiendo con los oídos corporales ni con los pensamientos de mi corazón, no las percibo con mis cinco sentidos; solamente con mi alma, con los ojos abiertos, de tal manera que jamás he perdido la conciencia; veo esas imágenes durante el día, la noche o al caer la tarde.[22]

---

[20] Maestro Eckhart, de hábitos dominicos, es reconocido como místico, sin embargo, él no tuvo experiencias místicas, más bien, él fue observador (histórico) y estudioso de casos bíblicos de mística. Es decir, lleva un estudio aproximado de cómo es la experiencia mística, es evidente que el estudio es especulativo, dado que él no presenció los sucesos. Se reitera, son *aproximaciones* porque sólo el místico sabe exactamente cómo fue la experiencia. Con esa amplitud y generalidad tomamos al Maestro Eckhart, por su experiencia en estudiar a diferentes místicos. Pese a la diferencia en hábitos que lleva cada uno, no se obstaculiza de manera alguna el complemento a la temática.

[21] Monje benedictino que pasaría a ser el tercer secretario de la abadesa.

[22] Verónica Martínez Lira y Alejandra Reta Lira, *op.cit.* p. LXXXIX.

Cabe subrayar del citado anterior: ella siempre tuvo del don de las visiones. Por otra parte, la visión supone la actividad de los sentidos que no son corpóreos, por lo tanto, ha de tratarse del alma como el agente receptor. Hildegard hace un intento de explicar cómo es la recepción del alma, mas no alcanza a clarificar una diferencia específica entre los sentidos del alma y los físicos.

> En el mismo instante veo, percibo, conozco y aprendo. Lo que no veo no lo sé, pues soy iletrada. Lo que escribo lo comprendo en la visión y no utilizo otras palabras que las que escucho y traduzco en un latín no pulido. En las visiones no aprendo a escribir como los filósofos. Las palabras que emanan no son las que salen de la boca del hombre, sino del brillo de la flama, una nube que se desplaza en el aire puro.[23]

Pareciera que los sentidos del alma brindan una mayor comprensión que los físicos, y aquello recibido y comprendido en las visiones es lo que escribe, con su respectivo cuidado y cautela. Por suerte, las palabras no son el único medio de expresar lo divino, las artes son utilizadas a favor de su misión espiritual.[24] Desde luego, una de esas artes ha de ser la música. Ahora bien, como ya se ha señalado, una cuestión es la dificultad de hablar acerca de la experiencia mística y otra es la de expresar el mensaje recibido en la experiencia mística. Si se cuestiona cómo es la experiencia mística, sería casi imposible visualizarlo, porque se haría una reconstrucción a partir de cosas que el hombre conoce gracias a los sentidos físicos. Dice la abadesa:

> No puedo reconocer los contornos de esta luz y no consigo ver el disco solar. En esta misma luz raramente veo otra luz designada como *Luz Viviente* [...]. Veo la Luz Viviente como el cielo sin estrellas, en una nube brillante; ahí, en su resplandor, advierto eso que digo continuamente y que respondo a quienes me interrogan.
> En el cuerpo, así como en el alma, me ignoro a mí misma y me tomo por nada. Él, quien no tiene comienzo ni fin, me guarda de todo mal.[25]

Pese a las limitaciones que tenemos para figurar cómo es y cómo se siente una experiencia mística, los recursos visuales no son los únicos involucrados. Luis Frayle Delgado apunta con mucha precisión: "Las visiones de la monja no sólo son de carácter visual sino también auditivo, son "audición y visión", en las que "la luz habla y las palabras son como una llama brillante".[26]

En resumen, se trata de una experiencia del alma, donde se excluye lo físico. Esos sentidos del alma pueden ver, percibir, conocer y aprender en el mismo

---

[23] Verónica Martínez Lira y Alejandra Reta Lira, *op. cit.* p. LXXXIX.
[24] *Cfr.* Gemma Salas Villar, *op. cit.*, p. 36.
[25] Verónica Martínez Lira y Alejandra Reta Lira, *op.cit.*, p. LXXXIX.
[26] Luis Frayle Delgado, *op.cit.,* p. 20.

instante. Además, la visión no se limita a lo visual, sino también lo auditivo. Y si bien es difícil desarrollar una exposición de lo que es la experiencia mística, hay suficientes recursos para expresar el mensaje recibido durante la experiencia mística.

Por ahora queda a saldar: ¿Cómo es y qué implica la experiencia mística? Es preciso abordar el tema, principalmente porque son distintas las áreas de estudio. Dígase que historiadores, filólogos o musicólogos toman a la autora, pero desconocen la importancia y trascendencia de lo que implica la mística. Hildegard Von Bingen no dedica muchas palabras para profundizar en el asunto, por eso hay necesidad de recurrir a un autor complementario.

Por último, es menester hacer mención de la finalidad de la experiencia mística, o sea recibir el mensaje y ulteriormente darlo a conocer. Este aspecto será retomado en el último apartado.

4.2 La experiencia mística: desde el Maestro Eckhart

Encontramos un abanico de temas en los escritos de misticismo especulativo del Maestro Eckhart donde, sin un gran preámbulo, el autor se interesa por ciertas experiencias relatadas en las Sagradas Escrituras. Así, el autor identificó distintas figuras bíblicas que tuvieron experiencias determinadas como *místicas*, para luego dar una explicación de ellas. Por la amplitud con la que Eckhart llevó sus estudios, es considerado que podrían identificarse rasgos de las experiencias de Hildegard Von Bingen. Por ello, se le concede un estudio a la par de la santa, pues a pesar de haber llevado hábitos diferentes, pueden ser un buen complemento.

Con anterioridad, en la epístola en la que Hildegard contesta al monje Guibert de Gembloux, se evocó que la experiencia mística es una experiencia del alma, *el templo* donde Dios obrará, según Eckhart. En el sermón del *Templo vacío* el dominico dice: "El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad es el alma del hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza [...]".[27] Ninguna de las creaciones de Dios se asemeja más a él que el alma, es por esa razón que Dios quiere que el templo esté vacío, para que pueda obrar, y que no haya nada en él que no sea él mismo. Con otras palabras, el templo se vaciará de todo aquello que no sea Dios mismo. Cuando Dios entra en el templo, expulsa la ignorancia, que son las tinieblas, y se revela a sí mismo como luz y verdad.[28]

La experiencia mística para el Maestro Eckhart es un *vaciamiento*, es la experiencia del alma, en la cual –vacíos de todo– Dios obra en nosotros. ¿Cómo

[27] Amador Vega Esquerra, edit. y trad. *El fruto de la nada* (Madrid: Siruela, 2011), 35.
[28] *Cfr. Ídem.*

podríamos explicar que se trata de una experiencia del alma y que descarta lo físico? El Maestro explica que el *vaciamiento* se logra cuando han deshabitado los *atributos particulares* de la persona, porque ello no es Dios. Para que el *vaciamiento* sea correcto, el alma no debería reconocer aquellas cualidades que nos hacen seres particulares, incluyendo el cuerpo físico. Es decir, "de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado [...]."[29] Si el templo no está vacío, Dios no se revelará como luz y verdad, y no habrá mensaje revelado.

En este sentido, Eckhart previene del peligro de buscar a Dios en alguna forma, pues cualquier *modo o forma* lo limita o lo predetermina para encontrarlo de cierta manera. Entonces, lo más adecuado es decir que Dios es *nada*, así no se incurre en ningún error de determinación. "De ahí provine su incansable invitación al *traspaso*, a abrirse paso espiritualmente a través de todas las empedernidas estructuras de nuestra existencia, de todas las fijaciones a determinadas formas y modalidades en nuestro intento de llegar a Dios".[30] Con otras palabras, cualquier forma o modalidad concebida por el hombre, impediría el *vaciamiento*, pues es una experiencia que sale de las determinaciones conocidas o pensables por el ser humano. Precisamente, todo lo pensado y conocido por la persona tiene una determinación y, por lo tanto, es un obstáculo para comprender aquello que no puede tener limitación.

> Aun cuando se deje a cada uno su modo de *traspaso* hacia Dios, Él, como el que no tiene modalidad, como la nada de todas las determinaciones que pudiesen limitarlo, exige también del hombre la ausencia del modo. No hay camino hacia Dios que no pase por la ausencia de camino y de modalidad. El camino es, en realidad, un no-camino, el modo, un no-modo.[31]

La identidad de Dios sólo puede ser definida desde sí mismo; *Esse est Deus*, ello constituye el principio universal de lo que concebimos como el *en sí*. El Maestro Eckhart, toma ese modelo para la conversión ontológica del hombre. Lógicamente, el argumento se resuelve de la siguiente manera: si el ser de Dios está más allá de los *modos*, también el hombre que desea esa *conversión* al *ser* deberá separarse[32] y *abandonar*[33] *los modos* o atributos personales. Y el que *pue-*

---

[29] *Ibíd.*, p. 38.

[30] Alois María Haas, *Maestro Eckhart: Figura normativa para la vida espiritual* (Barcelona: Herder, 2002), 37.

[31] *Ídem.*

[32] (N. de A) *Abegescheidenheit* (ser separado) término empleado en el tratado *Del ser separado.*

[33] (N. de A) *Gelâzenheit* (abandono).

da llegar a ser (la posibilidad), únicamente se halla en el ser de Dios. Dicho de otro modo, cuando se eliminan los atributos humanos –lo corpóreo y el alma– queda *nada*. Cuando ignoramos los atributos, hay un *vaciamiento*.[34]

De lo contrario, ¿qué pasa si se busca a Dios?: "[...] quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo, y tal hombre vive con el Hijo y Él es la vida misma".[35] Cuando se busca a Dios bajo algún modo, se limita aquello que es Dios, que exige un *no-modo*, y queda más allá de cualquier modo; inclusive, los atributos personales son modalidades y, por lo tanto, se convierten en limitaciones que obstaculizan nuestro acercamiento con Dios. La experiencia mística exige la no-participación de cualquier modo. Cuando no hay modos presentes, ¿qué queda? *Nada*. Librados de los modos, el hombre queda efectivamente libre, sin las ataduras o sombras; entonces es posible que el alma esté más cerca del ser de Dios, más allá de los modos, más allá de lo mundano o creatural. "Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser. Ahora, Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo de ser creatural y dejes a Dios ser Dios en ti".[36] Esto sucede cuando se sobrepasan los atributos y modos de la criatura, entonces el alma queda vacía, o bien, libre, sólo así Dios puede ser/obrar en el alma.

Una vez que los atributos son puestos de lado, el alma puede estar en comunión con Dios, pues está vacía, y estar vacía la hace semejante a Dios; además de la semejanza se da respecto al conocimiento y al amor. La diferencia es que el alma es creada, y no es increada, como lo es Dios. Por ser Dios increado, una vez que el alma penetra en la luz sin mezcla, Él contiene al alma en sí mismo.[37] Comenta Alois María Haas:[38] "la semejanza debe darse desde la gracia, ya que la gracia arrebata al hombre separándolo de todas las cosas seculares, y lo purifica de todas las perecederas. Y has de saber: estar vacío de todas las criaturas significa estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas, significa estar vacío de Dios".[39] Es de suma importancia mencionar que el vaciamiento y lo que implica la experiencia mística es un arrebato, donde Dios separa al hombre de los modos y de todo aquello que sea perecedero.

---

[34] *Cfr.* Amador Vega Esquerra, *op. cit.*, pp. 14-30.

[35] *Ibíd.*, p. 49.

[36] *Ídem.*

[37] *Cfr. Ibíd.*, pp. 67-70.

[38] Alois Maria Haas (23 de febrero de 1934 en Zurich) es un suizo especialista alemán, filósofo, estudioso de la literatura y de los investigadores místicos. Hasta su retiro en el otoño de 1999, enseñó y realizó investigaciones como profesor en la Universidad de Zurich. Actualmente tiene amplio reconocimiento como estudioso y comentador de la obra del Maestro Eckhart.

[39] Alois María Haas, *op. cit.*, p.51.

Ahora, en el *vaciamiento* ocurre la revelación, esto es: se da a conocer el mensaje divino. La revelación se da en el interior, en el alma. "Jesús se revela en el alma con una sabiduría infinita que es él mismo, en cuya sabiduría el Padre se conoce a sí mismo [...]. Cuando esta sabiduría se une al alma, toda duda, todo error y oscuridad desaparecen por completo y el alma se instala en una luz clara y pura, que es Dios [...]".[40] Cuando la revelación es, el alma fluye en Dios, en sí misma y fuera de sí misma. Aquello que se revela es la voluntad de Dios, y aquel que lo haya recibido debe de mantenerlo tal cual le fue dado. Con posterioridad, el místico deberá dar a conocer lo recibido a la humanidad.

Ahora, resulta interesante estudiar uno de los fragmentos de la carta que escribe Hildegard al monje de Gembloux: ¿Cómo es posible que ella haya visto, percibido, conocido y aprendido en el mismo instante? Bien, la experiencia mística es la experiencia de los *sin-modos*. Más allá de los modos, queda *nada*. Por eso dice el Maestro Eckhart que donde termina la criatura, empieza Dios. El modo que define a la criatura es el tiempo, que sin duda está en íntima relación con la mortalidad.

El tiempo y la mortalidad son el atributo que más nos separa de Dios. El tiempo no es otra cosa sino el resultado de la caída adámica. Estos modos: tiempo y mortalidad, son deficiencias que caen del ser.

> El movimiento del cielo es eterno, bien es verdad que el tiempo proviene de él, pero esto sucede en una caída. En su curso, por otro lado, es eterno, nada sabe del tiempo, lo que significa que el alma debe estar situada en un ser puro [...]. El alma ha sido dada al cuerpo para ser purificada. El alma, cuando está separada del cuerpo, no tiene ni entendimiento ni voluntad: es una [sola], no consigue disponer de la fuerza para dirigirse a Dios; posee esas potencias tanto en el fondo como en su raíz, pero no en su obrar. El alma es purificada en el cuerpo, con el fin de que reúna todo lo que está esparcido y disperso en el exterior. Cuando los cinco sentidos dispersan regresa [de nuevo] al alma, entonces actúa una potencia en la que todo se hace uno. Entre otras cosas el alma se purifica en el ejercicio de las virtudes, es decir, cuando el alma va más allá, a una vida unificada.[41]

Dios, nada sabe del tiempo, y cuando Él obra en el alma, ésta ya ha salido del modo de la temporalidad. En otros términos, la experiencia mística implica que también se haya dejado atrás el modo de la temporalidad. No puede haber temporalidad en la experiencia mística.

> [...] pues nada es tan contrario a Dios como el tiempo; no significa sólo un apego al tiempo, también quiere decir un roce del tiempo; [pero] no sólo un roce del tiempo,

[40] Amador Vega Esquerra, *op. cit.*, pp. 39 -40.
[41] *Ibíd.*, pp. 59-60.

> sino también un aroma y una fragancia a tiempo como el perfume que permanece allí en donde se había colocado una manzana; debes entender así el roce del tiempo. Nuestros mejores maestros dicen que el cielo material y el sol, así como las estrellas, tienen tan poco que ver con el tiempo que únicamente lo rozan. Aquí quiero decir, sobretodo, que el alma ha sido creada lejos, por encima del cielo, y que en su altura y pureza no tiene nada que ver con el tiempo.[42]

Se podría deducir de una manera simple que, si Dios es eternidad, sólo Él puede ser eterno, por lo tanto, el hombre –como un ser creado– no puede ser eterno, solamente el alma. El hombre, siendo dual, participa de la temporalidad con su parte carnal o mortal. Retomando, la experiencia mística es ajena a la temporalidad, es por ello que, fuera de los modos –incluyendo la temporalidad– el místico es capaz de ver, percibir, conocer y aprender en el mismo instante. La percepción del místico no es fragmentada, como suele serlo con los sentidos físicos, pues la mística es una experiencia del alma. Por dar algunos ejemplos: con los sentidos físicos, los campos de percepción están limitados al órgano encargado de dicha recepción, y sólo pueden hacerlo en tiempo presente. Dígase, la vista capaz de captar imágenes; el olfato los olores; el gusto los sabores; etcétera. Los sentidos físicos se ven limitados por aquello que se presenta. En cambio, la experiencia mística no está sujeta a un campo o tiempo limitado.

Con lo ya expuesto, se puede comenzar a vislumbrar la finalidad de la mística: "desde que Adán cayó, todos los hombres han caído en la *regio dissimilitudinis*, en el ámbito en que la fuerza unitiva de Dios ha perdido su capacidad operativa. Hay que regresar a esa unidad entre el hombre y Dios [...]".[43] La finalidad de la mística será encausar al alma a la reintegración con la unidad, es decir, reunirla con Dios, pues desde la caída adámica el ser del hombre ha caído en una condición dual, donde tendrá que averiguar la manera de salir de todos los modos para volver a Dios. El alma sin cuerpo ha de volver al lugar del cual proviene todo. "Todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la *nada* y en la medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada".[44]

Caer en la *nada* significa caer en la verdad que no tiene diversidad, pues es una sustancia simple. Cuando se dice *reintegración a la unidad*, se pretende que no haya diferencias, que no haya modos que dividan. En eso consiste la experiencia mística, y lo que se espera que encause el mensaje místico. La finalidad

---

[42] *Ibíd.*, p. 72.

[43] Alois María Haas, *op. cit.*, pp. 43.

[44] Amador Vega Esquerra, *op. cit.*, pp. 50.

de la mística es dar a la humanidad los mensajes o medios para despertar *los conocimientos dormidos*, para que pueda purificarse y reintegrarse con Dios, es decir, volver a caer en la *nada*.

5. ¿Mística o compositora?

¿Por qué no es adecuado considerar a Hildegard Von Bingen como compositora? Es aparentemente cierto que no se declara una inspiración divina al inicio de la obra de *Symphonia*, no obstante;

> Yo, pues, pobre criatura falta de fuerzas, en la presencia de aquel hombre que, como he dicho en las visiones anteriores, busqué y he encontrado en secreto, y de la otra testigo, aquella joven de que he dado señas en aquellas visiones mencionadas, aunque debilitada por las muchas enfermedades, por fin estuve en disposición de escribir con mano temblorosa. Para hacer esto he dirigido hacia arriba la mirada para aprender del auténtico y viviente resplandor lo que tuve que escribir, ya que todas las cosas que escribí desde el principio de mis visiones, o que vine aprendiendo sucesivamente, las he visto con los ojos interiores del espíritu y las he escuchado con los oídos interiores, mientras, absorta en los misterios celestes, velaba con la mente y con el cuerpo, no en sueños ni en éxtasis, como he dicho en mis visiones anteriores. No he expuesto nada que haya aprendido con el sentido humano, sino sólo lo que he percibido en los secretos celestes.[45]

La declaración anterior se presta para la reflexión de diversos temas previamente mencionados, pero se resalta que lo escrito por Hildegard es en realidad la expresión de su deber místico: una descripción de lo que ha visto con los sentidos del alma, es decir, en visiones o experiencias místicas. De esta forma, todo lo que la santa escribió se debe a una inspiración divina (con excepción de las Epístolas[46] y Comentario a la Regla), lo que volvería ilegítimo un escrito propio. Toda su obra es, por lo tanto, un intento de dar a conocer aquello que Dios quiere hacer saber.

Pretender que la mística es únicamente palabra o imagen es limitar los modos para conocer a Dios, pues la perspectiva de la mística es más amplia, y no solamente en tanto a experiencia. Luis Frayle explica que las experiencias místicas no sólo son visuales, sino que también pueden ser auditivas; por ende, la experiencia mística no se limita a la vista, sino que se comprende en cual-

---

[45] Rafael Renedo, edit., trad. y notas, *Libro de las obra divinas,* (Para Hildegardiana www.hildegardiana.es, 2007), 27.

[46] Si bien se contienen mensajes divinos, no son parte de un desarrollo específico, sino que más bien son atención a temas en particular.

quier modo que se le haya pedido al místico. Además, como recapitulación, será inoportuno pretender comprender la experiencia mística y sus modos de ser expresada a partir de reconstrucciones de lo que conocemos por los sentidos físicos.

Tomando en consideración lo anterior, se explorará a continuación lo que implica ser compositor y la falta de compatibilidad con el ser místico *versus* el compositor. Por tomar una base, el esteta de la música Enrico Fubini comenta en su obra *Estética musical*: "El sonido, su evolución en el tiempo al compás de ritmos que no exhiben nada de la regularidad del reloj presenta, sin embargo, una afinidad con nuestros ritmos internos, con nuestro modo de experimentar el flujo del tiempo".[47] La evolución del sonido y, desde luego, de la música, tiene para Fubini un desarrollo diferente al de las demás artes. La evolución de la música, y por lo tanto, de la composición musical, depende de experimentar el flujo del tiempo. Se trata de una cuestión elemental: la unidad básica de la música es el tiempo. El compositor compone con pulsos, métricas, acordes, intervalos, etc., que son posibles por el tiempo y su manera de aplicación de diversas formas en los sonidos.

Si admitimos que toda la obra de Hildegard proviene de la experiencia mística, eso incluiría *Symphonia armonie celestium revelationum.*

Una vez dicho que *Symphonia* también podría participar de la obra *visionaria*, ha de llevarse a un entendimiento de que la autora no puede ser considerada compositora, sino mística, pues la obra musical fue el mensaje divino revelado en la experiencia mística. La experiencia mística es la experiencia del *vaciamiento* de cualquier modo para que Dios obre en el alma, eso hace inclusión de todos los modos y se incluye la temporalidad. El tiempo es el modo más contrario a Dios, pues éste reviste lo mortal y perecedero, y resulta ser el elemento que un compositor debe percibir para poder componer.

La experiencia mística es la *experiencia* sin flujo del tiempo, más allá de los modos, fuera de la temporalidad; mientras que la experiencia del compositor es la de percibir el flujo del tiempo. El compositor puede moldear lo que percibe y plasmarlo con su voluntad, en cambio, el místico no puede modificar aquello que ha recibido. Son experiencias contrarias.

Por ello, respecto a los comentarios de la *Presentación de comentarios en torno a la obra de Symphonia,* sería incorrecto decir que el título de la obra y la obra misma son un proyecto que viene como iniciativa de Hildegard. Del mismo modo, podemos refutar que tampoco se trata de bocetos en versos libres, ni de una forma de experimentación del lenguaje revelado, o de una manera de narrar sus visiones o la Sagrada Escritura. Desde luego, al asumir que Santa Hil-

[47] Enrico Fubini, *Estética musical* (Madrid: La balsa de la medusa, 2008), 50.

degard fue compositora, se asume que alguna intencionalidad debió de tener con dichos escritos; empero, ella no fue compositora, todo lo que ella escribió fue dado en sus *visiones*. Si hubiese alguna intención no sería de la abadesa, sino de Dios. Simplemente se trata del mensaje divino que fue recibido por Hildegard, y se pretende creer que lo materializó tal cuál lo recibió, es decir que fue escrito e ilustrado lo más fidedignamente posible.

Finalmente, resulta sorprendente el hecho de que la abadesa no haya recibido ninguna formación musical, pues eso hace más complicado comprender el origen de las formas de composición plasmadas en sus escritos. El origen de la música atribuida a Hildegard Von Bingen es la mística, y eso no es ningún misterio. Ahora, ¿Por qué la música como una forma de expresión de la mística?

6. La valoración y finalidad de la mística y la música

Aproximadamente entre los años 1178 y 1179, Hildegard Von Bingen redacta una epístola a los Prelados de Mainz. El contexto que recubre el escrito es un conflicto muy peculiar: en el cementerio de Rupertsberg se procedió con el entierro de un aristócrata excomulgado, mismo que tuvo lugar gracias a un permiso otorgado por la abadesa Hildegard Von Bingen. En ausencia del arzobispo Christian de Mainz, encargado de la comunidad de Hildegard, los prelados subsecuentemente responsables exigieron la exhumación del cadáver. Hildegard se negó ante la petición, y fue sancionada junto con su comunidad. La pena impuesta fue la prohibición de la participación en los cantos de alabanza y en las ceremonias de misa.

Santa Hildegard argumentó que el entierro fue un mandato divino, que la tarea le había sido solicitada en una de sus visiones. A pesar de las explicaciones, el acto fue considerado una necedad y desobediencia a los superiores.[48] Ante la inflexibilidad de los prelados y la sanción establecida, Hildegard replicó en una epístola, refiriendo a la importancia de la experiencia musical, pues ésta es un medio para recuperar el gozo y la belleza del Paraíso.[49]

Con el amparo de la *Luz Viviente*, Hildegard objetó que, al impedir los cantos de alabanza, el santo oficio se celebra de manera incorrecta. La música y los cantos de alabanza son necesarios para la comunión con Dios. Así, la epístola comienza con un mensaje de la *Luz Viviente*:

> Desde que Adán fue expulsado del Paraíso, la concepción de todas las personas está teñida por esa transgresión. De acuerdo con el plan de Dios, es necesario liberarse del pecado para nacer en carne humana, para que los predestinados a la vida sean

[48] *Cfr.* Verónica Martínez Lira y Alejandra Reta Lira, *op. cit.*, pp. XC-XCI.
[49] *Cfr. Ibíd.*, p. XCII.

> limpiados y santificados por la comunión. Adán, desobediente de los designios de Dios, debe ser excluido y permanecer así hasta que, purgado por la penitencia, le sea permitido recibirla otra vez para ser purificado por el Cordero.[50]

El primer gran supuesto es que la humanidad está bajo la condición de pecado, y que el hombre ha de liberarse de la misma siendo limpiado y santificado por medio de la comunión, pues así es el plan de Dios.

Antes de la expulsión del Paraíso:

> Cuando Adán era inocente, su voz se mezclaba con la de los ángeles en su elogio a Dios. Pero perdió el sonido angelical que tenía en el Paraíso: se durmió el conocimiento que poseía antes de su pecado, como cuando una persona despierta y vagamente recuerda lo que vio en sueños. Adán negó el deseo de su creador, se envolvió en la oscuridad de la ignorancia interna como resultado de su iniquidad. [51]

Adán pierde su inocencia, por eso debe ser limpiado y purificado, despertar el conocimiento perdido tras la caída. La idea de purificación viene con el despertar esos conocimientos dormidos tras la caída adámica. ¿De qué modo? Por medio de la mística, con los que, elegidos por Dios, recibirán lo que la humanidad necesita para su purificación, para así poder despertar sus conocimientos.

> Y así, los santos y los profetas, inspirados por el Espíritu que recibieron, fueron llamados, no sólo para componer salmos y cantos que inflamen los corazones de quienes los escuchan; también para construir instrumentos musicales que los realicen con tonos melódicos para que la forma, la calidad de los instrumentos, el sonido musical y el significado de la palabra glorifiquen al Señor y, ya que han despertado la observación externa, guíen las cuestiones internas de aquellos que escuchan. Estos santos profetas van más allá de la música, nos recuerdan la melodía del hombre que Adán, en compañía de los ángeles, disfrutó en Dios antes de su caída.[52]

Algunos elegidos son llamados y reciben algo del conocimiento que Adán poseía antes de la caída, recuerdan un poco del sonido angelical. La música lleva al hombre a recordar la melodía que Adán llegó a disfrutar junto con los ángeles. La música es el lenguaje que se compartía antes de la caída, es una forma de lenguaje más divina que la que el hombre conoce: "Dios devuelve a las almas de los elegidos la bendición original a través de la luz de Su Espíritu. De acuerdo a su plan eterno, Él concibió la renovación por medio de la iluminación interna: algo del conocimiento que Adán Poseía".[53]

---

[50] *Ibíd.*, p. XCI.
[51] *Ídem.*
[52] *Ídem.*
[53] *Ídem.*

Los que reciban el mensaje místico tienen el deber de darlo a conocer. Así sea para componer salmos o instrumentos musicales, la finalidad es que el corazón del hombre que escuche se inflame, que el sonido musical y el significado de la palabra glorifiquen al Señor. Reiterando, en la experiencia mística se recibe parte del conocimiento que Adán poseía antes de la caída, ese conocimiento se expresa en lo mundano para que el hombre recuerde la melodía propia del hombre, aquella que disfrutó antes de su caída.

Alejar la música del hombre es alejarlo de la unidad eterna y de los deleites del paraíso que son resonancia celeste:

> Cuando el demonio supo que el hombre cantaba por inspiración divina y se transforma en resonancia celeste, se atemorizó [...] trató de erradicar la dulce alabanza y los himnos espirituales por medio de sugestiones perversas, pensamientos impuros y un sinfín de distracciones en el corazón del hombre, y hasta en la boca de la Iglesia, por medio de contrariedad, escándalo y arbitraria opresión.[54]

Así, la música y las demás artes están al servicio espiritual del hombre: "Consideren que el canto de alabanza refleja la armonía celestial. El espíritu profético nos exige enaltecer a Dios con címbalos de júbilo y otros instrumentos que el hombre ha inventado porque todas las artes han sido creadas por el aliento divino".[55] La finalidad de las artes es la de despertar en el hombre algo de los conocimientos dormidos. Las artes están al servicio también de la mística, es por esa razón que la música, en la misión espiritual de Hildegard Von Bingen, es tan importante, pues es una forma de la mística. La música es el mensaje divino recibido por la abadesa para la humanidad. Además, la música podría considerarse como la mejor de las formas de expresión de la mística, porque se trata del lenguaje que nuestra alma ya conocía en el Paraíso y que compartía junto con los ángeles. Es por esa razón que Hildegard se ve en la necesidad de exigir que no sea impuesta la sanción de impedir los cantos de alabanza.

> Aquellos que sin justa causa imponen silencio y prohíben el canto de alabanza han despojado a Dios de su honor y perderán su lugar en el coro de los ángeles a menos que enmienden su vida por medio de la verdadera disciplina y el humilde reconocimiento de sus errores. Más aún, los que tienen las llaves del cielo han de tener cuidado de no abrir lo que ha de permanecer cerrado, y de no cerrar lo que tiene que permanecer abierto; una dura crítica caerá sobre aquellos que gobiernan, a menos que lo hagan con seriedad.[56]

---

[54] *Ibíd.*, P. XCI - XCII.

[55] *Ibíd.*, p. XCII.

[56] *Ídem.*

La música debe ser respetada como elemento trascendental para el plan de Dios. Sin embargo, habrá quienes decidan no hacer uso de los medios que se proporcionan para la purificación, entonces tendrán que buscar otros medios. Ya sea que el deseo del hombre sea atender los mensajes místicos, no tomar los medios dados y buscar otras alternativas, u optar por no hacer algo, siempre habrá consecuencias:

Al que recibe voluntariamente la semilla de mis palabras le doy los dones de la inspiración como a la buena tierra. Al que unas veces recibe mis palabras y otras veces renuncia a ellas es como el campo que poco verdece y pronto marchita. Al que no tenga intención ni deseo alguno de recibir mis palabras, ni por la inspiración ni por la enseñanza de los hombres, dormirá en vida sin remedio.[57]

La consecuencia última, señalada en la obra, será dormir en vida sin remedio, lo que sería jamás despertar los conocimientos olvidados tras la caída adámica. Sin embargo, existe una insistencia por parte de Dios (y por lo tanto del místico) por hacer saber el mensaje:

> Oh frágil ser humano, proclama el principio de la creación hasta que lo escuchen aquellos que no conocen el contenido profundo de las Escrituras, o los que no quieren predicarlo porque son tibios o lentos. Que la sabiduría agite el caudal de tus aguas. Tu honda clarividencia no pertenece a los hombres comunes, sino a la Voluntad Creadora: la luz esplendorosa entre las luces. Levántate y clama con amor el júbilo de la contemplación eterna a cuantos perseveran en los caminos. [58]

La repercusión de no conocer el profundo contenido de las Escrituras es que el alma no está preparada para el fin de los tiempos. Así, en la obra de *Scivias*, –y también en *Liber Divinorum Operum*– hay algunas visiones acerca del *Fin de los tiempos*. El único tiempo que existe es el del hombre. De nueva cuenta, el Maestro Eckhart dice que el tiempo toca lo perecedero, lo mortal, la *carne*. Por esa razón, el alma busca integrarse a la sustancia sin mezcla que es Dios, pues "Dios es sin principio ni fin". [59]

El alma debe estar preparada para el *Día eterno*, la manera de prepararse es por medio de los mensajes divinos y obrar conforme a ellos, teniendo en cuenta que la propia naturaleza del alma es semejante a Dios. Esto querría decir que, naturalmente, se tiene lo necesario para el retorno a Dios. El trabajo místico de Hildegard Von Bingen tiene esa misión de facilitar el retorno. Las visiones, en su conjunto, llevan la finalidad de preparar al alma: "Estos misterios revelan la

[57] *Ibíd.*, p. CXXXIV.
[58] *Ibíd.*, p. CIV.
[59] *Ibíd.*, p. CCXV.

plenitud del mundo: el tiempo caduco será transformado en un fulgor sin fin. Cuando acaben los días de tiempo, llegará el día eterno, ya no morirá".[60]

Empero, el proceso de purificación requiere su tiempo para consolidarse. Hay una razón por la cual el mensaje es dado a un elegido, y no como una experiencia mística colectiva. En la séptima visión de la segunda parte de *Scivias* es mencionado que los planes divinos albergan un propósito evolutivo en las obras humanas.[61] Con otras palabras, se trata de un proceso que tiene un fin establecido. El hombre no conoce la fecha exacta, pero el hombre que así lo desee ha de preparar su alma para cuando sea que sea ese *Fin de los tiempos*. Es un proceso complejo, sin embargo, Dios provee los medios y modos para que sea posible. En *Liber Divinorum Operum*, se manifiesta que la creación del mundo está al servicio de la humanidad, es decir, es un medio para lograr su purificación. Encontramos por eso una enorme responsabilidad en el místico, quien debe dar a conocer los medios para que el alma se prepare para la reintegración a la unidad. Por ese motivo, el místico no sería recto si mancillara intencionalmente lo que ha recibido de Dios.

> Soy la luz de las almas; al tocar el entendimiento humano soy para él un principio. Si la mente de un hombre me escucha, permitirá que su sentir entre en armonía. Elevará los ojos para ver, sus oídos para escuchar, su boca para hablar, sus manos para crear, sus pies para caminar. Los sentidos cambian porque les es necesario seguir la voluntad de quien los domina. Yo avivo en la mente el principio creativo.[62]

El místico, en tanto que místico, pone a la mística como principio. Esto quiere decir que la mística se convierte en un eje para todo lo demás, debido a lo cual sus estudiosos también deberían poner como principio a la mística. En virtud de lo que Dios revela, el místico da a conocer eso a la humanidad, con la finalidad de purificarse y despertar el conocimiento dormido tras la caída adámica.

La música era el lenguaje y melodía que se compartía con los ángeles antes de la caída, por ello, es una forma más divina que el lenguaje del hombre y, por lo tanto, es la mejor forma de expresión de la mística, pues es el lenguaje del alma, y por ende lleva al alma a recordar el goce del Paraíso. La música despierta esos conocimientos que el alma poseía, por esa razón tiene importancia. Ésta es parte del proyecto místico, o de la gran obra visionaria.

---

[60] *Ibíd.*, p. CXXXVII.

[61] *Cfr. Ibíd.*, p. CXXIII.

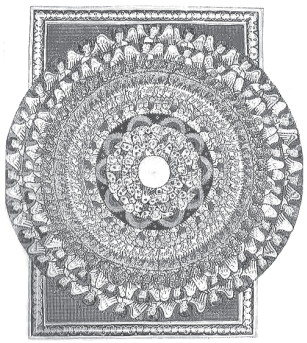
[62] *Ibíd.*, pp. CXXX-CXXXI.

7. Conclusiones

Se concluye que Hildegard Von Bingen debe considerarse mística, con todas sus implicaciones. Por ello, es inadecuado considerar que fue compositora, pues ella manifiesta que todo aquello que ha escrito es debido a lo experimentado con el alma, es decir, todo lo ha recibido en las experiencias místicas o *visiones.* Así como la abadesa ha tomado a la mística como su principio, respetando su misión espiritual, no podría ser iniciativa el desarrollo de su proyecto, sino que todo ha sido por solicitud de Dios.

Anexo de Imágenes

63



64

65

[63] *Scivias*, Segunda Parte, Segunda visión: *La trinidad.* https://www.google.com.mx/search?biw=1366&bih=635&tbm=isch&sa=1&ei=eD89W_3UNcL8jwSnwoXYBQ&q=visiones+hildegard+scivias+la+trinidad&oq=visiones+hildegard+scivias+la+trinidad&gs_l=img.3...185967.188993.0.189358.18.14.1.0.0.0.239.1753.0j9j2.11.0....0...1c.1.64.img..6.0.0....0.QParXHl7meg#imgrc=yD2orhb8lUXiKM:

[64] *Scivias*, Tercera Parte, Treceava visión: *Cánticos de Júbilo de celebración.* https://kantaletas.wordpress.com/2014/09/08/hildegarda-de-bingen-armonia-de-las-revelaciones-celestiales/

[65] *Liber Divinorum Operum*, Primera Parte, Segunda visión: *Sobre la construcción del mundo.* https://www.google.com.mx/search?biw=1366&bih=635&tbm=isch&sa=1&ei=T0E9W6exOciVjwSllpvYAw&q=liber+divinorum+operum&oq=liber+&gs_l=img.3.2.0i67k1j0j0i67k1j0l4j0i10k1j0l2.22862.24354.0.27356.6.6.0.0.0.0.148.747.0j6.6.0....0...1c.1.64.img..0.6.745....0.VUCOzjCg-3g#imgrc=Pwkesukvnu9XeM:

Bibliografía

Cirlot, Victoria, edit y trad. 2009. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen.* Madrid: Siruela.

Eckhart, M. 2011. *El fruto de la nada*, Vega E., Amador, edit. y trad Madrid: Siruela.

Fubini, Enrico. 2008. *Estética musical.* Madrid: La balsa de la medusa.

Flisfisch, María Isabel, edit. 2003. *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales.* Madrid: Trotta.

Haas, Alois. 2002. *Maestro Eckhart: Figura normativa para la vida espiritual.* Barcelona: Herder.

Martínez Lira, Verónica & Reta Lira, A., edit, coord., comp., trad. y notas. 2003. *El lenguaje secreto de Hildegard Von Bingen*, Hong Kong: Editorial Espejo de Viento, UNAM & Fondo de Cultura Económica.

Salas V., Gemma. 2009. *Música y Músicas*, Gijón: Consejería de Educación y Ciencia. Centro de profesorado y recursos de Gijón.

Von Bingen, Hildegard. 2007. *Libro de las obra divinas*, Renedo, Rafael, edit. y trad. y notas Para Hildegardiana (www.hildegardiana.es).

Von Bingen, Hildegard. 2013. *Sinfonía de las harmonías celestiales.* Frayle, Luis, edit. y trad. España: Lulu.

Burgos Cruz, Óscar Fernando, Coord., (2019), *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 197 pp.

Slaymen Bonilla Núñez
Colegio de Morelos/Universidad de Kioto

Dice Ulrich Horstmann que la filosofía de Mainländer es como "un puente colgante [...] que atraviesa un abismo. Caminar por él exige nervios de acero, para atreverse a cruzarlo, pero la perspectiva que nos abre es fabulosa" (*Der verwesende Gott* [*Un Dios en descomposición*]). Pero, se preguntarán muchos, ¿quién es Philipp Mainländer? Eso es, justamente, lo que se intenta resolver en el libro que aquí se reseña.

Mainländer es uno de esos pensadores olvidados por la mayoría de la comunidad filosófica. Las razones de este olvido pueden ser varias: históricas, culturales, académicas, sociales, etc. Algunos dirán que los autores que la historia olvida son "menores", esto es, que no tenían la calidad literaria o conceptual suficiente como para que se les recordara. Nada más lejano de la realidad. En la literatura nos lo muestran casos como los de Edgar Allan Poe, Franz Kafka, Herman Melville y Sándor Márai, quienes, en su momento, no fueron reconocidos y se encontraban marginados; en el terreno de la filosofía pasa otro tanto. ¿Cuál es el factor (o factores) que hacen que un filósofo se vuelva famoso y su vida y obra pasen a formar parte de los distintos volúmenes de las Historias de la Filosofía? ¿Es la calidad? ¿Es suerte? ¿Es una mezcla de ambas? A mi parecer, el silencio, consciente o inconsciente, que se puede guardar en torno a figuras como las de Bernard Mandeville, Otto Weininger, Carlo Michelstaedter, Albert Caraco, Manlio Sgalambro y Philipp Mainländer, entre otros, no pasa por la calidad y profundidad de sus escritos, sino por una especie de recelo académico y también por ciertos principios morales implícitos en toda elección. Por recelo académico me refiero a la constitución misma de cualquier comunidad (incluida la académica y/o científica):

> Hoy sabemos que la constitución misma de una comunidad científica se realiza precisamente mediante el acto de someter el discurso individual a las conclusiones y verdades que articulan el discurso del grupo. Pertenecer a una comunidad de co-

> nocimiento, como pertenecer a una cultura, no es sino asumir toda una serie de supuestos, y acatar un lenguaje heredado. El científico somete su imaginación a la de una comunidad de investigadores (en este sentido su disciplina no es diferente de la del monje), el filósofo a la de la tribu filosófica en la que se ha educado, el escritor a la de la crítica (sólo algunos desubicados, pienso en Kafka, pero sobran los ejemplos, nunca someten su imaginación, mueren pobres e ignorados, hasta que alguien rescata su rebeldía y la coloca en una urna para inspiración de los jóvenes). En términos de Foucault esto significa que en el interior de dichas comunidades el discurso configura y articula (corta a medida) al individuo, de modo que se le prohíben aquellos enunciados y conclusiones que vayan en contra del discurso del grupo. Su imaginación individual se pliega a la imaginación colectiva.[1]

Y, así como ha sucedido con Kafka, en la filosofía existen ciertos individuos que, en su vida y en su obra, se niegan a "someterse" a las normas académicas. Ya sea porque no hayan estudiado, como tal, la carrera de filosofía o, simplemente, porque no van al corriente con aquello que Kuhn llamó la "ciencia normal" ("filosofía normal"). El gremio, por ende, se cierra sobre sí mismo, obviando las posibles aportaciones de estos autores, por no considerarlos dignos o, simplemente, parte de la estructura. Entonces se dirá que el Marqués de Sade o Sor Juana no son filósofos, pues no hacen filosofía a la manera tradicional (normal), llenando páginas y páginas de citas de otros autores del gremio o utilizando los tecnicismos en boga.[2]

En cuanto a los principios morales, ellos son la muestra ideológica de una época que dictamina a ciertos temas como políticamente correctos y a otros no, y a la manera de expresarlos como correcta o no. Sólo así se entiende por qué, para muchos, Sade sigue siendo considerado meramente como un escritor vulgar.

Es en este contexto que el rescate y la visibilización de "filósofos olvidados" se vuelve una tarea contra-sistemática y, hasta cierto punto, subversiva; una tarea arqueológica que debe realizarse en pos de la ruptura de esquemas anquilosados (paradigmas) y que, independientemente de sus resultados, es por sí misma deseable como instrumento de (auto)crítica y (auto)reflexión.

En el caso presente, la antología que nos ocupa forma parte de este intento global, aunque dado en la figura específica de Philipp Mainländer, filósofo del siglo XIX, cuya trágica vida es el ejemplo perfecto de su filosofía, plasma-

---

[1] Juan Arnau, *Arte de probar: ironía y lógica en India antigua* (España: FCE, 2008), 33.

[2] Para ampliar esta idea recomiendo el texto: Guillermo Lara Villarreal, "El filósofo que sólo habla de filósofos: la ideología esotérica de la filosofía académica contemporánea", *Revista Logos,* núm. 132 (ene-jul 2019).

da en su obra capital, *La filosofía de la redención*,[3] y cuya difusión se la debemos, en primer lugar, a los esfuerzos realizados entre 1996 y 1999 por el Dr. Winfried Müller-Seyfarth y, posteriormente, a las introducciones y traducciones llevadas a cabo por Manuel Pérez Cornejo y Sandra Baquedano Jer (también habría que mencionar lo escrito, en su momento, por Franco Volpi, Rüdiger Safranski, José Ferrater Mora y hasta Jorge Luis Borges).

Ahora, nos encontramos frente a una primera generación de filósofos que intentan analizar, desde distintos ángulos, las posibles influencias y/o repercusiones que ha tenido el pensamiento mainländeriano en el último siglo y también cuáles pueden ser algunos derroteros a seguir desde cierta hermenéutica que no sólo se dedique a interpretar y re-interpretar, sino que proponga y construya nuevas formas de pensamiento.

En este esfuerzo, coordinado por el Mtro. Oscar Fernando Burgos Cruz, podremos encontrar artículos que reflexionan, como bien dice la Dra. Sandra Baquedano en la Introducción, "en torno a la muerte, la autodestrucción, el caos, el nihilismo o la nada, considerando fundamentalmente planteamientos que fueron sondeados más allá de los cánones establecidos durante la tradición";[4] artículos que vienen a ser las pioneros en la investigación sobre la vida de este filósofo suicida.

Así, el primer artículo, del mismo Mtro. Burgos, nos habla de la posible relación entre un concepto clave de la filosofía mainländeriana, la voluntad de morir, y la pulsión de muerte en Freud. Una de las preguntas más interesantes que se alzan es si Freud leyó o tuvo referencias de la obra de nuestro filósofo. Y es que no podemos negar que la figura del "padre del psicoanálisis" siempre estará relacionada, en mayor o menor medida, con la tradición filosófica que se inicia con Schopenhauer. No por nada el propio Thomas Mann pronunciaría, sobre este tema, una serie de conferencias, compiladas en el mundo hispanohablante bajo el título de "Schopenhauer, Nietzsche, Freud".[5]

El Mtro. Carlos Javier González Serrano parte de la noción de "libertad fragmentada" y de "dignidad" para plantear el tema del suicido, que el propio Mainländer asumió a cabalidad. De esta manera, el "proyecto" de Dios se ve completado por el hombre, quien, mediante una toma de consciencia racional y un esfuerzo ético, terminará por cumplir aquella voluntad divina que, paradójicamente, le dio la vida y lo hizo existir.

---

[3] Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*, tr. Sandra Baquedano (Chile: FCE, 2013); Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*, tr. Manuel Pérez Cornejo (España: Xorki, 2014).

[4] Sandra Baquedano, "Introducción", en *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019). Debido a que el libro se encuentra, aún, en prensa y, en consecuencia, se desconocen las páginas en que aparece lo citado, hemos optado por referir la sección del texto en que, aquello, puede encontrarse.

[5] Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (España: Alianza, 2014).

Por su parte, el Mtro. Fernando Flores Bailón trata de distinguir la propuesta dada en "La filosofía de la redención" del nihilismo, aduciendo que la filosofía de Mainländer tiene motivos y sentidos precisos y específicos, que no son compatibles con una supuesta visión nihilista, en donde éstos se pierden o, en todo caso, se difuminan. En cambio, la filosofía de la redención parte y llega a objetivos muy claros, aunque éstos sean, también paradójicamente, los de la muerte y la aniquilación.

En tanto que el Dr. Manuel Pérez Cornejo hace aparecer a otro "filósofo olvidado": Manlio Sgalambro, a cuya filosofía da el nombre de "nihilismo intensificado" o "peorismo". Presentando en líneas generales su pensamiento, nos va llevando de la mano hasta topar, de nueva cuenta, con Mainländer, sobre todo en lo referente al problema de Dios y la Nada. Igual de importantes son las reflexiones sobre el "comunismo pesimista" y la "ética de la consolación" propuestos por el filósofo italiano.

El Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno nos invita a comparar, profundizar y diferenciar los pensamientos de Schopenhauer y Mainländer. Es cierto que, nos dice, los dos parten de una "sensibilidad metafísica" que es, en buena medida, el "espíritu de una época"; sin embargo, las diferencias en su aproximación a los temas típicos del pesimismo pueden ser hondas, como, por ejemplo, en lo relativo al suicidio, pues mientras que para Schopenhauer este implica una falsa salida, para Mainländer, el suicidio es la vía más clara y directa hacia la redención.

La influencia que Mainländer tuvo sobre Borges queda bien planteada en el artículo de la Lic. Marillen Fonseca Analco, quien nos muestra cómo la muerte de Dios es un tema común a ambos, ya sea desde una perspectiva cristiano-gnóstica o desde una aproximación meramente filosófica. Lo interesante es entender cómo Borges es capaz de hacer una síntesis-hermenéutica del filósofo de Offenbach que termina convirtiéndose en una propedéutica para su lectura y su comprensión.

En el siguiente texto, el Lic. Arnold Hernández Díaz revisa el tema del suicidio tanto en Philipp Mainländer como en Emil Cioran, sobre todo en lo referente a la libertad y a la finitud como horizontes de comprensión del mismo. Como bien dice el autor, "sus filosofías llevan el sello del dolor, del hastío, de la finitud, del horror y del asombro ante el "gran coliseo romano" que implica la problemática existencia".[6]

---

[6] Arnold Hernández Díaz, "Sobre el suicidio y el universo fracasado: nexos filosóficos en Philipp Mainländer y Emil Cioran", en *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019).

Por último, el Dr. Sergio Espinosa Proa nos relata, de manera amena y sesuda, las peripecias del pensamiento mainländeriano, sobre todo su problema, personal y filosófico, con Dios y las consecuencias que extrae de imaginar el suicidio de este. "La visión es de un pesimismo absoluto: la vida aparece como un medio para la muerte. ¡No ser es lo que todo ser quiere!".[7] En este exquisito paseo por "La filosofía de la redención", nos encontraremos con una síntesis de algunos de sus temas más originales y provocativos, a la par del diálogo que mantiene con la filosofía de su época y con los ecos del pasado. Metafísica, ética, moral, política y demás son expuestos como parte de un todo articulado que lleva a Mainländer a asumir que "el sentido de la vida consiste en que la vida carece de sentido".[8]

En cuanto a lo escrito por mí y por el Mtro. Diego Merino, cabe comentar que está enmarcado en nuestro proyecto de los "Filósofos malditos" (o la "filosofía maldita"), en el cual hemos trabajado, desde hace diez años, a autores como el Bernard Madeville, el Marqués de Sade, Arthur Schopenhauer, Albert Caraco, Carlo Michelstaedter, Emil Cioran y, por supuesto, Philipp Mainländer (entre otros más). Por filosofía maldita entendemos a un conjunto de autores que presentan tres características básicas: a) olvido o repudio, b) transgresión y violencia teórico-práctica, c) adscribirse en mayor o menor medida, y con distintas intensidades, al pesimismo, el nihilismo y/o el hedonismo. Filósofos *malditos*, que levantan ámpulas, que son recalcitrantes y cuyas vidas se asemejan a una tragicomedia. En el caso de Mainländer las condiciones se cumplen fácilmente. Un filósofo olvidado, cuya vida y obra implican transgresión y violencia (a tal punto que culmina en su propio suicidio) y que se adscribe, al menos, al pesimismo, un "pesimismo lunar" que parte de la muerte de Dios y se dirige hacia la Nada (quizá, por lo mismo, podríamos llamarlo nihilista; salvo mejor "opinión" del Mtro. Fernando Flores Bailón).

Para cerrar el libro, nos encontramos con dos traducciones inéditas a cargo de Manuel Pérez Cornejo. La primera, "Datos tomados de la "autobiografía" manuscrita del filósofo Fritz Sommerlad, 1898", plasma las reflexiones de Sommerlad sobre la vida y figura de Mainländer, acompañados de extractos de su biografía; la segunda, "Discusiones con mi demonio", nos permite acercarnos a la narrativa de nuestro filósofo suicida, mostrándonos parte de su pericia literaria, desarrollada a cabalidad en sus poemas (*Diario de un poeta*)[9] y en la novela *Rupertine del Fino*.[10]

---

[7] Sergio Espinosa Proa, "Del deseo de no ser", en *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019).

[8] *Ídem*.

[9] Mainländer, Philipp, *Diario de un poeta*, tr. Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo (España: Plaza y Valdés, 2015).

[10] Mainländer, Philipp, *Rupertine del Fino*, tr. Manuel Pérez Cornejo (España: Escolar y Mayo, 2018).

Bibliografía

Arnau, Juan, *Arte de probar: ironía y lógica en India antigua.* España: FCE, 2008.

Burgos Cruz, Oscar Fernando (coord.), *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019).

Lara Villarreal, Guillermo, "El filósofo que sólo habla de filósofos: la ideología esotérica de la filosofía académica contemporánea", *Revista Logos,* núm. 132 (ene-jul 2019). Recuperado de: http://revistasinvestigacion.lasalle.mx/index.php/LOGOS

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* España: Alianza, 2014.

Philipp Mainländer, Diario de un poeta. Tr. Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo. España: Plaza y Valdéz, 2015.

Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención.* Tr. Sandra Baquedano. Chile: FCE, 2013.

Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención.* Tr. Manuel Pérez Cornejo. España: Xorki, 2014.

Philipp Mainländer, *Rupertine del Fino.* Tr. Manuel Pérez Cornejo. España: Escolar y Mayo, 2018.

Normas del Comité editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en plataforma.
3. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: Letra Times New Roman número 12, a 1.5 de espacio, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
4. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
6. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
7. Las secciones de la revista (Artículos, traducciones y reseñas) estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
8. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores de diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.
9. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
10. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
11. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

12. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de espacio. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas.
13. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
14. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga:

    http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
15. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p.ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
16. La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos y deberá estar ordenada alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
17. El autor deberá incluir su código ORCID el cual podrán tramitar en la siguiente liga: https://orcid.org/signin

Editorial Parmenia
Parmenia DIGITAL
www.editorialparmenia.com.mx
Universidad La Salle México