

AÑO

LIII

LO REVISTA
DE FILOSOFÍA
GO S

julio-diciembre 2025

número

145

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

AÑO

LIII

L O REVISTA
DE FILOSOFÍA
G O S

julio-diciembre 2025

número

145

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 145, julio-diciembre de 2025, 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@ulsula.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones, Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 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@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. 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

Mtro. Nestor Anaya Marín, *fs.c*, rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, vicerrectora Académica; Lic. Pedro Álvarez Arenas, *fs.c*, vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, vicerrector de Investigación; Dr. Luis Gustavo Meléndez Guerrero, *fs.c*, director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Dra. Lourdes López Pérez, secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, editor responsable.

COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris Ouest Nanterre, Francia
Dr. Diogo Sardinha, Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa, Portugal
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. William R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú
Dra. Carmen Segura Peraita, Universidad Complutense de Madrid, España

COMITÉ EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo AVALOS Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México
Dr. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Ernesto Priani Saisó, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. María del Carmen García Aguilar, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
Dr. Edgar Tafuya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Carlos Pereda Failache, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Mtra. Julia Muñoz Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Francisco A. Enríquez Torres, Universidad La Salle México
Mtra. María Margarita Marhx, Universidad La Salle México
Mtra. Desireé Torres Lozano, Universidad La Salle México
Mtro. Leonardo Jiménez Loza, Universidad La Salle México
Mtro. Guillermo Lara Villarreal, Universidad La Salle México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle México



EDITORIAL PARMENIA

Corrección: Sandra García Valdez
Formación: Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: Berenice Angeles Zúñiga
Desarrollo académico editorial: Carolina Mojica Reyes
Producción y distribución: Arturo Massón Perdomo
Dirección editorial: Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 145 Año LIII

5 **Presentación**

Dossier

7 Introducción

Giros trans en las investigaciones sociales contemporáneas
Dulce María Cabrera Hernández
Lourdes López Pérez

11 Narrativas transmedia: recurso para la reconstrucción
y la difusión de saberes ancestrales
Teresa Ordaz Guzmán
Leticia Pons Bonals

27 Mirada transepistémica e investigación educativa: ciencia más
allá de la ciencia
Dulce María Cabrera Hernández

47 Objetos éticos: pesimismo, capitalismo, un hongo.
¿Cómo actuar en el siglo XXI?
Jorge González Salgado

71 Bruno Latour: una lectura praxeológica
Carlos German Juliao-Vargas

Artículos

97 La memoria como saber olvidado: notas sobre la anámnesis
platónica
Cristian Eduardo Benavides

117 Jean Luc Marion y Kant, miradas sobre lo sublime y el amor
María del Carmen Ramírez Villeda
Román Alejandro Chávez Báez

Reseñas

- 139 Acha Alemán, Martinique. *Género y libertad: una aproximación a la condición sexuada*. Ciudad de México: Nun, 2021
Emanuel Agonizante Hernández

Presentación

En el presente número de *Logos. Revista de Filosofía*, compartimos el *dossier* “Giros trans en las investigaciones sociales contemporáneas”, coordinado por las académicas Dulce María Cabrera Hernández y Lourdes López Pérez. A partir de cuatro trabajos, se muestra que, en la actualidad, disciplinas como la sociología y la filosofía deben repensar sus modos de aproximación epistemológica. El prefijo *-trans* puede significar varias cosas, como ir más allá de algo, el movimiento de una cosa o un proceso de convivencia de elementos que se modifican entre sí. Sin embargo, en este caso, se hace referencia a relaciones en las que los ámbitos de estudio inmiscuidos se asocian y generan una realidad más compleja a la que tenían en un momento inicial. Así, en este *dossier* se abordan temas como la manera en que las narrativas transmedia pueden favorecer procesos de memoria colectiva, a través de la relación entre la tradición y la tecnología; el papel de las relaciones entre ciencia y saberes en las investigaciones educativas; la posibilidad de una ética a partir de la ontología orientada a los objetos, así como la teoría del actor-red de Bruno Latour.

Por otra parte, en la sección de artículos de investigación, se presentan dos trabajos de profundo interés filosófico: “La memoria como saber olvidado: notas sobre la anámnesis platónica” y “Jean Luc Marion y Kant, miradas sobre lo sublime y el amor”. El primero de ellos está escrito por Cristian Eduardo Benavides, quien presenta un estudio detallado del significado de la famosa relación propuesta por Platón entre la adquisición de conocimiento y la reminiscencia (conocer es recordar). Para ello, se detiene en tres diálogos: *Menón*, *Fedón* y *Fedro*. En el segundo caso, María del Carmen Ramírez Villeda y Román Alejandro Chávez Báez analizan y relacionan la idea kantiana de lo sublime con la noción de *fenómeno saturado* o *paradoja*, propuesta por Jean Luc Marion. De ese modo, esta asociación les permite argumentar que el fenómeno del amor es un modo de “saturación sublime”.

Concluimos este número con la reseña de Emanuel Agonizante Hernández del libro *Género y libertad: una aproximación a la condición sexuada*, de Martinique Acha Alemán, publicado por la Editorial Nun en 2021. Agonizante Hernández subraya la importancia de los planteamientos de la autora, pues estos permiten profundizar en las discusiones filosóficas sobre el género, tema que, de acuerdo con Luce Irigaray, es considerado por el reseñador como uno de los más relevantes de nuestro tiempo.

Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

Introducción

Giros trans en las investigaciones sociales contemporáneas

En este *dossier* se reúnen cuatro trabajos estructurados a partir del prefijo *-trans*. Quienes participan como autores emplazan sus debates desde los territorios filosóficos y sociológicos para analizar la construcción de los conocimientos. Considerando el contenido de los artículos, es posible mencionar que lo trans puede observarse en dos sentidos: uno como concepto y otro como acción. Además, ningún trabajo sugiere que lo trans pueda indicar una síntesis entre dos o más elementos.

En primer lugar, el uso de lo trans como herramienta conceptual puede identificarse en los artículos “Narrativas transmedia, recurso para la reconstrucción y difusión de saberes ancestrales” y “Mirada transepistémica e investigación educativa: ciencia más allá de la ciencia”. En ambos trabajos, el prefijo *-trans* invita a pensar en relaciones de proximidad entre dos o más elementos, por ejemplo, los medios tecnológicos y la epistemología. *Transmedia* y *transepistémico* se ofrecen, entonces, como nociones para concebir procesos en los que se incluye tanto a la tecnología como a la episteme, así como para ir más allá y provocar el surgimiento de nuevos objetos de análisis.

Por otra parte, en los artículos “Objetos éticos: pesimismo, capitalismo, un hongo. ¿Cómo actuar en el siglo XXI?” y “Bruno Latour: una lectura praxeológica” no se habla explícitamente de lo trans ni se introduce ese prefijo de manera intencional. En cambio, la acción trans se realiza al desplazarse por diversos territorios disciplinares cruzando, una y otra vez, las fronteras de la filosofía y la sociología. Es precisamente esa perspectiva transversal la que favorece la aproximación con temas y problemas complejos ligados a las teorías del actor-red y a la ontología orientada a los objetos.

Ambos sentidos otorgados a lo trans —como concepto y como acción— facilitan la organización de los contenidos. A partir de esta perspectiva, en primer lugar, se presenta el trabajo de Teresa Ordaz Guzmán y Leticia Pons Bonals, quienes proponen en su artículo “Narrativas transmedia: recurso para la reconstrucción y la difusión de saberes ancestrales” que el conocimiento de narrativas ayuda a dar cuenta del devenir de una comunidad a través de diversos medios y soportes. Los relatos narrados ponen al descubierto los valores y los sentimientos con los que se configuran tanto las identidades como el reconocimiento propio y externo. La intención de las autoras consiste en mostrar que las narrativas transmedia pueden preservar conocimientos

ancestrales sin restringirse a la oralidad tradicional. En estos casos, no solo nos muestran que es posible compartir diálogos intergeneracionales, sino que también los preservan utilizando medios tecnológicos digitales de producción y transmisión.

El abordaje transmedia cobra importancia porque logra unificar los principios teóricos de la pedagogía social con los recursos tecnológicos que dan soporte a los relatos comunitarios. Ambos, desde una perspectiva epistemológica, generan saberes que reconocen la riqueza de los conocimientos ancestrales desde una perspectiva intercultural. La relevancia de esta propuesta radica en que permite recuperar y reconocer esos saberes ancestrales a través de elementos tecnológicos. Las narrativas transmedia, amparadas en principios epistemológicos y pedagógicos, no se limitan a un proceso de preservación de la cultura, sino que lo transforman y modifican de acuerdo con los contextos y las prácticas sociales.

El texto, “Mirada transepistémica e investigación educativa: ciencia más allá de la ciencia”, de Dulce María Cabrera Hernández, ubica el debate epistemológico en una perspectiva contextualista o situada. Retoma algunas ideas de Knorr Cetina, con las que busca explicar el funcionamiento de la ciencia, la tecnología y la investigación a partir de factores sociales y culturales. El artículo se plantea revisar críticamente los componentes de la propuesta transepistémica y explorar sus alcances en el campo de la investigación educativa en México. La autora refiere que esta mirada ayuda a reconocer este tipo de investigación como una práctica social y situada que produce conocimiento científico sobre lo educativo y la educación. También está ligada tanto a los contextos como a los procesos sociohistóricos y a las interrelaciones y los compromisos éticos, sociales y políticos de sus actores. A estos últimos los considera tan importantes como las estrategias, las habilidades y lógicas disciplinarias de los investigadores.

Así, la autora refiere que no es fácil delimitar la frontera entre lo epistémico, lo epistemológico y lo social; sin embargo, en el texto se problematiza cómo se produce el conocimiento científico más allá de la ciencia. Finalmente, Cabrera Hernández visibiliza aspectos extracientíficos que inciden en la construcción de la ciencia y que dan cuenta de la interrelación entre distintas esferas transepistémicas en la investigación educativa.

El tercer artículo “Objetos éticos: pesimismo, capitalismo, un hongo. ¿Cómo actuar en el siglo XXI”, de Jorge González Salgado, formula la siguiente pregunta en torno al problema del objeto ético: ¿cómo concebir una ética en una ontología donde el encuentro de los humanos con las cosas es secundario? Esta misma cuestión suscita a la vez una variedad de interrogantes adicionales: ¿existen éticas no humanas?, ¿es necesaria una ontología para la ética?,

¿qué entendemos por objeto?, y ¿por qué se considera secundario el encuentro de lo humano con las cosas? Las respuestas del autor a estas interrogantes tienen como trasfondo una concepción sobre la realidad amparada en una ontología orientada a los objetos (ooo). Su análisis desarrolla diversos acercamientos al realismo especulativo, propuesto por Harman, desde el cual se cuestiona la centralidad de los seres racionales en la unidad ética básica.

En las conclusiones, González Salgado menciona que un objeto ético puede ser una actitud, como el pesimismo, o un sistema económico, como el capitalismo, que imprime un tipo de relación de imposibilidad o, incluso, puede ser un hongo. Todos esos objetos evidencian que la interacción con lo humano no es primordial, por lo tanto, una ética y una ontología del ser humano pueden ser secundarias. Ayudaría mucho a los teóricos que así fuera, pues así se abre la pauta para postular diversas maneras de entender la realidad más allá de los seres racionales.

El *dossier* cierra con el artículo de Carlos German Juliao-Vargas: “Bruno Latour: una lectura praxeológica”. El autor realiza un acercamiento a la filosofía de Latour, a través de una lectura praxeológica, en la que desentraña los motivos, las perspectivas y los aportes de su pensamiento. Con ello, no solo busca que comprendamos su quehacer a través del diálogo con sus saberes disciplinares y epistemológicos, sino que pensemos con él y entendamos la relación personal con sus objetos de estudio en un contexto intelectual. Juliao-Vargas nos guía en este recorrido intelectual mediante la pregunta ¿cómo puede una lectura praxeológica del pensamiento de Bruno Latour contribuir a una comprensión más activa y relacional de la realidad actual, superando las dicotomías tradicionales entre sujeto y objeto, naturaleza y sociedad? Para responderla, realiza una lectura praxeológica como recurso conceptual y metodológico con el fin de identificar los deseos, los incentivos, las motivaciones y los efectos de las acciones individuales y cómo se relacionan (e impactan) con los contextos. Primero, realiza un recorrido intelectual de la obra y pensamiento de Latour, dando cuenta de su producción intelectual y la posición política en la que se inscribe. Posteriormente, examina las claves de su ontología del actor-red, cuyo enfoque conceptual sirve para comprender las interacciones entre humanos y no humanos participantes dentro de las redes heterogéneas que configuran la realidad. Así, su epistemología rechaza la separación entre lo natural y lo social, pues enfatiza la simetría explicativa de la ciencia que da importancia similar a factores sociales, políticos y técnicos.

Al final, aborda una lectura latouriana para señalar su carácter de investigador y artista, su diagnóstico de la “modernidad” y su propuesta de una nueva geopolítica de los entes, con la intención de explorar su aporte para una comprensión crítica y relacional del presente. Asimismo, destaca su am-

plio trabajo intelectual, que abarca disertaciones tanto sobre la ciencia como sobre la ecología, la historia o la filosofía, entre otras.

Tal y como puede advertirse, cada artículo despliega un conjunto de planteamientos atinentes a lo trans. Las aportaciones de los autores muestran algunas aplicaciones contemporáneas y usos particulares del concepto que atañen a registros filosóficos específicos —ontológicos, epistemológicos y epistémicos, teóricos y conceptuales—. Sin embargo, no se anclan unilateralmente en esa disciplina, sino que en cada artículo es posible identificar los desplazamientos y las transiciones con otras miradas sociológicas, culturales y educativas. A partir de lo anterior, quienes colaboran en este *dossier* se congratulan de reunir estos planteamientos y agradecen la confianza a los autores para integrar un volumen orientado a los estudios de lo trans.

Dulce María Cabrera Hernández y Lourdes López Pérez

Narrativas transmedia: recurso para la reconstrucción y la difusión de saberes ancestrales

Transmedia narratives: a resource for the reconstruction and dissemination of ancestral knowledge

Teresa Ordaz Guzmán
Centro de Investigación en Tecnología Educativa,
Universidad Autónoma de Querétaro
ORCID: 0000-0002-5594-467X

Leticia Pons Bonals
Centro de Investigación en Tecnología Educativa,
Universidad Autónoma de Querétaro
ORCID: 0000-0001-6323-6297

Resumen

A lo largo de este texto, se propone resignificar el tiempo y el espacio para la construcción de narrativas comunitarias. Hoy en día, estas se encuentran inmersas en la vorágine de los medios y las redes sociales digitales, que deja poco tiempo al acto de narrar, conocer y conocernos; ahí radica el potencial de las narrativas transmedia. En este caso, el prefijo *trans-*, colocado a la palabra *medios*, dota a la narrativa de un potencial para reconstruir y difundir conocimientos ancestrales —en riesgo de olvido— al impulsar diálogos intergeneracionales e interculturales. Esta categoría se ubica en la intersección de campos de conocimiento como la pedagogía social y la tecnología educativa, e invita a construir nuevas miradas para comprender y actuar en situaciones educativas inéditas.

Abstract

Throughout the text, a proposal is made to reframe time and space for the construction of community narratives. Such narratives are today immersed in the whirlwind of digital media and social networks, leaving little time for the act of narrating, knowing, and knowing ourselves; the potential of transmedia narratives is there. In this case, the prefix ‘trans-’ attached to the word ‘media’ gives the narrative the potential to revitalize and re-signify ancestral knowledge at risk of being forgotten, fostering intergenerational and intercultural dialogues. This category is situated at the intersection of knowledge fields such as social pedagogy and educational technology, inviting the construction of new perspectives to understand and act in unprecedented educational situations.

Palabras clave

Pedagogía social, narrativa transmedia, diálogo intergeneracional, enfoque intercultural.

Keywords

Social pedagogy, transmedia narrative, intergenerational dialogue, intercultural approach.

Fecha de recepción: febrero 2025

Fecha de aceptación: junio 2025

Introducción

Abordar la irrupción de “lo trans” en los campos de conocimiento en los que nos desenvolvemos cotidianamente nos lleva a reconocer la emergencia de objetos complejos, los cuales requieren nuevos esquemas cognitivos para su comprensión, ya que se presentan en entornos y prácticas socioculturales para las que los conceptos tradicionales resultan insuficientes. En este caso, nos movemos en el cruce de la pedagogía social con la tecnología educativa, pues nos alejamos de una mirada disciplinaria, para entenderla como un espacio híbrido, en el que la circulación de conceptos es dinámica y genera “el intercambio, la cooperación, la pluri-competencia”.¹ Por esa razón, nos interesa reflexionar de manera particular sobre lo que hoy conocemos como narrativas transmedia. Estas se definen como “relatos complejos que fluyen a través de múltiples medios y soportes y que cuentan, en última instancia, con la colaboración de las audiencias para su expansión”.²

A mediados del siglo pasado, el giro narrativo —fortalecido ante la crisis del paradigma positivista y la creciente importancia que los enfoques hermenéuticos cobran en las ciencias sociales— “permite reconocer de qué manera los sujetos interpretan sus propias transformaciones, nos ayuda a comprender cómo viven la vida y cómo construyen sus espacios biográficos en contextos sociohistóricos”.³

¹ Edgar Morin, *La cabeza bien puesta: Repensar la reforma; Reformar el pensamiento* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 118.

² Valeriano Piñeiro-Naval y Raquel Crespo-Vila, “Metainvestigación en narrativas transmedia: Aportes desde Iberoamérica”, *Palabra Clave* 25, n.º 3 (2022): párr. 1.

³ Dulce María Cabrera Hernández, “Quiénes somos: Narrativa biográfica y experiencia formativa”, en *Narrativa biográfica y formación de investigadores educativos*, coord. por Dulce María Cabrera Hernández, (Puebla: BUAP / Ediciones del Lirio, 2022), 45.

En el campo de la pedagogía, este reconocimiento plantea que “todo sujeto es portador de conocimiento, construido biográficamente a lo largo de su experiencia social, cultural, moral, política, etc. Conocimiento que pone en juego cuando accede a los escenarios educativos”.⁴ Más allá del espacio en el aula, la pedagogía social “actúa con sujetos, sean individuales o colectivos, que habitan en contextos socioculturales de alta complejidad [...]. Es una pedagogía de la vida y para la vida”.⁵

El conocimiento de narrativas que dan cuenta del devenir de la comunidad, que ponen al descubierto los valores y los sentimientos que la caracterizan, detona la configuración identitaria y el reconocimiento propio y externo. “El relato potencia la construcción de agencia en las personas, los individuos y las colectividades [para] resistir, tomar su lugar en el mundo y construir alternativas de vida [...] entre el presente y el pasado, el espacio y el tiempo”.⁶

Recuperar y socializar estas narrativas constituye una apuesta por la coresponsabilidad, ya que las personas “sean niños, jóvenes, adultos, gente mayor o comunidades en cualquiera de las circunstancias en las que se hallen [cuentan con] capacidad para actuar sobre sí mismos para mejorar aquello que son”.⁷ Y, si bien los escenarios educativos por excelencia son las escuelas, recurrimos a la pedagogía social para abrir esta mirada hacia las comunidades, en el entendido de que cuando los sujetos narran cómo llegaron a ser quienes son ahora, dan cuenta de los procesos transformativos en su vida y, a partir de ellos, nosotros participamos de una estructura colectiva o comunitaria.⁸

El conocimiento de lo narrado permite acceder a lo que fue, lo que es y lo que aspira a ser la comunidad. Por ello, es necesario centrarse en este conocimiento (su producción y circulación), lo cual no resulta una tarea fácil debido a la “pantallización del entorno, donde el modo gráfico —a través de imágenes o videos— se impone sobre el texto escrito”⁹ y la tradición oral marcada por la presencia física. De acuerdo con Skliar:

⁴ Analía Elizabeth Leite Méndez y José Ignacio Rivas Flores, “Narrativas en la formación docente: Re-creando otros aprendizajes”, *Formação Docente: Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores* 15, n.º 33 (2023): 9.

⁵ Xavier Úcar, “La pedagogía social frente a las desigualdades y vulnerabilidades en la sociedad”, *Zona Próxima*, n.º 29 (2018): 57.

⁶ María Mercedes Ruiz Muñoz y María Fernanda Álvarez Gil, “La narrativa y sus aportes a la construcción del conocimiento social”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 53, n.º 2 (2023): 397.

⁷ Úcar, “La pedagogía social frente a las desigualdades...”, 64-65.

⁸ Cabrera Hernández, “Quiénes somos: Narrativa biográfica...”, 56.

⁹ María Teresa Lugo, Néstor López y Lilia Toranzo, *Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina, 2014: Políticas TIC en los sistemas educativos de América Latina* (Buenos Aires: IIP / UNESCO, 2014), 20.

Para poder contar historias hay que tener tiempo y hay que tener espacio, ese tiempo y ese espacio que ahora, en esta terca y tensa actualidad, no están a disposición de los que estamos y somos desposeídos. En otros tiempos, quizás durante el reinado de los abuelos y de la infancia, y en otros espacios, tal vez en sitios alejados de los centros urbanos o en los barrios donde todavía era posible sentarse en el umbral de las casas o en sus patios, contarse historias entre varios era sinónimo del vivir, de hacerla vida, de percibirla, de pensarla, en fin, de reelaborarla como bien o mal se pudiera.¹⁰

¿Podemos resignificar el tiempo y el espacio de la narrativa comunitaria que hoy día está inmersa en una vorágine de los medios y las redes sociales digitales, que dejan poco tiempo al acto de narrar, conocer y conocernos? En lo que continúa, refrendando la necesidad de abrirnos a miradas que permitan comprender y actuar en situaciones inéditas, argumentaremos acerca de las posibilidades que brindan las narrativas transmedia para reactivar el diálogo entre abuelos e infancias al que alude este autor.

Se trata de estimular la construcción de narrativas que toman como punto de partida conocimientos ancestrales referidos por las y los abuelos de la comunidad. Es decir, aquellos saberes que son originarios y que, con el paso del tiempo, se han perdido o se encuentran en riesgo de pérdida, para que niñas y niños, acompañados por un equipo de investigadores, los conozcan y los documenten, con el fin de dotarlos de un nuevo sentido, que es producto del diálogo.

Teniendo en cuenta la dinámica poblacional que prevalece actualmente, sobre todo en comunidades que mantienen contactos cotidianos con urbes cercanas, es común que solo los hablantes ancianos conozcan estos relatos y, por ello, se plantea la posibilidad de que niñas y niños los recuperen y documenten, con el objetivo de fomentar la comunicación intergeneracional, así como el conocimiento y uso de algunos elementos de la lengua originaria en la que dicho conocimiento se generó. En este caso, el prefijo *trans-* colocado a la expresión *medios de comunicación*, utilizada como extranjerismo traído del inglés *media*, dota a la narrativa de un potencial para circular en la comunidad y más allá, al hacer uso tanto de la lengua de origen como del español.

En este sentido, consideramos que la construcción de las narrativas transmedia contribuye a la revitalización de las lenguas originarias en cierto nivel, desde luego limitado, pero útil, en tanto que fomenta su uso en un entor-

¹⁰ Carlos Skliar, "Sobre la artesanía narrativa", en *Narrativa biográfica y formación de investigadores educativos*, coord. por Dulce María Cabrera Hernández (Puebla: BUAP / Ediciones del Lirio, 2022), 32.

no de cambio lingüístico en el que se agregan nuevos géneros de habla.¹¹ O también en los que el uso de recursos mediáticos innova las situaciones comunicativas con estilos particulares de composición, ya que las narrativas transmedia permiten utilizar las tecnologías digitales a favor de procesos formativos incluyentes y, de esa forma, recuperar los elementos que dan identidad a las comunidades. Así, se pueden rescatar conocimientos, cuyo medio de transmisión tradicional ha sido la oralidad de persona a persona, mediante la promoción de diálogos intergeneracionales que construyan narrativas utilizando medios tecnológicos digitales de producción y transmisión.

A continuación, se exploran los fundamentos de la narrativa transmedia, su aplicación en contextos educativos y su alcance comunitario. Posteriormente, se aborda el papel en la inteligencia colectiva para acceder al conocimiento de saberes que dan identidad a la comunidad, al asumir un enfoque participativo que caracteriza lo transmedia. Finalmente, se señalan algunas estrategias para la difusión y la reconstrucción de las narrativas transmedia, y se destaca el proyecto que desarrollamos actualmente.

Aplicación de la narrativa transmedia en contextos educativos comunitarios

La narrativa transmedia presenta una historia a través de diferentes formatos, por lo que el uso de diversos medios cobra gran importancia en su integración.¹² Se posiciona como un concepto clave para la producción de relatos complejos que, a través de estos diversos recursos digitales, permite una experiencia más rica e inmersiva. La inclusión del prefijo *trans-* colocado a la palabra *media* se explica, entonces, por el desarrollo de los medios y las redes sociales. Esos métodos tecnológicos aumentan las posibilidades de conexión de las personas, permiten la irrupción de nuevos tipos de intercomunicación y, consecuentemente, posibilitan nuevas formas de narrar.

Pero la utilización de diversos medios en la narrativa no es su única característica definitoria, sino el hecho de constituirse en un espacio de producción colectiva. Las narrativas transmedia son un recurso para la construcción de conocimiento colectivo, en tanto que permiten a las personas participar en su producción y circulación.¹³ Jenkins las considera historias que tienen lugar a

¹¹ Leanne Hinton, "Panorama de la revitalización lingüística", *The green book of language revitalization in practice*, ed. por Leanne Hinton y Ken Hale (Massachusetts: Brill, 2013).

¹² Carlos Alberto Scolari, "Transmedia storytelling: Implicit consumers, narrative worlds, and branding in contemporary media production", *International Journal of Communication*, n.º 3 (2009).

¹³ Raquel Merino del Río, reseña de *Narrativas transmedia: Cuando todos los medios cuentan* de Carlos Scolari, *Questiones Publicitarias* 1, n.º 18 (2013).

través de recursos multimodales de comunicación, en las que el papel del consumidor es fundamental para la construcción de estas y toma un papel más activo. Sin duda, esto cambió los medios tradicionales de comunicación que se constituían desde una estructura donde el contenido era creado y distribuido por los medios masivos para una audiencia pasiva. Ahora, a través de la narrativa transmedia, los consumidores son una parte activa en la creación de esas historias y, por ende, en la interpretación.¹⁴

Esto se sustenta en una cultura de la convergencia,¹⁵ la cual da lugar a un entorno más dinámico y enriquecido por todos. Hablar de lo transmedia es involucrar activamente a las personas y trascender los límites de una presentación en un solo medio, por lo que este modelo narrativo trae una nueva concepción de quien las consume y plantea tanto nuevos desafíos como nuevas posibilidades. Evans firma que esta narrativa seguirá evolucionando, transformando los modos tradicionales de consumo de medios.¹⁶

El componente transmedial juega un papel en el que todos pueden participar y aportar su propia versión de los hechos, lo que hace que cada medio que se utilice y cada narración profundice la comprensión del relato.¹⁷ Utilizar toda la potencialidad de lo transmedia, que se ha convertido en una forma de compartir los conocimientos y desarrollar la memoria colectiva en este mundo interconectado, puede convertirse en una forma clave de contar historias y compartir conocimientos, pues se refleja la esencia de la cultura digital en la que vivimos.

Por estas características (uso de diversos medios y participación de distintos narradores en múltiples momentos del relato), Evans señala que las narrativas transmedia no solo son una forma de entretenimiento, sino también una herramienta poderosa en la educación y la comunicación social.¹⁸ Pueden ser un recurso potencial no solo para la transmisión de las historias, sino también para la alfabetización digital. Como lo mencionan Sánchez-Caballé y González-Martínez: “En el ámbito educativo, el transmedia podría abordarse como un producto mediático, como un fenómeno para el que el sujeto requiere una alfabetización especial, o como un modo de enfrentarse al dise-

¹⁴ Henry Jenkins, *Convergence culture: Where old and new media collide* (Nueva York: New York University Press, 2006).

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Elizabeth Evans, *Transmedia television: Audiences, new media, and daily life* (Nueva York: Routledge, 2011).

¹⁷ Carlos Alberto Scolari, *Narrativas transmedia: Cuando todos los medios cuentan* (Barcelona: Deusto, 2013).

¹⁸ Elizabeth Evans, *Transmedia television...*

ño de experiencias de aprendizaje”.¹⁹ De acuerdo con Scolari, en su texto de 2018, *Adolescentes, medios de comunicación, y culturas colaborativas: aprovechando las competencias transmedia de los jóvenes en el aula*, una alfabetización transmedia incluye la “serie de habilidades, prácticas, prioridades, sensibilidades, estrategias de aprendizaje y formas de compartir que se desarrollan y se aplican en el contexto de las nuevas culturas participativas”.²⁰

De acuerdo con el análisis realizado por Piñeiro-Naval y Crespo-Vila, el ámbito educativo ocupa el tercer lugar de importancia en los estudios realizados sobre narrativas transmedia. Concentra 18.2 % de la producción analizada, precedido solo por el género de ficción (41.9 %) y el periodístico (22.3 %), lo que refleja un interés significativo por la incorporación de estas como recursos valiosos para la formación.²¹

Y en este punto queremos ligar las narrativas transmedia con la pedagogía social. Con las narrativas transmedia, las historias pueden fluir, entrelazarse, enriquecerse a través de los medios para ser contadas de diversas maneras y recuperar el aspecto comunitario. En la literatura se encuentran varias experiencias que las utilizan para abordar problemas complejos, como el cambio climático y la salud. Esto permite que las historias sean contadas por la comunidad y superen las limitaciones de las narraciones lineales.²²

Consideramos que, si las narrativas transmedia se construyen desde la perspectiva de la pedagogía social, pueden contribuir a la reconstrucción de los conocimientos que dan identidad comunitaria. Una pedagogía que reconoce los conocimientos ancestrales y adopta comprensiones decoloniales puede transformar las prácticas educativas que emergen de las memorias colectivas de las comunidades y combatir modelos tradicionales.²³

Las narrativas comunitarias son parte esencial de la construcción colectiva del conocimiento, y su producción en formato transmedia permite entender el mundo a través del tiempo, al ampliar los canales de distribución y las posibilidades de participación en la reconstrucción permanente del rela-

¹⁹ Anna Sánchez-Caballé y Juan González-Martínez, “Transmedia learning: Fact or fiction? A systematic review (Aprendizaje transmedia: ¿realidad o ficción? Una revisión sistemática)”, *Culture and Education* 35, n.º 1 (2023): 23.

²⁰ Citado en Exequiel Alonso y Viviana Alejandra Murgia, “Enseñar y aprender con narrativa transmedia: Análisis de experiencia en una escuela secundaria de Argentina”, *Comunicación y Sociedad*, n.º 33, (2018): 207.

²¹ Piñeiro-Naval y Crespo-Vila, “Metainvestigación en narrativas transmedia...”.

²² Irati Agirreazkuenaga y Mikel Ayllon, “Beyond the power of audio in native transmedia storytelling: Synergies between fiction and reality”, *Social Sciences* 12, n.º 6: (2023).

²³ Catherine Walsh, “Introducción: Lo pedagógico y lo decolonial; Entretejiendo caminos”, en *Pedagogía decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, ed. por Catherine Walsh (Quito: Abya-Yala, 2013).

to. Hoy en día, los medios de comunicación digital nos permiten conocer esas historias de forma transformadora, ya que no dependen de una sola voz o un solo medio. Narrar y enriquecer un mismo relato utilizando diversos medios permite tender puentes entre el pasado (que se recupera en la historia primera contada por la persona adulta mayor) y el presente, al que se suman las voces de diversos actores sociales.

Con las narrativas transmedia no solo se escuchan historias, sino que se cuentan colectivamente y se les da sentido, lo que no las limita a ser una herramienta de difusión, sino que las posiciona como un acto de empoderamiento.²⁴ Las comunidades pueden hablar de sí mismas y utilizar diversos medios y formas de darse a conocer, como videos, documentales, pódcast, etc., para compartir su identidad, sus tradiciones, saberes y su propia cosmovisión del mundo. Esto conlleva un proceso de apropiación de la tecnología para la transformación social, mediante el fortalecimiento de la memoria colectiva y la generación de un sentimiento de pertenencia que trasciende fronteras. Integrar las narrativas transmedia para la reconstrucción de saberes ancestrales comunitarios no solo significa compartir historias en la lengua originaria y su traducción, sino construir conocimiento de manera colectiva. Castells señala que este enfoque permite la inclusión de diversas voces, pues se promueve el diálogo en dos lenguas y la reflexión crítica.²⁵

La pedagogía social asumida tiene un carácter intercultural, ya que no solo busca la coexistencia, sino la convivencia a través de un diálogo continuo. Como señala De Souza,²⁶ la educación debe propiciar encuentros interétnicos y democráticos que trascienden el aula y llegan a la vida cotidiana. Tomando en cuenta las narrativas transmedia, desde una pedagogía intercultural, se pueden ofrecer experiencias de aprendizaje colectivo y participación social, para darle vida a un universo donde la historia no se consume de forma pasiva, sino que se construye con el otro. Entonces, desde la perspectiva intercultural, cada narrador relata sus propias experiencias, hace visible sus luchas y comparte sus saberes.

Es aquí donde la pedagogía intercultural con su enfoque de respeto y reconocimiento de la diversidad converge con la idea de “transmediar” como una propuesta que da sentido en un espacio donde la inclusión y el diálogo per-

²⁴ Robert Pratten, *Getting started with transmedia storytelling: A practical guide for beginners* (s. l.: impreso por el autor, 2011).

²⁵ Manuel Castells, *Comunicación y poder* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2013).

²⁶ José de Souza Silva, “La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida: El paradigma del ‘buen vivir’/‘vivir bien’ y la construcción pedagógica del ‘día después del desarrollo’”, en *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*; Tomo I, ed. por Catherine Walsh (Quito: Abya-Yala, 2013).

miten la construcción de conocimiento compartido. Una pedagogía intercultural no solo invita a reconocer al otro, sino a escucharlo y construir historias comunes. Como afirman Verdeja y González, educar implica acoger la diversidad cultural, pues permite que las diferencias se conviertan en puentes en lugar de barreras.²⁷ Con las narrativas transmedia, las tradiciones orales se pueden digitalizar, el conocimiento se preserva, se reconstruye, mientras que el aprendizaje se transforma en una experiencia pedagógica que no se limita al traslado de la información, sino que enfrenta el reto de comprenderla, narrarla y resignificarla desde la diversidad.

Cuando la pedagogía intercultural y las narrativas transmedia se cruzan, la educación adquiere nuevas formas. En un mundo donde las fronteras entre lo local y lo global se desdibujan, es clave reconocer la diversidad con estrategias innovadoras y accesibles. La educación no puede ser un monólogo, debe transformarse en una conversación abierta y continua. Con esto se contribuye a una educación que, de acuerdo con la UNESCO, aspira a ser ecológica, intercultural e interdisciplinaria, capaz de incluir múltiples voces sin reducirlas a un solo discurso.²⁸ Las narrativas transmedia facilitan una educación inclusiva, un medio donde la memoria colectiva se proyecta al futuro con nuevas formas.

Si bien el planteamiento puede, a primera vista, resultar utópico, partimos del reconocimiento de un interés compartido entre habitantes y organizaciones comunitarias, junto con investigadores y traductores interesados en impulsar acciones a favor de la diversidad lingüística y cultural. A fin de cuentas, como afirma Kepowicz Malinowska, es por las utopías que el mundo cambia y “cuando se comparten, se enriquece el sentido de nuestra vida, motivan a su búsqueda y generan la necesidad de entender y respetar las diferencias. ¿Es idealismo? Pues existen en este mundo lugares donde gracias al predominio de estas tendencias se logran niveles de desarrollo humano sobresalientes y el éxito en los proyectos educativos”.²⁹

Con esta idea, aspiramos a una participación comprometida de parte de diversos actores interesados en conducirse a favor de un uso formativo de los recursos digitales a los que la comunidad accede cotidianamente con otros fines. Asimismo, se busca contribuir a la educación de niñas y niños que participarán activamente en la construcción de las narrativas transmedia y de docentes que podrán hacer uso de estos recursos en pro de una educación incluyente.

²⁷ María Verdeja Muñiz y Xosé Antón González Riaño, “Aportaciones de Paulo Freire a la educación intercultural: Un estudio de caso en la Educación Secundaria Obligatoria”, *Revista Iberoamericana de Educación* 76, n.º 1 (2018).

²⁸ UNESCO, *Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social para la educación* (París: UNESCO / Fundación SM, 2022).

²⁹ Kepowicz Malinowska, “Utopías y educación”, *Reencuentro*, n.º 34 (2006): 39.

Inteligencia colectiva y cultura participativa como ejes para la reconstrucción de saberes ancestrales

La inteligencia colectiva juega un papel relevante en la producción y la circulación de narrativas transmedia. Pierre Lévy refiere *inteligencia colectiva* como la capacidad de las comunidades para reunir y potenciar sus conocimientos de manera colaborativa.³⁰ La inteligencia colectiva se asienta en el principio de participación ciudadana y se relaciona con el derecho de acceso a la información.³¹ En el contexto de la reconstrucción de los conocimientos y las tradiciones que dan identidad a la comunidad, este enfoque permite que las comunidades compartan su acervo cultural con una audiencia global, para fomentar el diálogo intercultural y la cocreación de contenidos.

El uso de tecnologías digitales facilita este proceso, al proporcionar espacios en los que las comunidades pueden documentar sus prácticas y conocimientos, ya sea mediante plataformas colaborativas, archivos abiertos, enciclopedias digitales o bases de datos interactivas. Este enfoque no solo asegura la conservación de los saberes, sino que también permite su adaptación a nuevos contextos, sin perder su esencia.

Los saberes comunitarios no solo se documentan en las narrativas transmedia, sino que provocan la interacción y la reinterpretación colectiva mediante la participación de los múltiples actores que participan en su creación con base en espacios de diálogo. Ese es el sentido que Jenkins asume acerca de que el conocimiento no es un bien estático, sino un proceso dinámico que se fortalece a medida que es compartido y reconstruido en distintos medios y formatos.³²

A través de herramientas como blogs, redes sociales, documentales participativos y plataformas interactivas, las comunidades pueden registrar y compartir sus historias, al fortalecer su identidad cultural y promover el reconocimiento de sus derechos. Además, esta participación permite que nuevas generaciones se interesen por sus propias raíces y se involucren en la reconstrucción de sus tradiciones.

Ofrecer herramientas accesibles para que las comunidades narren sus propias historias y mantengan vivos sus conocimientos tradicionales facilita una cultura participativa clave con la que se promuevan el diálogo intergeneracional, la apropiación y la reconstrucción de los saberes en la era digital. Un informe de la UNESCO subraya que el acceso abierto a la información es un

³⁰ Pierre Lévy, *Collective intelligence: Mankind's emerging world in cyberspace* (Cambridge: Perseus Books, 1997).

³¹ Lugo, López y Toranzo, *Informe sobre tendencias sociales y educativas...*

³² Jenkins, *Convergence culture...*

derecho fundamental que fomenta la participación ciudadana y fortalece la identidad cultural de los pueblos.³³

La cultura participativa permite una apropiación crítica de la tecnología por parte de las comunidades, pues impulsa el desarrollo de competencias digitales que les permiten no solo consumir contenido, sino crearlo y difundirlo de manera autónoma. Esto puede tener cierto impacto en la revitalización de las lenguas originarias, entendida como el conjunto de acciones a favor de la diversidad lingüística,³⁴ que en este caso se decantan por impulsar la realización de prácticas culturales con el uso de recursos tecnológicos mediáticos para divulgar las lenguas y las tradiciones de las comunidades desde una perspectiva actual. Esta visión, si bien recupera el pasado y reconoce la importancia de los conocimientos ancestrales en la configuración identitaria, se dirige hacia la comprensión del presente y la imaginación de futuros desde el interior de las propias comunidades. En este sentido, la combinación de inteligencia colectiva y cultura participativa potencia la resiliencia cultural, al ofrecer a las comunidades herramientas para preservar y expandir su herencia cultural en un entorno globalizado. Al integrar los conocimientos que dan identidad comunitaria en una estructura transmedia, se fortalece su circulación, lo que asegura su vigencia y relevancia en un mundo interconectado.

Estrategias para la difusión y la reconstrucción de saberes ancestrales con narrativas transmedia

Actualmente, podemos encontrar algunas experiencias en las que las narrativas transmedia son utilizadas con fines educativos.³⁵ En estas se promueven aprendizajes significativos mediante formas de comunicación e interacción que involucran al estudiantado en la construcción colectiva de historias que circulan a través de diversos medios.

En el Centro de Investigación en Tecnología Educativa (CITE) de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), en México, se impulsa el proyecto Hilos

³³ Lugo, López y Toranzo, *Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina*, 2014...

³⁴ José Antonio Flores Farfán, Lorena Córdova Hernández y Josep Cru, *Guía de revitalización lingüística: Para una gestión formada e informada* (Ciudad de México: Linguapax América Latina / UABJO, 2020).

³⁵ Exequiel Alonso y Viviana Alejandra Murgia, "Narrativa transmedia pedagógica: Etapas, contextos y dimensiones para su inclusión en el aula", *Propuesta Educativa* 1, n.º 53 (2020); Francisco Javier Albarello e Ivana Mihal, "Del canon al fandom escolar: #Orson80 como narrativa transmedia educativa", *Comunicación y Sociedad*, n.º 33 (2018); Juan Carlos Amador-Baquiro, "Educación interactiva a través de narrativas transmedia: Posibilidades en la escuela", *Magis: Revista Internacional de Investigación en Educación* 10, n.º 21 (2018); Exequiel Alonso y Viviana Alejandra Murgia, "Enseñar y aprender con narrativa transmedia: Análisis de experiencia en una escuela secundaria de Argentina", *Comunicación y Sociedad*, n.º 33 (2018).

de Tradición: Narrativas Transmedia Bilingües para la Preservación de Conocimientos Ancestrales de Pueblos Originarios, cuyo objetivo es registrar el conocimiento sobre conservación del medioambiente, la salud y las festividades de comunidades periurbanas del estado de Querétaro. Con él se promueven procesos de aprendizaje de lectoescritura por parte de niños y niñas quienes, en colaboración con personas adultas mayores que habitan en estas comunidades, construyen narrativas transmedia bilingües (en la lengua originaria y en español), las cuales serán editadas y difundidas a través de diversos medios, procurando su circulación y ampliación continua.

En este proyecto se plantea que la reconstrucción y la difusión de los conocimientos que dan identidad comunitaria se pueden fortalecer mediante estrategias que combinen la participación con la convergencia mediática y la alfabetización digital. Se trata de aprovechar las herramientas tecnológicas y crear archivos digitales abiertos para resguardar y compartir estos conocimientos en diversos formatos, con lo que se aseguran su accesibilidad y su preservación. Así, mediante la construcción de narrativas transmedia, se garantiza su resguardo y circulación, así como se abre la posibilidad a una reconstrucción permanente.

Es necesario tener en cuenta que un trabajo de esta naturaleza conlleva retos pedagógicos que tienen que ver no solo con la curación del contenido y la adaptación de la historia para su circulación a través de diversos medios,³⁶ sino que también involucra el aseguramiento del acceso a los medios digitales, la participación de un equipo técnico y pedagógico sólido que respalde este proceso, así como el desarrollo de una alfabetización transmedia.³⁷ Esto permite a los miembros de la comunidad participar activa y éticamente en la producción y el mantenimiento de conversaciones abiertas y continuas en los medios involucrados. Es claro que el éxito de la propuesta que aquí se expone se visualiza como un proceso a largo plazo, en el que deberán converger intereses de instituciones educativas, autoridades comunitarias y un equipo amplio de profesionistas (pedagogos, tecnólogos, comunicólogos y traductores de lenguas indígenas). Todos ellos, junto con los narradores que detonan las historias en las comunidades, mantienen vivo el interés por construir una cultura digital que toma como base la interculturalidad.

³⁶ Julián de la Fuente Prieto, Pilar Lacasa Díaz y Rut Martínez-Borda, “Adolescentes, redes sociales y universos transmedia: la alfabetización mediática en contextos participativos”, *Revista Latina de Comunicación Social* 74 (2019).

³⁷ Sánchez-Caballé y González-Martínez, “Transmedia learning: Fact or fiction?...”.

Conclusiones

Las narrativas transmedia son un vehículo poderoso para la reconstrucción de conocimientos ancestrales que fortalezcan la presencia y la identidad comunitaria. La propuesta de vincular su producción y circulación con la pedagogía social —asumida desde un enfoque intercultural, en el que se destaca el diálogo intergeneracional como punto de partida para la construcción de un relato colectivo y dinámico que aborde el pasado y el presente con miras a la construcción de un futuro comunitario compartido— es una propuesta alentadora que muestra cómo la intersección de campos de conocimiento permite atender situaciones inéditas.³⁸

Las características de las narrativas transmedia que se destacan en este trabajo son el uso de diversos medios, la producción colaborativa y la inteligencia colectiva. Para Sánchez-Caballé y González-Martínez, cuando se habla de transmedia, es imprescindible referirse a tres conceptos fundamentales nacidos con Jenkins en el 2006: *convergencia mediática*, *cultura participativa* e *inteligencia colectiva*. En este sentido, la convergencia mediática es condición de existencia de la narrativa transmedia y se refiere a la posibilidad que tienen los consumidores para transitar entre distintos medios.

La participación promueve la idea de que las personas ya no son solo consumidoras de contenido, sino también creadoras. Esto que permite que las audiencias se involucren en la recreación de la narrativa que en este caso se espera, además, se presente en español y lengua originaria. Y la inteligencia colectiva se dirige al fortalecimiento de la participación ciudadana en la era digital. Para el caso de conocimientos que están en riesgo de desaparición (muchos se presentan en lengua originaria), esta perspectiva resulta fundamental, ya que empodera a las comunidades con el objetivo de que sean protagonistas en la narración y reconstrucción de su propio legado.

En el caso que aquí nos ocupa, lo transmedia potencia el uso de la narrativa resignificando el tiempo y el espacio que Skliar considera perdido en una sociedad en la que los desplazamientos, la inmediatez y la falta de reflexión se convierten en signos característicos de las relaciones humanas.³⁹ En este sentido, se plantea que la apropiación por parte de las comunidades de los medios digitales fortalece la construcción de una ciudadanía participativa en la que el acervo cultural comunitario se suma a la audiencia global, con ello se fomenta el diálogo intercultural y la cocreación de contenidos.

Sin embargo, resulta importante mencionar que, para garantizar que iniciativas como la que aquí se presenta tengan éxito, es fundamental impul-

³⁸ Morin, *La cabeza bien puesta...*

³⁹ Skliar, “Sobre la artesanía narrativa”.

sar la capacitación en herramientas digitales, la alfabetización transmedia, la formación de narradores comunitarios, así como el influjo de políticas públicas orientadas a fortalecer las lenguas originarias y la participación de las comunidades. De esa manera, mediante la documentación y difusión de sus historias, se asegura que el conocimiento comunitario se mantenga vivo y en constante evolución.

Bibliografía citada

- Agirreazkuenaga, Irati y Mikel Ayllon. “Beyond the power of audio in native transmedia storytelling: Synergies between fiction and reality”. *Social Sciences* 12, n.º 6 (2023): 344. <https://doi.org/10.3390/socscil2060344>
- Albarello, Francisco y Ivana Mihal. “Del canon al fandom escolar: #Orson80 como narrativa transmedia educativa”. *Comunicación y Sociedad*, n.º 33 (2028): 223-247. <https://doi.org/10.32870/cys.v0i33.7055>
- Alonso, Exequiel y Viviana Alejandra Murgia. “Enseñar y aprender con narrativa transmedia: Análisis de experiencia en una escuela secundaria de Argentina”. *Comunicación y Sociedad*, n.º 33 (2018): 203-222. <https://doi.org/10.32870/cys.v0i33.7039>
- “Narrativa transmedia pedagógica: Etapas, contextos y dimensiones para su inclusión en el aula. *Propuesta Educativa* 1, n.º 53 (2020): 99-112. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=403064166009>
- Amador-Baquiro, Juan Carlos. “Educación interactiva a través de narrativas transmedia: Posibilidades en la escuela”. *Magis: Revista Internacional de Investigación en Educación* 10, n.º 21 (2018): 77-94. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.ml0-21.eint>
- Cabrera Hernández, Dulce María. “Quiénes somos: Narrativa biográfica y experiencia formativa”. En *Narrativa biográfica y formación de investigadores educativos*. Coordinado por Dulce María Cabrera Hernández, 37-60. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Ediciones del Lirio, 2022. https://www.researchgate.net/publication/381352507_Narrativa_biografica_y_formacion_de_investigadores_educativos
- Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2013.
- De la Fuente Prieto, Julián, Pilar Lacasa Díaz y Rut Martínez-Borda, “Adolescentes, redes sociales y universos transmedia: la alfabetización mediática en contextos participativos”. *Revista Latina de Comunicación Social* 74 (2019): 172-196.
- De Souza Silva, José. “La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida: El paradigma del ‘buen vivir’/‘vivir bien’ y la construcción pedagógica del ‘día después del desarrollo’”. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir; Tomo I*. Editado por Catherine Wal-

- sh, 469-507. Quito: Abya-Yala, 2013. <https://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>
- Evans, Elizabeth. *Transmedia television: Audiences, new media, and daily life*. Nueva York: Routledge, 2011.
- Flores Farfán, José Antonio, Lorena Córdova Hernández y Josep Cru. *Guía de revitalización lingüística: Para una gestión formada e informada*. Linguapax América Latina / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2020.
- Hinton, Leanne. “Panorama de la revitalización lingüística”. En *The green book of language revitalization in practice*. Editado por Leanne Hinton y Kenneth Halle, 1-18. Massachusetts: Brill, 2013.
- Jenkins, Henry. *Convergence culture: Where old and new media collide*. Nueva York: New York University Press, 2006.
- Kepowicz Malinowska, Bárbara. “Utopías y educación”. *Reencuentro*, n.º 34 (2006): 28-40. <https://reencuentro.xoc.uam.mx/index.php/reencuentro/article/view/422>
- Leite Méndez, Analía Elizabeth y José Ignacio Rivas Flores. “Narrativas en la formación docente: Re-creando otros aprendizajes”. *Formação Docente: Revista Brasileira de Pesquisa sobre Formação de Professores* 15, n.º 33 (2023): 05-17. doi: 10.31639/rbpf.v15i33.683
- Lévy, Pierre. *Collective intelligence: Mankind's emerging world in cyberspace* (Cambridge: Perseus Books, 1997).
- Lugo, María Teresa, Néstor López y Liliana Toranzo. *Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina, 2014: Políticas TIC en los sistemas educativos de América Latina*. Buenos Aires: International Institute for Educational Planning / Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2014. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000230080>
- Merino del Río, Raquel. Reseña de *Narrativas transmedia: Cuando todos los medios cuentan* de Carlos Scolari. *Questiones Publicitarias* 1, n.º 18 (2013): 194-197. <https://doi.org/10.5565/rev/qp.50>
- Morin, Edgar. *La cabeza bien puesta: Repensar la reforma; Reformar el pensamiento*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social para la educación*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura / Fundación SM, 2022. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381560>
- Piñeiro-Naval, Valeriano y Raquel Crespo-Vila. “Metainvestigación en narrativas transmedia: Aportes desde Iberoamérica”. *Palabra Clave* 25, n.º 3

- (2022): e2534. <https://www.redalyc.org/journal/649/64974000003/html/>
- Pratten, Robert. *Getting started with transmedia storytelling: A practical guide for beginners*. S. l.: impreso por el autor, 2011.
- Ruiz Muñoz, María Mercedes y María Fernanda Álvarez Gil. “La narrativa y sus aportes a la construcción del conocimiento social”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 53, n.º 2 (2023): 385-399. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2448-878X2023000200385&lng=es&nrm=iso
- Sánchez-Caballé, Anna y Juan González-Martínez. “Transmedia learning: Fact or fiction? A systematic review (Aprendizaje transmedia: ¿Realidad o ficción? Una revisión sistemática)”. *Culture and Education* 35, n.º 1 (2023): 1-32. <https://doi.org/10.1080/11356405.2022.2121131/FORMAT/EPUB>
- Scolari, Carlos Alberto. *Narrativas transmedia: Cuando todos los medios cuentan*. Barcelona: Deusto, 2013.
- “Transmedia Storytelling: Implicit Consumers, Narrative Worlds, and Branding in Contemporary Media Production”. *International Journal of Communication*, n.º 3 (2009): 586-606. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/477>
- Skliar, Carlos. “Sobre la artesanía narrativa”. En *Narrativa biográfica y formación de investigadores educativos*. Coordinado por Dulce María Cabrera Hernández, 23-35. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Ediciones del Liri, 2022. https://www.researchgate.net/publication/381352507_Narrativa_biografica_y_formacion_de_investigadores_educativos
- Úcar, Xavier. “La pedagogía social frente a las desigualdades y vulnerabilidades en la sociedad”. *Zona Próxima*, n.º 29 (2018): 52-69. <http://dx.doi.org/10.14482/zp.29.0005>
- Verdeja Muñoz, María y Xosé Antón González Riaño, “Aportaciones de Paulo Freire a la educación intercultural: Un estudio de caso en la Educación Secundaria Obligatoria”. *Revista Iberoamericana de Educación* 76, n.º 1 (2018): 143-168. <https://rieoei.org/RIE/article/view/2854/3836>
- Walsh, Catherine. “Introducción: Lo pedagógico y lo decolonial; Entretejiendo caminos. En *Pedagogía decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Editado por Catherine Walsh, 23-69. Quito: Abya-Yala, 2013. <https://doi.org/10.5212/praxeduc.v10i2.0015>

Mirada transepistémica e investigación educativa: ciencia más allá de la ciencia*

Transepistemic view and educational research: science beyond science

Dulce María Cabrera Hernández
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/
Facultad de Filosofía y Letras
ORCID: 0000-0002-2364-578X

Resumen

Este ensayo comienza con la presentación de algunos rasgos de una epistemología contextualista o situada —esos enunciados sostienen que la ciencia funciona como una maquinaria o una gran caja negra al conjugar elementos científicos con factores sociales y culturales—. Enseguida, en la segunda sección, se exponen los conceptos de Knorr-Cetina: *cultura del conocimiento*, *culturas epistémicas* y *arenas transepistémicas*. En la tercera sección se mencionan críticas y aportaciones de esta perspectiva a la investigación educativa; el argumento central indica que los participantes interactúan en varias arenas transepistémicas trayendo consigo ciertos compromisos ético-políticos. Las reflexiones finales confirman que la producción del conocimiento científico integra distintas esferas sociales más allá de la ciencia.

Abstract

This essay begins with the presentation of some features of a contextualist or situated epistemology. These statements suggest that science operates like a machine or a black box, combining scientific elements with social and cultural factors. After that, Knorr-Cetina's concepts are presented, including the *culture of knowledge*, *epistemic cultures*, and *transepistemic arenas*. In the third section, criticisms and contributions of this perspective to educational research are mentioned. The central argument suggests that participants engage in several transepistemic arenas, bringing with them specific ethical and political commitments. The final reflections confirm that the production of scientific knowledge attaches to different social spheres beyond science.

* Este trabajo forma parte de los resultados obtenidos en el proyecto-investigación: Funciones Sociales de la Universidad en el Contexto de Pospandemia, registrado en la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (2024-2025).

Palabras clave

Conocimiento, educación, epistemología, filosofía, sociología.

Keywords

Knowledge, education, epistemology, philosophy, sociology.

Fecha de recepción: febrero 2025

Fecha de aceptación: junio 2025

¡Si tienen la verdad, guárdensela!

Fernando Pessoa

Presentación

A lo largo del siglo xx y xxi, asistimos a la renovación de los debates epistemológicos que ampliaron los antecedentes producidos desde la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia y la sociología de la ciencia. Sin duda, los hallazgos de Kuhn¹ han nutrido lo que hoy se conoce como *epistemología contextualista* cuyo propósito es “explicar la ciencia, la tecnología y la investigación a partir de factores contextuales tales como las intenciones [...], los acuerdos, las negociaciones, los estándares socioculturales locales, las creencias y relaciones interpersonales”.² En ese rubro se incluye el trabajo de Karin Knorr Cetina³ porque su interés radica en estudiar las condiciones, los elementos y los contextos por los cuales un determinado modo de conocer se acredita como científico. La propuesta de la autora problematiza las fronteras de la ciencia al analizar cómo funciona la maquinaria científica sin apelar a una mirada internalista que “estudia la ciencia en sí”,⁴ sino que pretende observarla en un contexto. Esta perspectiva obliga a rastrear los vínculos entre distintos tipos de conocimientos e invita a reflexionar sobre la posibilidad de dialogar con saberes⁵ y, además, pone a prueba supuestos e imaginarios construidos alrededor de la ciencia.

¹ Thomas S. Kuhn, *La Estructura de las revoluciones científicas* (Ciudad de México: FCE, 2004).

² José Padrón, “Tendencias epistemológicas de la investigación científica en el siglo xxi”, *Cinta de Moebio*, n.º 28 (2007): 13.

³ Karin Knorr Cetina, *La fabricación del conocimiento: Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005).

⁴ Pablo Cazau, “Evolución de las relaciones entre la epistemología y la metodología de la investigación”, *Paradigmas* 3, n.º 2 (2019): 109.

⁵ León Olivé, *La explicación social del conocimiento* (Ciudad de México: UNAM, 1985).

Estos planteamientos pueden resultar relevantes para quienes se interesan en los problemas epistemológicos que se formulan a partir de los vínculos entre la filosofía y la sociología de la ciencia. Si bien algunos autores insisten en delimitar las preguntas filosóficas (las clasificaciones y tipo de conocimientos, la justificación o la validez del conocimiento, los conceptos y los procesos epistémicos) frente a las sociológicas⁶ (producción, distribución y dinámica de la ciencia en la sociedad, la economía y la política; origen y uso de teorías y creencias; medios de producción, recursos, agentes y agencias científicas), en este trabajo se hace hincapié en sus interrelaciones porque permiten comprender cómo se construye el conocimiento, de qué manera se configuran las prácticas científicas, en qué condiciones surgen, cómo se aceptan socialmente en la comunidad académica y científica.

A partir de esa dirección, la premisa de este trabajo —amparada en la propuesta de Knorr Cetina— señala que los referentes teórico-metodológicos y disciplinarios involucrados en la producción del conocimiento “científico” pueden considerarse como elementos y prácticas culturales. ¿Qué implicaciones tiene esa afirmación en un campo particular de las ciencias sociales y humanas como la investigación educativa?, ¿cuáles son las culturas epistémicas que intervienen en la construcción del conocimiento en el interior de ese campo?, ¿cuáles son las arenas transepistémicas imbricadas en la investigación educativa? Alrededor de estas preguntas se configura el propósito de este artículo: revisar críticamente los ingredientes de la propuesta transepistémica y explorar sus alcances en el campo de la investigación educativa.

En concordancia con estas ideas preliminares, en la próxima sección se describen algunas características de la epistemología contextual o situada; enseguida se detallan algunos nexos entre cultura del conocimiento,⁷ culturas epistémicas⁸ y arenas transepistémicas.⁹ En la tercera sección se recupe-

⁶ *Ibíd.*

⁷ La cultura del conocimiento se concibe como “el conjunto completo de disposiciones, procesos y principios que sirven al conocimiento”. Cfr. Karin Knorr Cetina, *Epistemic cultures: The cultures of knowledge societies* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 65. Además, se refiere al tejido colectivo desde el cual se construye el conocimiento, las prácticas, los saberes y las vivencias. Cfr. León Olivé, “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”, en *Pluralismo epistemológico* (La Paz, Bolivia: Clacso / CIDES / UMSA, 2009). La traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

⁸ Una cultura epistémica organiza contenidos científicos (estructuras, principios y racionalidades de las disciplinas científicas) y extracientíficos (saberes, prácticas, tradiciones culturales) para fabricar conocimientos. Cfr. Karin Knorr Cetina, *Epistemic Cultures...*

⁹ Las arenas transepistémicas son esferas o sectores sociales amplios (económicos, políticos, industriales, educativos, artísticos, geopolíticos) que llegan a relacionarse con las culturas epistémicas. Cfr. Karin Knorr Cetina, “¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación? Una crítica de los modelos cuasi-económicos de la ciencia”, *Redes* 7, n.º 3 (2006).

ran estas herramientas para analizar el campo de la investigación educativa en México, y en la última parte se presenta una recapitulación del contenido.

Epistemología contextual y culturas del conocimiento

Karin Knorr Cetina ofrece interesantes ideas acerca de la construcción social del conocimiento. Desde la década de los 80 del siglo xx, su trabajo se ha denominado como contextualista¹⁰ o socioconstructivista al declarar que el conocimiento científico no solo articula datos, técnicas, procedimientos y métodos especializados, también pone en juego diversos elementos “extracientíficos” (lenguajes, saberes, prácticas y recursos arraigados en la cultura del conocimiento, estrategias, negociaciones, ocurrencias, entre otras).

Esta epistemología se ha desplegado en varias dimensiones (sociología de la ciencia, culturas del conocimiento, etnografía de laboratorio) y la más importante corresponde a los procesos sociales inmersos en la construcción del conocimiento científico. La autora señala que este es un producto fabricado con varios de los siguientes ingredientes: el conocimiento experto, las comunidades de especialistas, las herramientas conceptuales y las instrumentales, las pautas procedurales, las teorías, los “objetos” de conocimiento, los actores, las instituciones (la ciencia y los laboratorios forman parte de ellas), más un conglomerado de saberes, decisiones, azar y contingencias engarzadas en un momento sociohistórico. Ese conjunto de elementos indeterminados se ha etiquetado como *social* o *cultural*, y otorga la posibilidad de pensar en una ciencia menos autorreferencial, mucho más contextualizada y susceptible a las transformaciones y las interacciones sociales.

En la cultura del conocimiento, la ciencia y otros saberes son reconocidos como construcciones humanas vinculadas con costumbres, lenguajes, tradiciones, negociaciones, ocurrencias y modos de actuar instituidos en una comunidad, por lo tanto, se ponderan como producciones colectivas. Esto significa que el conocimiento de tipo científico no solo se genera a partir de una racionalidad particular o de un conjunto de principios teórico-metodológicos específicos; al contrario, desde esta perspectiva, las dinámicas sociales intervienen en la fabricación de aquello que reconocemos colectivamente como científico. En ese tenor, la cultura epistémica comprende elementos ordinarios, prácticas y objetos vinculados con diferentes áreas del mundo de vida de los actores (*world life*) que conviven con las estructuras disciplinarias del conocimiento experto; por lo tanto, no se restringe a las tareas “propias” del trabajo realizado por los científicos. Sobre este último punto, Kreimer menciona lo siguiente:

¹⁰ Pablo Kreimer, “Karin Knorr Cetina: La fabricación del conocimiento; Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia”, *Redes* 11, n.º 22 (2005).

El principal aporte de Knorr Cetina consiste en romper con la idea de que los científicos tienen —*qua* científicos— un solo modo de razonamiento, sustentado en algunas de las variantes del método científico, en donde prima la racionalidad por sobre cualquier otra modalidad, tanto en sus prácticas como en sus discursos. Por el contrario, esta autora desarrolla una rica sociología que muestra que los científicos pueden ser analizados según diferentes “lógicas” en movimiento: el científico como razonador “práctico”, “indicial”, “analógico”, “socialmente situado”, “literario” y “simbólico”.¹¹

De acuerdo con Kreimer, la ciencia y los científicos responden a múltiples racionalidades y todas ellas, según Knorr-Cetina, son culturales.

Culturas epistémicas y arenas transepistémicas

El concepto de *cultura epistémica* abrió todo un campo de discusión sobre las imbricaciones entre la ciencia y la cultura haciendo referencia a “patrones agregados y a dinámicas que se observan en la práctica experta y que varían en diferentes dispositivos de *expertise*”.¹² Desde la sociología del conocimiento y la etnografía de laboratorio, situamos el debate más allá de las propuestas metodológicas y procedimentales empleadas por los especialistas. El propósito de Knorr Cetina ha sido develar cómo funciona la gran maquinaria científica.¹³ Dicho de otro modo, su intención es visibilizar el funcionamiento de la ciencia como una gran caja negra. Uno de los principales supuestos o hipótesis atribuye gran importancia a las contingencias y las indeterminaciones en el trabajo científico, cuya resolución no depende de la ciencia en sí misma, sino de los elementos coyunturales puestos en juego.¹⁴ Asimismo, entre los múltiples ejemplos citados por la autora, encontramos la ministración de recursos, la proveeduría de insumos en el laboratorio, las estructuras jerárquicas entre científicos noveles o seniors.

La posibilidad de una cultura epistémica ha sido objeto de debate entre sociólogos de la ciencia,¹⁵ fenomenólogos¹⁶ y filósofos de la ciencia sobre tres asuntos: los enfoques internalistas y externalistas de la ciencia, el carácter

¹¹ *Ibíd.*, 211.

¹² Karin Knorr Cetina, *Epistemic cultures...*, 8.

¹³ Knorr Cetina, “¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación?...”.

¹⁴ Knorr Cetina, *Epistemic Cultures...*

¹⁵ Bruno Latour y Steve Woolgar, *La vida en el laboratorio: La construcción de los hechos científicos* (Madrid: Alianza, 1995).

¹⁶ Luis Rojas, “Culturas epistémicas y fenomenología: Dos perspectivas sobre la idea de la ciencia y de la práctica científica en el mundo de hoy”, en *Comunidades epistémicas y generación del conocimiento*, coord. por Alma Rosa Pérez Trujillo (Ciudad de México: BUAP / Conacyt / Balam, 2021).

empírico que pueden tener “las prácticas culturales”, así como los procesos “reales” observados en los laboratorios. En relación con el primero, Knorr Cetina argumenta que la mirada internalista convierte a las disciplinas en pequeños islotes regidos por las normas propias de cada especialidad, lo que imposibilita la comunicación entre ellas. Por su parte, la externalista parece ignorar los acuerdos, los criterios y las creencias compartidas dentro de las comunidades científicas (en este sentido, su propuesta coincide con algunas ideas expuestas por Kuhn¹⁷ en los años sesenta del siglo xx).

Respecto al carácter empírico de las prácticas culturales, esta socióloga señala que es necesario concebir a los laboratorios como espacios¹⁸ (*locus*) atravesados por dinámicas *ex situ*¹⁹ que los trascienden. En los siguientes enunciados se observa cuáles son algunas prácticas culturales ligadas a la ciencia. “Vemos a los científicos escribiendo cartas y enviando artículos y pedidos de subsidio. Los escuchamos hablar por teléfono con gente de todo el país, y los vemos irse a visitas y encuentros en una variedad de lugares. Oímos sus informes acerca de estos encuentros, y los observamos mientras reescriben sus artículos y modifican sus pedidos de subsidio”.²⁰

Cuando las críticas se dirigen hacia los procesos reales observados en esos lugares, la autora asume la tarea de identificar cuáles son aquellas acciones que inciden en la construcción del conocimiento científico. Además, ella objeta a los filósofos de la ciencia su incapacidad para formular interpretaciones sobre qué procesos empíricos participan en la generación del conocimiento.²¹ Por otra parte, se acerca a procedimientos etnográficos para articular prácticas *in situ* con ciertos recursos *ex situ* para elucidar cómo se fabrica la ciencia.

Un aspecto analizado por Rojas concierne a la subjetividad en la construcción del conocimiento, él manifiesta que la mirada filosófica, a diferencia de una sociológica, advierte con mayor claridad el papel del sujeto.

En realidad, y desde un punto de vista estrictamente metódico, dicha diferencia es más bien la de una investigación desarrollada mediante una perspectiva objetiva o, como también es común llamarla hoy en día, en tercera persona, que no se preocupa por clarificar la constitución subjetiva de sentido de los elementos que analiza frente a una investigación desarrollada en una perspectiva en primera persona que no se limita a

¹⁷ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*.

¹⁸ Knorr Cetina, *Epistemic cultures...*

¹⁹ *Ibíd.*, 150.

²⁰ Knorr Cetina, “¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación?...”, 150.

²¹ Knorr Cetina, “Culture in global knowledge societies: Knowledge cultures and epistemic cultures”, en *The Blackwell companion to the sociology of culture*, ed. por Nancy Weiss y Mark Jacobs (Oxford: Blackwell Publishing, 2005).

echar luz sobre estos elementos particulares de la vida llamados ciencias y sus respectivas prácticas, sino que intenta retrotraerlos hacia el origen subjetivo de su sentido y restituirlo en la totalidad respecto de la que son solo parte.²²

A partir de lo anterior, es importante hacer un par de comentarios: 1) Si bien Knorr Cetina apela a las culturas epistémicas, sus trabajos desde la sociología de la ciencia se concentran en las cuestiones empíricas —las prácticas—, que intervienen en la producción del conocimiento sin detallar cuáles pueden ser los fundamentos epistemológicos *stricto sensu* de su propuesta, si lo hiciera entraría en los territorios de una filosofía de la ciencia internalista que contradeciría sus propias afirmaciones. 2) En tales condiciones, el énfasis en el registro epistémico debe entenderse en un sentido amplio (*lato sensu*), pues la autora alude constantemente a las dinámicas, los diálogos y los acuerdos “extracientíficos”, en los que intervienen miembros de las comunidades de especialistas y otro tipo de actores “ajenos” al campo científico. Knorr Cetina se refiere a ellos con las siguientes palabras:

Leemos la correspondencia archivada en una carpeta y nos enteramos de los contratos realizados con la industria, acerca de la provisión de materia prima y el intercambio de muestras. Interrogamos a los científicos acerca de sus viajes, y su correspondencia y otras actividades que trascienden el ámbito del laboratorio, y aprendemos que ellos enmarcan su trabajo científico en términos del modo en que se involucran con lo *ex situ*.²³

Según lo expresado por la autora, es posible establecer articulaciones entre los comportamientos observados con ciertas “lógicas” o “racionalidades”, “créditos y reconocimientos” simbólicos. Empero, desde nuestro punto de vista, los criterios epistemológicos y las razones por las que estos elementos se inscriben en el territorio epistémico quedan sin resolver.

¿Cuál es la especificidad de las culturas epistémicas frente a las arenas transepistémicas? En una cultura epistémica existen pautas socioculturales interactuando en la producción del conocimiento experto. Por otra parte, las arenas transepistémicas pueden ser esas esferas económicas, políticas o industriales donde se visibilizan las articulaciones entre diversos recursos, dinámicas, objetos y decisiones que, a la postre, inciden en la producción del conocimiento científico. ¿Cómo ocurre el deslizamiento de una cultura epistémica a las arenas transepistémicas?

²² Luis Rojas, “Culturas epistémicas y fenomenología...”, 54.

²³ Knorr Cetina, “¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación?...”, 150.

En una cultura epistémica, el conocimiento se construye a través de lógicas disciplinarias mezcladas con elementos sociales procedentes de las arenas transepistémicas.²⁴ El deslizamiento ocurre cuando esas racionalidades científicas se mezclan con esferas sociales más amplias que incluyen agencias científicas, comerciales, geopolíticas o académicas, entre otros sectores. O sea, es la ciencia más allá de la ciencia. “El razonamiento de laboratorio de los científicos no solo nos lleva fuera de los límites del sitio de investigación, sino que también nos lleva más allá de las fronteras de la especialidad en la cual un científico —o un fragmento de investigación— es incluido. Nos confrontamos con arenas de acción que son transepistémicas”.²⁵

Con base en estas ideas, se infiere la existencia de una serie de combinaciones y pautas que se despliegan más allá de la esfera cognitiva, técnica e instrumental, atribuida a la ciencia y a las comunidades de especialistas. “Las arenas de transacción respectivas apuntan a una clientela mayor que el grupo de especialidad en tanto los científicos se relacionan no solo con científicos de otras áreas de investigación, sino también con no-científicos”.²⁶ ¿Qué tipo de enlaces se dan entre los agentes pertenecientes a distintas arenas? Knorr Cetina se refiere a ellos como intercambios, estos “involucran lo que conviene llamar *relaciones de recursos* —esto es, relaciones a las cuales se recurre, o de las cuales se depende, para obtener insumos o apoyo—”.²⁷ Esos vínculos pueden consistir en acuerdos, renovaciones de contratos, búsquedas de financiamiento, afiliación a redes u organismos sociales a través de los cuales se garantice la continuidad de los proyectos de investigación. Otros aspectos como la consolidación de las trayectorias individuales de los investigadores o de los jefes de laboratorio no se dejan al margen, incluso su posición puede ser parte de los recursos disponibles en las negociaciones. Todas ellas son transacciones entre miembros de las esferas científicas y no científicas.

Knorr Cetina extiende su argumentación sobre el carácter “extracientífico” de la ciencia y de la fabricación del conocimiento, e intenta diversificar las explicaciones respecto del dominio de lecturas macrosociológicas, los intercambios científicos y la dinámica de producción de los conocimientos:

²⁴ De manera coloquial, podría decirse que en una cultura epistémica se “cocina” el conocimiento científico a través de instructivos, manuales, fórmulas, principios teóricos, recetas y saberes culinarios —culturales— aplicados a los ingredientes e insumos que provienen de las arenas transepistémicas (alimentos, gas, estufa, especias, sartenes, etcétera). Tanto las culturas como las arenas deben interactuar para que los platillos (los conocimientos “científicos”) puedan prepararse.

²⁵ *Ibíd.*, 150.

²⁶ *Ibíd.*, 152.

²⁷ *Ibíd.*, 153.

- a. Las lecturas micro y macrosociológicas sobre el papel de la ciencia y los científicos proveen miradas parciales sobre las condiciones situadas en las que se fabrica el conocimiento.
- b. La comunicación entre científicos no se basa únicamente en el lenguaje formal ni en los procedimientos proveídos por las disciplinas; es necesario incorporar una lógica cuasi económica al momento de analizar la construcción de la ciencia. Aunque pueda parecer una obviedad, es importante reiterar que en la fabricación de la ciencia se amalgaman capitales e intereses privados; además, se efectúan intercambios económicos o mercantiles junto a los cognitivos y los epistémicos.
- c. La dinámica científica ocurre a partir de intercambios y transacciones entre arenas transepistémicas y actores con diferentes roles. Por lo tanto, no son potestad exclusiva de los científicos y no se concentran en las comunidades de expertos tal y como se sugiere en la versión kuhniana de las revoluciones científicas.

Así pues, en las arenas se conjugan “las relaciones simbólicas operantes”²⁸ y las conexiones transepistémicas. Estas se logran cuando se definen los criterios de elección viables para los agentes y las instituciones relacionadas con la generación de conocimientos. Esos criterios funcionan como traducciones de intereses y elecciones de los investigadores, de los proveedores, de los financiadores y, evidentemente, “en favor de la ciencia”.

Los científicos “conjeturan”, “presumen”, “piensan” y “esperan” que una traducción particular de un problema, una técnica elegida o un producto construido en el trabajo de laboratorio coincidirá con el interés de aquellos con quienes se encuentran comprometidos, pero corrientemente no saben exactamente lo que se espera de ellos. De modo que redireccionan su capacidad de adivinar de acuerdo con las respuestas que obtienen, y pueden terminar convenciendo a aquellos que están “interesados” en su trabajo acerca de cuál exactamente debería ser el objeto de su interés.²⁹

Los dos elementos mencionados, los recursos y las conexiones transepistémicas, si bien forman parte de las culturas epistémicas, resultan de gran provecho para observar con más detalle cómo se efectúan intercambios entre instancias científicas y extracientíficas. Estas herramientas son de gran valía para revisar críticamente nuestras concepciones acerca de la ciencia y del conocimiento.

²⁸ *Ibíd.*, 152.

²⁹ *Ibíd.*, 158.

Acotaciones y revisión crítica

En esta sección se enumeran, brevemente, algunos aspectos críticos en la propuesta de Knorr Cetina y se destacan algunos aportes a la investigación educativa. Para comenzar, es importante retomar la crítica expuesta por parte de filósofos respecto de la especificidad epistemológica atribuida a la cultura epistémica y, por extensión, a las arenas transepistémicas. A pesar de que Kreimer sostiene que ambas “están más allá de lo puramente epistémico o cognitivo, pero que, al mismo tiempo, resultan indispensables para comprender el conocimiento efectivamente producido”,³⁰ es pertinente reconocer algunas dificultades en la construcción y la delimitación de esta categoría. Una consecuencia de esta complicación es que lo transepistémico podría empatarearse con cualquier proceso o actividad social y esta operación resta precisión analítica.

Knorr Cetina manifiesta una diferencia importante con Kuhn respecto del monopolio de las comunidades científicas en la producción del conocimiento científico. Ella declara que los recursos y las conexiones transepistémicos trascienden los espacios de interacción y las modalidades de organización de los especialistas. Empero, el trabajo realizado por la autora se mantiene en los linderos kuhnianos y responde a ellos, en cierta medida, porque analiza las interacciones efectuadas en los laboratorios donde conviven los miembros de esas comunidades. La pertinencia de su trabajo radica en la importancia atribuida a ese espacio y a esas interacciones, pero su enfoque no demuestra mayor incidencia de lo transepistémico frente a las comunidades expertas.

Los valiosos resultados obtenidos en las investigaciones realizadas por esta socióloga competen a la etnografía de laboratorio que se alimenta de observaciones, testimonios y análisis de documentos. Sin embargo, aún no se discute si esta propuesta dialoga con epistemologías interesadas en los procesos de subjetivación que intervienen en la generación de conocimientos. También queda pendiente indagar su viabilidad en áreas del conocimiento más cercanas a las “humanidades”. Además, enfrentamos el reto de conocer cuáles son las características de una cultura epistémica, y saber cómo se pueden identificar las relaciones de recursos y las conexiones entre esferas transepistémicas, cuando se trata de investigaciones particulares. Esto no equivale a desechar los planteamientos de la autora, se trata de ponderar sus implicaciones conceptuales y metodológicas. A continuación, se analizan varias características de la investigación educativa a partir de estas herramientas conceptuales.

³⁰ Pablo Kreimer, “Karin Knorr Cetina: La fabricación del conocimiento”, 214.

Aportaciones de la mirada contextual a la investigación educativa

Si bien el desarrollo histórico³¹ de los procesos educativos y de la investigación educativa mantiene algunas cercanías y colindancias, cada uno se ha gestado en diferentes condiciones sociales. La investigación educativa ha sido denominada como una práctica multidisciplinaria³² o multirreferencial³³ cuyos antecedentes, en México, datan de la segunda mitad del siglo xx.

Algunas de las herramientas conceptuales más utilizadas para describir el proceso de consolidación de la investigación educativa se han producido a partir de la teoría de los campos formulada por Bourdieu.³⁴ Desde ese espectro conceptual, se ha definido a la investigación educativa como un campo científico integrado por instituciones y jugadores regidos por reglas estructuradas y estructurantes. En ese tenor, la composición de este campo se reconoce *sui generis* porque en su interior se congregan asociaciones, agentes y comunidades de especialistas de diversa procedencia y formación disciplinaria, y no opera precisamente como una comunidad científica en los términos de Kuhn³⁵ aunque, sin duda, todas sus actividades están ligadas a la producción de conocimientos. Se trata de una comunidad de académicos e investigadores organizados en redes, con posiciones diferenciadas en las instituciones educativas de las cuales depende la autorización, la ejecución y la conclusión de los proyectos.³⁶

¿Qué implicaciones tiene una mirada contextualista y transepistémica en un campo particular de las ciencias sociales y humanas como la investigación educativa? Esa perspectiva ayuda a reconocer una práctica social generadora de conocimientos sobre lo educativo, estrechamente ligada a los contextos sociohistóricos, ya que tanto su diseño como sus procedimientos metodológicos se efectúan en escenarios “naturales” (frecuentemente relacionado con los sistemas escolares y comunidades). Por ello, es posible hablar de una producción de conocimientos situados.

³¹ Claudia Pontón, “Al cobijo de las ciencias sociales y humanas: Notas sobre la configuración conceptual e histórica del campo educativo y pedagógico en México”, en *Entre miopía y presbicia: Aportes epistemológicos a la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, coord. por Laura Pinto, Dulce Cabrera y Lourdes López (Ciudad de México: BUAP / Universidad La Salle / Balam, 2022).

³² Eduardo Weiss, coord., *El campo de la investigación educativa 1993-2001* (Ciudad de México: Comie / CESU / SEP, 2003).

³³ Claudia Pontón, “Al cobijo de las ciencias sociales y humanas...”.

³⁴ Dulce Cabrera, “La institucionalización de la investigación educativa en México: Cuatro ángulos de abordaje”, *Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, n.º 35 (2014).

³⁵ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*.

³⁶ Michael Gibbons et al., “La nueva producción del conocimiento”, en *La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas* (Barcelona: Pomares, 1997).

A partir de las herramientas conceptuales relacionadas con las culturas epistémicas, se cuestiona si la investigación educativa genera conocimientos desde distintas arenas transepistémicas, tal y como lo sugiere Knorr Cetina. En ese sentido, los estudios registrados³⁷ durante los últimos treinta años dan cuenta de trabajos e intervenciones sobre procesos de enseñanza y aprendizaje, teorías y modelos curriculares, evaluaciones, procesos de formación docente, implementación de tecnología educativa, propuestas didácticas, análisis políticos y filosóficos sobre agentes, procesos y políticas educativas, entre otros. Esta diversidad de objetos es indicativa de la concurrencia entre esferas sociales, culturales, económicas y políticas desde las cuales se construyen conocimientos, quizá nuestra mayor complicación surge al momento de delimitar los alcances y los límites de esas esferas.

Esta mirada contextual también obliga a interrogarnos sobre la incidencia de ciertos procesos sociohistóricos en la generación de conocimientos sobre lo educativo y la educación. En este rubro hemos identificado el compromiso ético, social y político de sus actores como uno de los principales rasgos de la investigación educativa, pues sus agentes y participantes consideran que la generación de este tipo de conocimientos no es ajena a su modo de vida (*ethos*).³⁸ Estas convicciones, ampliamente compatibles con el planteamiento de Knorr Cetina, nos dejan ver algunos aspectos “extracientíficos” que inciden en la construcción de la ciencia y corresponden tanto a los ámbitos éticos como los subjetivos.

¿Cuáles son las culturas epistémicas que intervienen en la construcción del conocimiento en el interior de ese campo? Mientras la autora describe intercambios de distinto orden (desde los simbólicos hasta los económicos) entre los científicos y otros actores externos al laboratorio, nosotros podemos aludir acciones análogas para la investigación educativa. Así como los laboratorios se encuentran en contacto permanente con el resto de la sociedad, en los escenarios educativos se crean lazos estrechos entre actores y organizaciones sociales (instituciones, comunidades, barrios, juntas vecinales, etcétera). Esos vínculos llegan a ser tan sólidos que el desempeño de un investigador y el derrotero de las indagaciones logran concretarse gracias a las transacciones y a los intercambios entre los participantes de las diversas arenas transepistémicas.

³⁷ Cfr. Eduardo Weiss, coord., *El campo de la Investigación Educativa 1993-2001...*; María de Ibarrola y Lorin Anderson, *La formación de nuevos investigadores educativos: Diálogos y debates* (Ciudad de México: ANUIES, 2005); Claudia Lucy Saucedo Ramos, Carlota Guzmán Gómez, Etelvina Sandoval Flores y Jesús Francisco Galaz Fontes, coords., *Estudiantes, maestros y académicos en la investigación educativa Tendencias, aportes y debates, 2002-2011* (Ciudad de México: ANUIES, 2013).

³⁸ María de Ibarrola y Lorin Anderson, *La formación de nuevos investigadores educativos...*

¿Cuáles son las arenas transepistémicas que intervienen en la construcción del conocimiento en el interior de ese campo? Las esferas relacionadas con la investigación educativa remiten a diversos sectores —económico, social, político, sanitario, normativo, religioso, jurídico, histórico, etcétera—. Casi resulta una obviedad sostener que el campo educativo es multidimensional y multirreferencial; sin embargo, estos enunciados no son menores cuando se trata de generar conocimientos. La interrelación entre distintas esferas transepistémicas es muy importante porque condicionan la ejecución de algunos proyectos de investigación. Aquí se mencionan algunos ejemplos:

- a. Si no existen puntos de contacto entre los participantes de una investigación con los miembros de las comunidades e instituciones educativas, se corre el riesgo de fracasar en las indagaciones.
- b. Cuando académicos e investigadores no realizan las negociaciones pertinentes dentro de las organizaciones educativas, se dificulta cumplir con los objetivos de investigación.
- c. Si en las instituciones escasean los recursos materiales y humanos o si se rompen los lazos sociales, también se complica la generación de conocimientos.
- d. Si no se alcanzan los acuerdos y las retribuciones sociales dentro de las comunidades u organizaciones barriales, la práctica académica se debilita.

Si bien Knorr Cetina detalla cómo los laboratorios se convierten en espacios donde se fabrica la ciencia, es importante tener ciertos recaudos cuando se trata de investigaciones educativas porque el principal reto que enfrentan los agentes se relaciona con su acceso y permanencia dentro de las comunidades y las organizaciones educativas. Y en medio de esas negociaciones, las interacciones entre esferas transepistémicas son tan importantes como las estrategias, las habilidades y las lógicas disciplinarias de los investigadores.

¿Cómo se configuran las prácticas de generación de conocimientos en ese campo? De acuerdo con el planteamiento de Knorr Cetina, estas se realizan de manera situada porque las condiciones de posibilidad del conocimiento sobre lo educativo dependen de las interrelaciones entre los sujetos, los contextos y las instituciones.

En este punto, es necesario reconocer que las aportaciones de la autora no son menores, pues algunas dinámicas observables en los laboratorios son practicadas también en las instituciones educativas donde se realizan los ejercicios de indagación. Y esto incide tanto en las condiciones de acceso como en las negociaciones sobre los beneficios que se obtendrán entre los participantes. En este caso, es posible señalar que gran parte de la investigación educativa se logra a partir de la conexión entre arenas transepistémicas des-

de las cuales se toman decisiones referentes al ingreso, a la permanencia y a la trayectoria de los investigadores. Al observar los estados del conocimiento³⁹ producidos en las últimas décadas, se identifica claramente la interrelación entre el contexto y las esferas sociales, pues los estudios reportados analizan prácticas educativas en centros escolares, comunidades, organizaciones civiles, centros de investigación, entre otros. De tal manera que la generación de conocimientos sobre lo educativo no consiste únicamente en la aplicación de técnicas y racionalidades científicas.

La arena transepistémica —como herramienta analítica en el campo de la investigación educativa— tiene un enorme potencial para esclarecer la concurrencia de agentes, actividades y procesos ligados con la vida orgánica de las comunidades; sobre todo, cuando estas crean dinámicas distintas a las observadas en los laboratorios. Debido a la riqueza y diversificación de objetos, métodos, procedimientos y disciplinas en el campo, se requieren estos y otros asideros conceptuales para explicar las conexiones transepistémicas. Entre ellos destacan las redes interculturales de innovación⁴⁰ y las comunidades epistémicas.⁴¹ A partir esas categorías, se cuenta con enormes oportunidades para visibilizar la incidencia del contexto en las dinámicas y las maquinarias científicas.

Otras herramientas pertinentes para comprender cómo se integran elementos científicos y extracientíficos en el campo de la investigación educativa⁴² se relacionan con ciertas teorías que analizan estructuras de poder en la producción de los conocimientos. Al respecto, vale mencionar el papel de los programas de posgrado en las arenas transepistémicas que quedó fuera de las observaciones de Knorr Cetina. Este asunto merece especial atención porque a partir de ellos se identifican vínculos entre una cultura epistémica y las políticas educativas como estructuras de poder procedentes de arenas transepistémicas. En ese tenor se puede expresar lo siguiente:

- a. Los posgrados comparten numerosos rasgos de los dos componentes que integran una cultura epistémica: racionalidades científicas arraigadas a las disciplinas de estudio y elementos extracientíficos deriva-

³⁹ Cfr. Eduardo Weiss, coord., *El campo de la investigación educativa 1993-2001*; María de Ibarrola y Lewis, Anderson, *La formación de nuevos investigadores educativos: Diálogos y debates*; Claudia Lucy Saucedo Ramos, Carlota Guzmán Gómez, Etelvina Sandoval Flores y Jesús Francisco Galaz Fontes, coords., *Estudiantes, maestros y académicos en la investigación educativa...*

⁴⁰ León Olivé, "Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica", en *Pluralismo epistemológico* (La Paz, Bolivia: Clacso / CIDES / UMSA, 2009).

⁴¹ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1996).

⁴² Aunque, tal y como ya se había comentado, las arenas transepistémicas adolecen de criterios delimitadores sobre sus registros epistémicos y epistemológicos y esas indeterminaciones dificultan la comprensión cabal de esta perspectiva.

dos de procesos institucionales, pues el valor del conocimiento y del saber depende tanto de las ponderaciones realizadas por las comunidades científicas dentro de una institución⁴³ como de la aceptación social más amplia.

- b. Los posgrados especializados, sean multi, inter o transdisciplinarios, avalan y reproducen procedimientos y metodologías particulares con las cuales se fabrica la ciencia, pero su viabilidad se encuentra condicionada por las dependencias y las políticas científicas.
- c. Las prácticas generadoras de conocimientos en esos programas no solo dependen de los contenidos y las racionalidades científicas incluidas en los currículos, también se mezclan con elementos colectivos, biográficos y otros que dependen de factores como la oferta educativa, los costos, el prestigio de la institución, el acceso, la disponibilidad y flexibilidad de horarios, la plantilla académica del programa, etcétera.
- d. Los programas de maestría y de doctorado orientados a la investigación educativa sintetizan un conjunto de disposiciones u orientaciones políticas que abarcan desde los diseños curriculares⁴⁴ y las modalidades (presenciales o a distancia) hasta los mecanismos de regulación de los sistemas educativos, por lo tanto, permanecen ligadas a diversas arenas transepistémicas.
- e. Los posgrados combinan rasgos de la cultura epistémica con arenas transepistémicas al interconectarse con sistemas de becas, reconocimientos legales, *rankings*, certificaciones laborales, entre otras políticas de escolarización.⁴⁵

Adicionalmente, las políticas de escolarización implementadas para estimular la formación de agentes especializados en los posgrados se han integrado a varias esferas transepistémicas que inciden en la consolidación de algunas áreas del conocimiento en desmedro de otras. Por ejemplo, desde 2023, en los lineamientos vigentes en el Sistema Nacional de Posgrados, la asignación de becas estudiantiles es prioritaria para aquellas maestrías y doctorados orientados a la investigación en instituciones de educación y centros

⁴³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / ITESO, 2010).

⁴⁴ Claudia Pontón y Bertha Orozco, coords., *Filosofía, teoría y campo de la educación 2002-2011* (Ciudad de México: Comie / ANUIES, 2013).

⁴⁵ Dulce Cabrera, "Formación de investigadores al vaivén de las políticas de escolarización en el posgrado", en *Tender puentes y caminar juntos: Trayectorias académicas de egresados; Doctorado en Investigación e Innovación Educativa*, coord. por Lilia Mercedes Alarcón Pérez (Ciudad de México: FFYL / BUAP / Balam, 2024).

de investigación públicos, mientras que los programas clasificados como profesionalizantes no reciben el mismo tratamiento. En esos casos, la prioridad no está determinada por la estructura disciplinaria sino por la administrativa. Esto significa que la producción de conocimientos en un posgrado depende de las conexiones transepistémicas no solo de la racionalidad científica presente en la cultura epistémica.

Y, aceptando que la investigación educativa no desarrolla niveles de especialización equiparables a las comunidades científicas kuhnianas, estas políticas sí han incidido en la formación de investigadores educativos y, nos atrevemos a inferir, que también han intervenido en la creación de culturas epistémicas.⁴⁶ Estos enunciados pueden entenderse mejor si se recuerda que la composición *sui generis* de la investigación educativa alude a la coexistencia de varias racionalidades con dinámicas multi e interdisciplinarias, donde, a diferencia de las comunidades científicas, no predomina un modo de producción del conocimiento⁴⁷ y, en consecuencia, la formación de investigadores educativos también responde a componentes diversos en interacción permanente. Uno de esos componentes son las políticas de escolarización que se entrelazan con los elementos extracientíficos de la cultura epistémica. Dicho de otro modo, en la investigación educativa conviven varias racionalidades disciplinarias y, al mismo tiempo, dentro de los componentes extracientíficos de la cultura epistémica se encuentran varios recursos procedentes de esferas transepistémicas, como sistemas de acreditación, becas, reconocimientos, tradiciones, prestigio institucional, comunidades académicas, indicadores económicos, demandas regionales, entre otros.

Reflexiones finales

El punto de partida para este trabajo ha sido el trabajo de Knorr Cetina respecto de las interacciones sociales y culturales en la fabricación de la ciencia. Esto implica que los científicos toman decisiones en condiciones indeterminadas echando mano de diversas lógicas, saberes y conocimientos. Respecto de las culturas epistémicas, se considera que este concepto permite entender cómo funcionan las maquinarias productoras de conocimientos en el campo de la investigación educativa. Adicionalmente, los planteamientos revisados proveen de otras herramientas para comprender cómo la generación de la ciencia incluye conexiones y recursos no científicos. Esto significa que las culturas y las arenas transepistémicas modifican los territorios exclusivamente cogni-

⁴⁶ Alma Pérez, coord., *Comunidades epistémicas y generación del conocimiento* (Ciudad de México: BUAP / Conacyt / Balam, 2021).

⁴⁷ Michael Gibbons et al., “La nueva producción del conocimiento”.

tivos para otorgar centralidad a los nodos donde se concitan los sujetos y las instituciones.

Al aludir a las arenas transepistémicas, la autora ejemplifica algunas prácticas recurrentes entre los especialistas y otros actores “no científicos”; además, nos muestra la importancia de las conexiones entre ellos. Ambos elementos (las culturas epistémicas y las arenas transepistémicas) proveen materiales empíricos para nutrir nuestros análisis en lo que atañe a la investigación educativa. Las indagaciones de Knorr Cetina sobre las políticas de investigación en las sociedades de los conocimientos y su análisis crítico acerca de una multiplicidad de racionalidades que inciden en la producción del conocimiento problematizan sobre el quehacer de los científicos⁴⁸ y también ayudan a comprender el campo de la investigación educativa.

En esa dirección se ha expresado que las culturas epistémicas integran racionalidades científicas —referentes teórico-metodológicos y disciplinares— en interacción constante con componentes extracientíficas —prácticas colectivas instaladas en una comunidad—, y que tales componentes derivan de arenas transepistémicas. En las secciones anteriores mencionamos implicaciones de esa afirmación en un campo particular de las ciencias sociales y humanas como la investigación educativa, la más importante atañe a los procesos de producción del conocimiento en el campo en los cuales se imbrican saberes, tradiciones, lenguajes y prácticas culturales, pues no se cuenta con un procedimiento predominante para hacer ciencia ni existen restricciones teórico-metodológicas para realizarlo.

Aunque la fabricación del conocimiento no se circunscribe a los laboratorios, sí se realiza en diversos espacios (comunidades, escuelas, barrios, etcétera); “ahí mismo” se construyen las culturas epistémicas, pues dependen de las relaciones entre los sujetos, las instituciones y las organizaciones sociales donde se generan las investigaciones. Esas culturas epistémicas surgen de manera *sui generis* porque este campo tiene una estructura multirreferencial, multi e interdisciplinaria que se combina con diversas esferas sociales, algunas de esas arenas transepistémicas que se relacionan con dinámicas curriculares e institucionales, así como con políticas de escolarización, sistemas de acreditación y becas, entre otros ejemplos.

Con lo expuesto en los párrafos previos, se cumple con el objetivo de este trabajo, pues no solo se revisó críticamente la propuesta transepistémica de Knorr Cetina, también se exploraron algunos alcances en el campo de la investigación educativa y se observó que esta actividad social no es ajena a los compromisos ético-políticos de los sujetos, al contrario, todos ellos participan

⁴⁸ Knorr Cetina, ¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación?... 158.

en la construcción del conocimiento al poner en interacción a las culturas y las arenas transepistémicas.

Finalmente, la mirada transepistémica interroga cómo funciona “la gran caja negra”. Aunque no es sencillo delimitar sus territorios y decir con certeza en dónde se ubica la frontera entre lo epistémico, lo epistemológico y lo social, esta propuesta ayuda a problematizar cómo se produce el conocimiento científico sin basarse exclusivamente en asuntos cognitivos⁴⁹ o técnicos, y contribuye a cuestionarnos sobre la ciencia más allá de la ciencia.

Bibliografía citada

- Cabrera, Dulce. La institucionalización de la investigación educativa en México: Cuatro ángulos de abordaje. *Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, n.º 35 (2014): 19-33.
- “Formación de investigadores al vaivén de las políticas de escolarización en el posgrado”. En *Tender puentes y caminar juntos: Trayectorias académicas de egresados; Doctorado en Investigación e Innovación Educativa*, 21-49. Coordinado por Lilia Mercedes Alarcón Pérez. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Balam, 2024).
- Cazau, Pablo. “Evolución de las relaciones entre la epistemología y la metodología de la investigación”. *Paradigmas* 3, n.º 2 (2019): 109-126. <https://publicaciones.unitec.edu.co/index.php/paradigmas/article/view/34>.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2010.
- Gibbons, Michel, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott y Martin Trow. *La nueva producción del conocimiento: La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Pomares, 1997.
- Ibarrola, María y Lorin Anderson. *La formación de nuevos investigadores educativos: Diálogos y debates*. Ciudad de México: Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, 2015.
- Knorr Cetina, Karin. ¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación? Una crítica de los modelos cuasi-económicos de la ciencia. *Redes* 7, n.º 3 (1996): 129-160. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/671>
- “Culture in global knowledge societies: Knowledge cultures and epistemic cultures”. En *The Blackwell companion to the sociology of culture*, 65-79. Editado por Nancy Weiss y Mark Jacobs. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

⁴⁹ Nancy Weiss y Mark Jacobs, *The Blackwell companion to the sociology of culture*.

- *Epistemic cultures: The cultures of knowledge societies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- *La fabricación del conocimiento: Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Kreimer, Pablo. “Karin Knorr Cetina: La fabricación del conocimiento; Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia”. En *Redes* 11, n.º 22 (2005): 209-216. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/595>
- Kuhn, Thomas. *La Estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Latour, Bruno y Steve Woolgar. *La vida en el laboratorio: La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza, 1995.
- Olivé, León, comp. *La explicación social del conocimiento*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”. En *Pluralismo epistemológico*, 19-30. Editado por León Olivé, Boaventura de Sousa Santos, Cecilia Salazar, Luis H. Antezana, Walter Navia, Guadalupe Valencia, Martin Puchet, Maya Aguiñuz, Mauricio Gil, Hugo José Suárez, Luis Tapia. La Paz, Bolivia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Centro de Investigaciones Sociales-Universidad Mayor de San Andrés, 2009.
- Padrón, José. “Tendencias epistemológicas de la investigación científica en el siglo XXI”, *Cinta de Moebio*, n.º 28 (2007): 1-28.
- Pérez, Alma, coord. *Comunidades epistémicas y generación del conocimiento*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Balam, 2021.
- Pontón, Claudia. “Al cobijo de las ciencias sociales y humanas: Notas sobre la configuración conceptual e histórica del campo educativo y pedagógico en México”. En *Entre miopía y presbicia. Aportes epistemológicos a la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, 87-113. Coordinado por Laura Pinto, Dulce Cabrera, y Lourdes López. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad La Salle, 2022.
- Pontón, Claudia y Bertha Orozco, coords. *Filosofía, teoría y campo de la educación 2002-2011*. Ciudad de México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa / Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, 2013.
- Rojas, Luis. “Culturas epistémicas y fenomenología: Dos perspectivas sobre la idea de la ciencia y de la práctica científica en el mundo de hoy”. *Comunidades epistémicas y generación del conocimiento*, 19-56. Coordinado por Alma Rosa Pérez Trujillo. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2021.

- Saucedo, Claudia, Carlota Guzmán, Etelvina Sandoval y Jesús Galaz, coord. *Estudiantes, maestros y académicos en la investigación educativa Tendencias, aportes y debates, 2002-2011*. Ciudad de México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa / Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, 2013.
- Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1996.
- Weiss, Eduardo, coord. *El campo de la investigación educativa 1993-2001*. Ciudad de México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa / Centro de Estudios Superiores Universitarios / Secretaría de Educación Pública, 2003.
- Weiss, Nancy y Mark Jacobs, eds. *The Blackwell companion to the sociology of culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Objetos éticos: pesimismo, capitalismo, un hongo. ¿Cómo actuar en el siglo XXI?

Ethical objects: pessimism, capitalism, a mushroom. How should we act in the 21st century?

Jorge González Salgado
Universidad La Salle
ORCID: 0009-0001-0070-0301

Resumen

El siguiente artículo busca exponer una teoría de la ética en cuanto objeto, inscrita dentro de la ontología orientada a objetos. Para ello se expondrán algunos equívocos alrededor del realismo contemporáneo; luego, se resaltarán puntos clave para la ética sobre la operatividad de los objetos y, para culminar, se darán casos de estudios de una posible ética orientada a objetos, así como la justificación de demarcaciones metafísicas contemporáneas para la ética.

Abstract

The purpose of the following article is to expose a theory of ethics as an object, inscribed within the object-oriented ontology. Some misunderstandings about contemporary realism will be exposed. Then, key points for ethics, related to the operability of objects, will be highlighted, and, to conclude, some case studies of possible object-oriented ethics will be given, besides the justification of contemporary metaphysical demarcations for ethics.

Palabras clave

Ontología orientada a objetos, ética contemporánea, realismo especulativo, ética orientada a objetos, pesimismo.

Keywords

Object-oriented ontology, contemporary ethics, speculative realism, object-oriented ethics, pessimism.

Fecha de recepción: diciembre 2024

Fecha de aceptación: mayo 2025

Introducción

El problema del objeto ético puede plantearse con la siguiente pregunta: ¿cómo concebir una ética en una ontología donde el encuentro de los humanos con las cosas es secundario? Esta cuestión, sin embargo, suscita una variedad de interrogantes adicionales: ¿existen éticas no humanas?, ¿es necesaria una ontología para la ética?, ¿qué entendemos por objeto?, y ¿por qué se considera secundario el encuentro de lo humano con las cosas?

Para explorar esta cuestión, primero es necesario establecer los parámetros de una ontología capaz de describir una relación en la que el ser humano desempeña un papel secundario. El clima intelectual actual se muestra favorable para este análisis; examinemos, por lo tanto, los contextos en los que se cuestiona la preeminencia tradicionalmente otorgada a lo humano.

Este cuestionamiento emerge en diversas posturas: desde las perspectivas transhumanistas, en las que la inteligencia artificial y la tecnología generan dudas sobre nuestra relevancia —al evocar el conocido tropo de la ciencia ficción en el que las máquinas sobrepasan a los humanos en “humanidad”—, hasta el poshumanismo, que desafía el concepto hegemónico de lo humano, al poner en tela de juicio si este es eurocéntrico, excesivamente masculino o incluso prescindible. Asimismo, la ecología nos presenta al ser humano como un agente potencialmente destructivo, involucrado en la extinción de especies y la devastación de biomas, en el contexto de la sexta extinción y el Antropoceno. Esto convierte al individuo en un factor de riesgo para el futuro del planeta, a pesar de su aparente incapacidad para cambiar el rumbo. Incluso en la teoría del actor-red, elementos como las vacunas, la energía o la imprenta pueden llegar a desempeñar roles más significativos que la mayoría de las personas.

Este contexto ofrece una oportunidad para reconsiderar el papel del ser humano, no desde la perspectiva de su obsolescencia, sino a partir de la necesidad de redefinir su lugar. Esta reconsideración se encuentra en el centro de la ontología orientada a objetos (ooo).

Nuestra visión de la ontología orientada a objetos y enmarcada dentro del realismo especulativo no se plantea como antihumana, simplemente no asigna al ser humano el papel de centro, fin o prioridad en su argumentación. Para ejemplificarlo de manera sencilla: preferir el vino al *whisky* no implica ser *anti-whisky*, a menos que exista una norma que imponga al *whisky* como tema central de toda discusión. Si bien la humanidad ha sido un elemento clave en casi

todas las relaciones y temáticas, solo recientemente hemos comenzado a pensar y escribir fuera de este marco teórico antropocéntrico.

Podemos recurrir a una analogía freudiana, la de las tres heridas,¹ que mencionaremos brevemente. La primera herida a la humanidad fue infligida por Copérnico en 1543, al desplazar a la Tierra del centro del universo, lo que implicó que el ser humano dejara de ser el centro del cosmos. Luego, en 1859, Darwin, con *El origen de las especies*, descentró el papel de lo humano frente al resto de los seres vivos. Y, por último, Freud descubrió que el ser humano ni siquiera tiene el control absoluto de sí mismo, dado que el inconsciente desafía la razón ilustrada. Continuando con esta analogía, podríamos sugerir una posible cuarta herida: el cuestionamiento ontológico del ser humano.

En este herido sentido, Viveiros de Castro alude al imaginario del cine cataclísmico: apocalipsis *zombies*, seres humanos luchando por sobrevivir ante fuerzas incontrolables, la carrera contra la extinción. Sin embargo, esa historia ya ha sido experimentada por numerosas especies, algunas incluso depredadas por el ser humano, y también por un gran número de etnias durante los procesos de conquista. Si la idea de que la humanidad es secundaria genera inquietud en algunas personas, es posible que se deba a que su concepto de humanidad se siente amenazado, aunque este riesgo sea mínimo en realidad.

La ética constituye la otra cara del presente artículo. El interés en el aspecto ético de la ontología surge de su relativa relegación dentro de la filosofía. Tomemos como ejemplo a Kant: su andamiaje ético, desarrollado en la *Crítica de la razón práctica*, a menudo se percibe como un paso intermedio entre la parte más destacada de su proyecto —la *Crítica de la razón pura*, con su fundamentación *a priori* de los límites de la realidad humana— y la dimensión más retórica, la *Crítica del juicio*, en la que establece un punto de inflexión en la estética y la filosofía del arte. La ética kantiana parece adquirir relevancia principalmente cuando algún filósofo anglosajón la aplica a la teoría política, momento en el que se evidencia su aplicabilidad, como si fuera un “apéndice abstracto” de lo político.

Otra interpretación de la ética kantiana se observa en el enfoque hacia el imperativo categórico, que frecuentemente se comenta desde una perspectiva teológica, aludiendo a la idea clásica en filosofía de que este representa una reconstrucción racional del Dios luterano. En este panorama de aparente indiferencia, la inclinación práctica de la ética hacia el mundo de la vida parece restarle interés filosófico dentro del canon, asociándola más con el civismo, lo jurídico, lo médico, lo corporativo o incluso concibiéndola como un manual de

¹ Sigmund Freud, *Gesammelte Schriften VII* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), 294-295.

comportamiento para aquellos no iniciados en la filosofía. Títulos como *Ética para Amador* o *Ética de la apropiación cultural* reflejan esta tendencia. Los ecos del planteamiento maquaviélico —de la primacía de la política sobre la ética— aún resuenan.

En lo personal, encuentro en la ética los elementos más cotidianos y en la ontología un retorno a esos mismos elementos. La ética es el regreso al dolor al pisar un clavo, al placer de percibir el aroma de la lluvia, a la decisión sobre dónde ubicarse en el transporte público o a la reflexión sobre el origen de mis pantalones. Este retorno del asombro sartreano por la fenomenología de un tarro de cerveza frente a uno mismo guarda paralelismo con el asombro por el ser humano en cuanto que objeto.

Demarcación del realismo especulativo y la ontología orientada a objetos

En las siguientes líneas, exploraremos el significado contemporáneo del realismo, sus tesis y el marco teórico en el que se establece, desde nuestra perspectiva.

La descripción de Derrida sobre Francis Ponge puede ayudarnos a establecer el tono general de este artículo: “Él [Ponge] especula y describe la especulación”.² Francis Ponge, poeta que confrontó la complejidad de las apariencias, escribió un poemario de poco más de cien páginas dedicado al jabón, cargado de juegos de palabras, metáforas y observaciones incisivas sobre el cuerpo, tanto antes como durante su uso, así como sobre las manos, la evaporación y la espuma. De manera similar, una parte significativa del realismo especulativo refleja una exploración absoluta de ideas tanto plausibles como aparentemente absurdas.

Espero que no cause decepción saber que este artículo no versa sobre jabones; en cambio, su propósito es delimitar el proyecto de la ontología orientada a objetos (OOO) en su trayectoria hacia una ética. Para lograrlo, primero debemos clarificar qué es la OOO, cuáles son sus objetivos, su estado actual y los intentos previos de establecer una ética orientada a objetos (EOO).

La OOO es una teoría que se inscribe en el realismo especulativo (RE), siendo este una denominación relativamente amplia para un grupo de cuatro autores que participaron en un coloquio en torno a Quentin Meillassoux, en Inglaterra, a finales de la década de 2000. En la actualidad, de los cuatro autores iniciales, Graham Harman es el único que mantiene activamente el estatus de realista especulativo, además de continuar desarrollando sus im-

² Jacques Derrida y Gérard Farasse, *Déplier ponge: Entretien avec Gérard Farasse* (París: Presses Universitaires du Septentrion, 2005), 95.

plicaciones y debatiendo con sus opositores. El resto ha rechazado esta etiqueta o se ha mantenido indiferente a ella.

¿Qué significa ser realista especulativo (RE)? Esta postura puede adoptar al menos dos significados:

1. Sostener la tesis de que la realidad es independiente del ser humano y, además, accesible. La afirmación contraria se enmarca en una clasificación teórica que el RE denomina correlacionismo, el cual establece que a) la realidad es únicamente el correlato humano, es decir, que la realidad es solo lenguaje o que la realidad es lo que podemos conocer de la realidad (correlacionismo fuerte), o b) la realidad existe independientemente del ser humano, pero es inaccesible (correlacionismo débil).

La corriente cercana al RE es el 2. Nuevo realismo, en el que existe una figura teórica similar al correlacionismo. Esta figura es una hipótesis sobre la realidad designada como *Foukant*, en una alusión a la convergencia entre Kant y Foucault. Podemos expresar la postura de Foukant a través del siguiente silogismo:

- a. La realidad se construye mediante el conocimiento;
- b. el conocimiento es construido por el poder, por lo tanto,
- c. la realidad es construida por el poder.

Esta conclusión es negada por los nuevos realistas, como en el caso de Markus Gabriel, quien defiende un tipo de ontología pluralista donde existen entidades ajenas al ser humano, o Maurizio Ferraris, quien se distancia de la filosofía del lenguaje y se aproxima a entidades de tipo documental, social y material.

Retomando el tema de la ontología, Harman introduce la noción de onto-taxonomía en 2016, es decir, la identificación de las cosas que existen, lo que, para gran parte de la filosofía moderna desde Descartes se reduciría a la existencia del ser humano y, por otro lado, todo lo demás.

Esta cuestión puede parecer reiterativa, y hasta este punto pueden acumularse sinónimos de una misma tesis. Sin embargo, es necesario explicitar el clima de ideas contemporáneo, además de subrayar que arremeter contra el correlacionismo no implica necesariamente que la filosofía deba adoptar un camino realista, sino simplemente mostrar un nuevo enfoque, con nuevos problemas, diferentes agentes y nuevas metodologías en filosofía: la ooo.

Así pues, hay una realidad independiente al ser humano (tesis realista) y accesible (tesis especulativa). Cada una de estas tesis se sustenta en una variedad de argumentos. Comencemos con la realista.

Al afirmar la existencia de un mundo independiente del ser humano, es decir, un mundo que existe más allá del lenguaje o del conocimiento, cada au-

tor plantea su propia perspectiva. Meillassoux propone el arqueófilo, en otras palabras, eventos previos a la existencia de un sujeto cognoscente. Brassier se basa en la extinción humana en los dos extremos de la inexistencia de la especie. DeLanda nos hace notar, a través de la guerra, todos los fragmentos materiales que dañan al cuerpo.³ Harman argumenta que el noúmeno no solo es ajeno al ser humano, sino a todas las entidades. Finalmente, Morton señala que si la realidad estuviera sujeta a los humanos, bastaría con pensar o modificar el lenguaje para hacer desaparecer el calentamiento global.

Tenemos, por lo tanto, un abanico de propuestas materiales, científicas y ontológicas. La segunda parte (o tesis especulativa) presenta divergencias, dado que la forma en que accedemos a la realidad debe tener un componente indirecto, pues de lo contrario nos situaríamos en una especie de suposición objetiva o ingenua de la realidad. Dado que el objetivo del presente texto no es ofrecer una caracterización exhaustiva de esto, nos centraremos en Graham Harman, autor de la ooo.

Para comprender los elementos principales de la ooo, realizaremos una breve cronología de tres autores que influyeron de manera significativa en esta teoría: Heidegger, Latour y Whitehead. Por supuesto, ha habido otras influencias, pero este es el entramado principal.

El interés de Harman por los objetos se inicia en su tesis doctoral de 2002, donde retoma el análisis de las herramientas de Heidegger, específicamente la distinción entre “a la mano” y “a la vista”, y concluye que no se trata de entidades distintas, sino de modalidades de un mismo objeto inagotable. En *Towards speculative realism*, se añaden dos modalidades al objeto, y se le define como aquello distinto de lo que lo compone (socavar) o de lo que produce (supracavar), o ambas cosas (duocavar).⁴ Al año siguiente, la ooo incorpora teóricamente elementos de Latour,⁵ así como su teoría del actor-red (ANT) para explicar la relación entre los objetos. La distancia entre Latour y Harman se evidencia en su definición de realidad: para Latour, la realidad es sinónimo de la totalidad de las relaciones entre los actores, mientras que para Harman la realidad es ese *grand dehors*. Por último, se retoma a Whitehead,⁶ su ocasionalismo y la infraestructura de una realidad en constante cambio. De esta manera, podemos analizar objetos “complejos” como un avión en llamas o, históricamente, el metro de la Ciudad de México.

³ Manuel DeLanda, *A new philosophy of society assemblage theory and social complexity* (Londres: Continuum, 2006).

⁴ Graham Harman, *Towards speculative realism: Essays and lectures* (Winchester: Zero Books, 2010).

⁵ Graham Harman, *The prince and the wolf: Latour and Harman at the lse* (Winchester: Zero Books, 2011).

⁶ Graham Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything* (Londres: Penguin Books, 2018).

En resumen, Harman es un filósofo realista especulativo que propone una teoría donde la realidad se compone de objetos y relaciones, ambos inagotables, lo que permite una salida al correlacionismo. Esto es, en esencia, la ooo.

Ese carácter de infinitud y el tratamiento de todo en cuanto que objeto ha impulsado una ampliación en las áreas de estudio dentro de las humanidades. Así como en su momento Sartre celebraba la posibilidad de hacer fenomenología a partir de un tarro de cerveza, la ooo ha servido para estudiar la arquitectura, la arqueología, el arte, los mapas, la ecología, los videojuegos, el feminismo y, en nuestro caso, la ética.

¿Qué es un objeto?

No deseo presumir que aquí haya el mínimo de novedad. En la más reciente recopilación de escritos de Graham Harman figuran cuatro ensayos entorno a la ética, y dos más sobre política bajo el mismo apartado.⁷ Su inquietud a lo largo de estos se puede traducir en la siguiente pregunta: ¿por qué se considera al ser racional la unidad ética básica, a pesar de que es difícil imaginar vida ética alguna para una pura mente pensante flotando en el espacio vacío? Su resolución estriba en tomar el amor como la unidad ética básica y luego la vida ética traducirla a relaciones amorosas.

Graham nos dice: “La ética no consiste en máximas universales vinculantes válidas para todos los seres racionales o, en el mejor de los casos, en las prohibiciones universales contra la agresión, la violación, el asesinato y similares. Más bien, es una química local específica que surge del vínculo entre un agente amoroso particular y un objeto particular de su amor”.⁸

El amor es un fin en sí mismo, siguiendo el emblema del arte, y al que la moral aspira, además de no ser una categoría restringida a los humanos. De este modo, conserva lo mejor del formalismo (la autonomía) y evita lo peor (la exclusividad humana), en tenor contra Kant como escribíamos líneas arriba, solo que direccionado a su ética en lugar de su órgano metafísico. Podríamos resumir con que evitar la exclusividad humana y ampliarlo metafísicamente a otros agentes es el mayor atractivo de una ética orientada a objetos.

Tsaiyi Wu afirma que la ooo es la única corriente filosófica en lograr tener un programa ético desantropocéntrico debido a que cumple con tres requisitos: 1) eliminar la ilusión del conocimiento y quedarse donde Kant reconoce que no tenemos acceso a la cosa-en-sí; 2) afirmar la búsqueda perpetua del

⁷ Graham Harman, *The Graham Harman reader, including collected works and previously unpublished essays* (Winchester: Zero Books, 2023).

⁸ Graham Harman, *Dante's broken hammer: The ethics, aesthetics, and metaphysics of love* (Londres: Repeater, 2016), 237 (todas las traducciones son propias a menos que se señale lo contrario).

objeto como esencia de la filosofía; 3) salir del centro humano y ser otros que uno mismo.⁹ No obstante, el doble atractivo mencionado al inicio del párrafo es también el motivo de desacuerdos y erradas caracterizaciones. Wu, a pesar de posicionarse favorablemente frente a la ooo, mantiene la idea de que la motivación es desantropocéntrica, y esto no es así. Lejos de implicar que la ooo quiera despotricar el lugar del anthropos, más bien reconoce que hasta el momento se ha empleado la mayor parte de la labor teórica para analizar fenómenos cognitivos y lingüísticos. En el ser humano podemos explorar otras maneras de ser, otros objetos que estudiar.

Boysen llega a intitular la postura de la ooo como *The embarrassment of being human* (La vergüenza del ser humano) cuando en el corpus harmiano nada se le asemeja a un sentimiento de pudor antropológico. El equivocadísimo ensayo de Boysen nos servirá de guía a las posibles recriminaciones que se puedan antelar al inicio de cualquier proyecto ético bajo el signo de la ooo.

La declaración de inicio de su texto es la siguiente: “Para el nuevo materialismo y la ontología orientada a objetos, el recurso al pansiquismo, el animismo, el vitalismo, la teología negativa, la antropomorfización —así como su mezcla conjunta de epistemología, ontología y ética— no equivale a nada más que a la reaparición vengativa de la subjetividad humana no deseada”.¹⁰

Esto le vale para declarar que la ooo es semiofóbica. De primer momento, Harman se declara como no-materialista; su ensayo *Además opino que el materialismo debe ser destruido*,¹¹ de 2013, lo hace explícito. Luego, todos los recursos mencionados por Boysen son inadecuados para la ooo. El libro más extenso de Harman con respecto a sus críticas es *Skirmishes*, de 2020.¹² Ahora pasemos lista uno por uno a estos recursos.

La ooo no es pansiquista.¹³ La relación entre objetos esta predada con que la realidad de cada una de las entidades es una realidad interna. En su momento, Nagel lo denominó “el cómo sería ser [un vampiro]”, con lo cual se sugiere que debe existir algo parecido a una primera persona gramatical que interactúa con lo demás mediante un relato empírico. Tampoco se sugiere una descripción científica de tercera persona, en la que “ser una piedra”, por ejemplo, implicaría solo hacer notar las interacciones entre la piedra y su en-

⁹ Véase, Tsaiyi Wu, “A dream of a stone: The ethics of de-anthropocentrism”, *Open Philosophy* 3, n.º 1 (2020).

¹⁰ Benjamin Boysen, “The embarrassment of being human”, *Orbis Litterarum* 73, n.º 3 (2018): 225.

¹¹ Graham Harman, *Además opino que el materialismo debe ser destruido* (Ciudad de México: Cocom, 2013).

¹² Graham Harman, *Skirmishes with friends, enemies, and neutrals* (Londres: Punctum Books, 2020).

¹³ Graham Harman, “The battle of objects and subjects: Concerning Sbriglia and Žižek’s subject lessons anthology”, *Open Philosophy* 3, n.º 1 (2020).

torno, el campo de acción de la ooo es una persona gramatical “cero”. Es decir, declarar que las interacciones entre agentes no-humanos, e inclusive interpersonales, son más que el aspecto psíquico que puede ocurrir entre estas, mejor dicho, son previas a la psique.

Entonces, ¿por qué la mente y el lenguaje parecen ser lo único que tiene afuera? En *Realismo especulativo*, Harman declara que es muy distinto aseverar que existe una realidad independiente al pensamiento a aseverar que todo piensa.¹⁴ Del mismo texto extraemos que la ooo no es ni animista ni vitalista. El animismo es una postura de la antropología de corte cercano a la religión, por lo que la ooo no puede aseverar que el contenido del mundo interno de todas las cosas sea el mismo, esto es, un ánima. Al vitalismo lo designa como una arbitrariedad taxonómica; el mundo se divide en dos entes, los primeros con vida, los segundos con pensamiento. De este modo, tenemos seres materiales vivos y luego otros vivos y pensantes. Tal separación es desdeñable, puesto que existen otros órdenes. Al respecto, dentro del rs tenemos a Iain Hamilton Grant,¹⁵ quien se autoadscribe como neovitalista; a Shaviro, quien se codea con el vitalismo;¹⁶ y a Meillassoux, con su programa de *ética inmanente*, la cual es una ética de la vida en cuanto un deseo de que esta vida sea inmortal.¹⁷

La ooo no es teología negativa. En *Object oriented ontology*,¹⁸ Harman toca este tópico, ya que la designación peyorativa de este término es guiada por un racionalismo de todo-o-nada, en el uso del término *teología negativa* se deduce un acceso directo a la realidad por vía mística, también parece depositar en su empleo peyorativo cierta negación del intelecto. Ambas credenciales son ajenas a la ooo, ya que el acceso a la realidad se da de manera indirecta, mediante el arte, las alusiones y las metáforas. Tampoco niega el valor de la gnoseología, sino que les confiere a los objetos un estatuto de acceso a otra realidad.

La ooo no es antropomorfismo. En su conferencia de 2015, *Anthropocene Ontology*,¹⁹ Graham Harman emplea el ejemplo de las cualidades que se relacionan con la interacción entre el algodón y el fuego, y para estas no se requiere ningún rasgo humano.

¹⁴ Graham Harman, *Speculative realism, an introduction* (Medford: Polity Press, 2018).

¹⁵ Iain Hamilton Grant, *Philosophies of nature after Schelling* (Londres: Continuum, 2008).

¹⁶ Steven Shaviro, *The universe of things: On speculative realism* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2014).

¹⁷ Quentin Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (París: Seuil, 2006).

¹⁸ Graham Harman, *Object-oriented ontology...*

¹⁹ Graham Harman, “Anthropocene ontology”, video de YouTube, 46:00, publicado el 27 de junio 27 de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=cR1A4ILPmjE>

La ooo no mezcla ontología con epistemología. Precisamente esta es la clasificación que señalan como correlacionismo, pues sugieren que el conjunto de todo lo que se sabe es idéntico a lo que hay; es palpable con declaratorias del tipo: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (como en el primer Wittgenstein), “el mundo es lo que podemos saber de él” (como en el idealismo trascendental), “la reducción a una imagen científica del mundo” (como en el realismo científico de Sellars). Es decir, la base del rs, de hecho, reza no mezclar conjuntamente ontología con epistemología.

El último punto que se rechaza es el antihumanismo y, subsecuentemente, la semiofobia de la ooo, o bien como lo matiza Boysen: “La reaparición vengativa de la subjetividad humana no deseada”.²⁰ Nada en la obra de Harman parece indicar que la subjetividad humana sea algo indeseable. Aunque el papel del sujeto es un punto de desencuentro en la ooo, con la mayoría de teorías, tomemos un comentario de Harman sobre una antología titulada *Lecciones del sujeto* para ver su posicionamiento.²¹ “Un sistema filosófico nunca es refutado, solamente abandonado”.²² el hincapié con la mayoría de críticos de la ooo, o de las corrientes contemporáneas en filosofía, radica en que parecen no encontrar ningún aprendizaje nuevo en sus aparatos. Para el caso de la ooo, el reclamo por la necesidad de un sujeto está ya encasillada en distintos registros correlacionales, se trata a la ooo como una tendencia retrógrada.²³

Criticar que se puede hacer teoría sin centrarse en el sujeto tildándola de fóbica tendría el valor exacto de criticar dicha crítica etiquetándola de objetofóbica. Volvamos a Boysen, quien distingue la semiología como el rasgo primordial del sujeto. Si la ooo es semiofóbica, lo sería en igual medida hermeneutofóbica, gnoseofóbica, científifóbica, etc., pero de la misma manera, inscribirse en un registro discursivo conllevaría a denominarse fóbico del resto. Tomemos otro hipotético fóbico: la husserlfobia en Heidegger, de aceptar que esta fuera verdadera, podríamos decir que es una fobia altamente productiva pues nos otorgó una de las filosofías de mayor influencia del siglo xx. A su vez, la heideggerofobia de Carnap fue productiva en sus propios términos. De este modo, designar como semiofobia a la ooo es equivocado, pues de ser verdadera tampoco tendría el valor de descrédito que busca Boysen, ya que la fobia puede ser productiva.

Disculparán la aparente imagen nociva que retrato de Boysen, pero su artículo parece tocar de un plumazo la mayoría de los reproches comunes a la

²⁰ Cf. Boysen “The embarrassment of being human”, 237.

²¹ Graham Harman, “The battle of objects and subjects...”.

²² Alfred North Whitehead, *Process and reality* (Nueva York: The Free Press, 1978), 6.

²³ F. A. Muller, “The paradox of the arche-fossil”, *Dialectica* 74, n.º 3 (2020).

ooo, que son imprescindibles para el entendimiento y la digestión de este sistema. Aunque no hemos terminado con su artículo, puesto que al final de este describe los peligros de aceptar la ooo:

En la medida en que la ontología orientada a objetos y el nuevo materialismo apelan a que deberíamos gastar nuestra energía y recursos comprometiéndonos con cosas y objetos supuestamente vivos y en armonía moral, le hacen un gran favor al neoliberalismo y al capitalismo al insistir en que el problema no tiene tanto que ver con las condiciones sociales y políticas como con nuestra falta de apreciación o empatía hacia la vida interior de las cosas y los objetos. [...] Estas teorías sirven de señuelos y cortinas de humo que ocultan las verdaderas causas de los problemas, obstruyendo así cualquier perspectiva de cambio. [...] Basándonos en la teoría de Karl Marx sobre el fetichismo de la mercancía no es injustificado caracterizar la filosofía del nuevo materialismo y la ontología orientada al objeto como “la metafísica del capitalismo”. [...] ¿Seremos alguna vez posthumanos?²⁴

Como hemos mencionado arriba, la ooo no se compromete con la vida de los objetos, ni tampoco hacia la existencia de la vida interior de los objetos, ni sugiere que los problemas sociales sean de índole de apreciación o empatía. Por otro lado, el fetichismo de la mercancía es una teoría del valor mientras que la ooo es de corte ontológico. A pesar de ello, existen varios paralelismos con la ooo en la definición marxista de objeto, como señala Harman,²⁵ sumado a que nombres como DeLanda o Morton han creado teorías sociales no desdeñables desde el rs, las cuales avivarán capítulos adelante. Tenemos también la reseña de Cristin Ellis “Object-oriented ontology’s endless ethics”, en la que la autora señala que la ooo es una extensión de una crítica ética kantiana, en tanto sus implicaciones derivan en las infinitas implicaciones a las entidades no-humanas.²⁶

Con todo lo anterior, me gustaría asumir que se ha dado una introducción abreviada a la definición, las críticas y los panoramas de la ooo. El siguiente paso es establecer una ética bajo los parámetros de esta ontología, lo que nos conducirá a nuestra relación con otros objetos, por ejemplo, aquellos inexistentes, para tratar la relación entre la ética y la nada; los ecológicos, pa-

²⁴ Cf. Boysen “The embarrassment of being human”, 238-239.

²⁵ Graham Harman, *The Graham Harman reader*, §28. Agregamos su debate con Slavoj Žižek para puntualizar puntos de intersección entre la ooo y el marxismo. Dominik Finkelde, “Graham Harman and Slavoj Žižek: Talk and debate; On object-oriented ontology”, video de YouTube, 1:28:31, publicado el 7 de diciembre de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=0k8G-m2SPRrA>

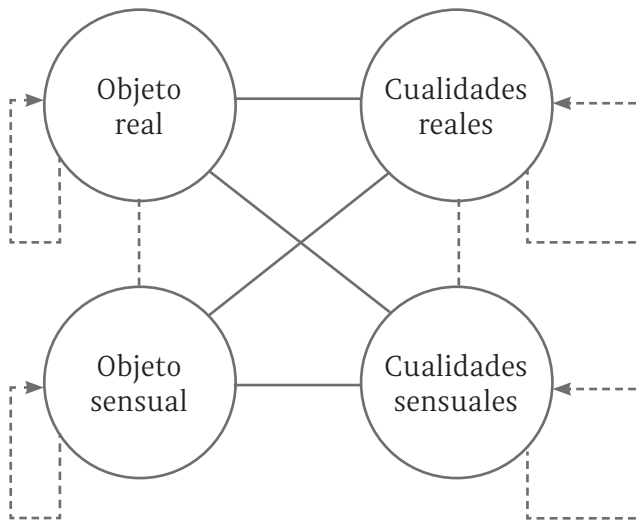
²⁶ Cristin Ellis, “Object-oriented ontology’s endless ethics”, *Postmodern Culture* 25, n.º 2 (2018).

ra echar mano de los hiperobjetos de Morton; así como los posibles, para tratar con temas como el pesimismo y el antinatalismo.

¿Qué es un objeto ético?

Resumamos un tanto de la sección anterior. Un objeto es distinto a su función (supracavar), a sus componentes (socavar) y a ambas (duocavar). La ooo afirma que todas las cosas son *objetos* mas no asevera que todas son *reales*. La realidad es aquello distinto e independiente al correlato humano-mundo (rechazo correlacionista). Partiendo de esto, ¿qué cosa es un objeto? De acuerdo con Harman, se explica en la figura 1:

Figura 1. Diagrama del objeto cuádruple



Fuente: elaboración propia a partir de Harman (2011).

Las líneas continuas denotan tensiones no formales; mientras que las punteadas, tensiones formales. El total de tensiones que tiene un objeto son 10. La explicación *in extenso* del diagrama y sus tensiones podemos hallarla en *The quadruple object*,²⁷ para nuestros fines abreviaremos con un ejemplo.

Tomemos una manzana. Como hemos dicho anteriormente, la manzana en cuanto objeto es distinta a su composición atómica/material/química, pero también es distinta al significado *manzana* o al uso de la manzana. Luego, esa misma manzana está sujeta a una ontografía, es decir, a una descripción en

²⁷ Graham Harman, *The quadruple object* (Winchester: Zero Books, 2011).

calidad de objeto que sigue esquemáticamente la cuaterna [*das Geviert*] heideggeriana. Pongo un énfasis esquemático, pues no hay una suscripción en lo absoluto al sentido del reto tecnológico de las cosas, en su lugar, encontramos que el objeto tiene dos pares de desdoblamientos. Así, la manzana es a su vez una manzana objeto (o) y una manzana cualidad (c), ambas con su anverso real (OR, CR) y sensible (OS, CS).

La necesidad de un esquema de este tipo es el diálogo entablado entre la ooo con Hume, Husserl y Heidegger. Para Hume, solo hay cualidades-manzana, agrupadas en una unidad por el hábito humano. Esto es, la manzana es el conjunto de su forma, color, aroma, etcétera.²⁸ Para Husserl, hay un duelo entre el objeto-manzana y las cambiantes cualidades-manzana de su superficie.²⁹ Aquí, el agregado es la existencia de un objeto-manzana, pues en la fenomenología husserliana hay una infinidad de perspectivas sobre la manzana, posibilitadas por su escorzo [*abschattung*]. Aunque por supuesto la manzana fenomenológica es dada, y aquí está la diferencia marcada por Harman entre objetos estadounidenses y austriacos. Por último, para Heidegger, hay un duelo entre la manzana como “algo en absoluto” y sus cualidades específicas de manzana. Sin embargo, no hay nada especialmente manzanesco en su polo “algo en absoluto”.³⁰

La mención de la manzana OR es para mantener su estatuto de retirado, y permitir una noción realista como se ha definido líneas atrás. Las CR es por la lección de la fenomenología de que no hay objetos sin cualidades, mientras que la tensión OS y CS explican los cambios en el tiempo de un objeto, pensemos en el paso de una manzana a una tarta de manzana.

Mencionado el correlacionismo —que es un objeto— y la descripción de sus tensiones, nos aproximamos a la elaboración del tópico de esta sección, ¿qué es

²⁸ El argumento *in extenso* puede encontrarse en David Hume, “Of personal identity” en *A Treatise of human nature*, libro I, parte IV, sección 6 (Oxford: Clarendon Press, 1978). En él no solo los objetos son tratados como una colección de cualidades, de la humanidad. “I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement”.

²⁹ Casi construyendo sobre Hume, Husserl subraya que un objeto no es un mero conjunto de sus cualidades individuales, sino que se experimenta como un todo unificado a pesar de la multiplicidad de sus propiedades. Esta unidad del objeto es lo que Husserl denomina *esencia* o *eidos*. Husserl sugiere que existe una especie de tensión o interacción entre las cualidades individuales [*abschattung*] (traducido como ‘adumbraciones’ o ‘escorzos’) de un objeto y el modo en que el objeto se presenta como un todo en la conciencia. Cada percepción de un objeto nos da solo un aspecto de él, pero siempre somos conscientes del objeto como una entidad completa. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie: Erstes buch* (The Hague: Springer, 1977), 131.

³⁰ Graham Harman, “Call to action”, *Journal of Architectural Education* 74, n.º 2 (2020).

un objeto ético? De primera instancia, parece que el salto de las manzanas a la ética es demasiado abisal, y que la ooo es una herramienta útil para tratar con objetos materiales y una apuesta sugerente a lo no-humano, pero ¿qué ocurre con cuestiones conceptuales?, ¿cómo se conformarían las CR y CS de la “ética”?, ¿cómo pasamos de la ontología a la ética? Estas preguntas han sido resueltas parcialmente, solo que en un campo aledaño: la estética. Tenemos una declaración clara sobre el objeto de arte en una entrevista con Chiara Principe: “Un objeto no es un objeto de arte solo porque el mundo del arte nos diga que lo es. Para que un objeto se convierta en un auténtico objeto de arte, debe sustraerse al acceso directo, aunque sus cualidades permanezcan visiblemente en órbita alrededor de su objeto invisible. En consecuencia, yo mismo, como espectador, debo sustituir al objeto ausente e interpretarlo”.³¹

Otro asunto que habrá de resolver es la parte de lo no-humano en la ooo, en Francia de 2012, a Harman se le preguntó: “¿Cómo se vería un arte sin humanos?”. Sin embargo, este no es el punto, la ooo no trata de un mundo sin humanos, sino de un mundo en el que el encuentro humano con las cosas es secundario.

La respuesta sobre el objeto ético es parcial porque podríamos trasladarlo desde la cuestión de la estética y el objeto de arte, pero ahí se estaría asumiendo la existencia de un puente entre moral y estética, tal como lo enunció Kant. Tomemos, por ejemplo, la cita acerca de que la belleza es símbolo de la moralidad o las analogías entre ambas, sea por vía del desinterés, de la finalidad sin fin, y de nuestra relación con la finitud, o fuera también este puente en el peso de una *Crítica* frente a otra, como lo han realizado de manera magistral Terry Eagleton y Umberto Eco.

El traslado del objeto del arte al objeto ético es parcial porque la ética en su sentido contemporáneo ofrece dilemas y una riqueza propia. Uno de los núcleos de este texto es definir cómo la ontología y la ética están interconectadas por la forma en que entendemos la naturaleza de la realidad y las implicaciones que tiene para las teorías morales y los principios éticos. Nuestra comprensión de lo que existe y de cómo existen las cosas puede dar forma a nuestra comprensión de lo que es moralmente correcto o incorrecto y de cómo debemos comportarnos en el mundo, al demarcar que el mundo es más vasto que solo su relación con lo humano. Así, nos aproximamos a una primera definición del objeto ético, esto es, un objeto que de igual forma que el objeto estético se sustrae del acceso directo, pero a diferencia de este no demanda una interpretación y una sustitución, sino una evaluación y una actuación correspondientes. En los párrafos siguientes se presentan algunos casos.

³¹ Graham Harman, *The Graham Harman reader...*, §34.

El objeto ético en relación con el canon

Podríamos decir que cualquier objeto exige una evaluación y una actuación correspondientes: una ventana cerrada en un día de caluroso, un cesto de ropa sucia al tope, un video con un millón de vistas en TikTok; sin embargo, ninguno de estos se encuentra sustraído del acceso directo. En los ejemplos anteriores aparecen como útiles o en un paso intermedio para lograr un fin personal, con ello queremos decir que una actitud que carezca de objeto no puede ser considerada como ética en ningún sentido, pues no hay una realidad mediada, sino un simulacro de esta.

Ahora, necesitamos dar una recapitulación breve, y es que si retomamos nuestra caracterización del inicio (sobre socavar y supracavar) damos con que un objeto no se puede agotar en su finalidad/utilidad (supracavar). Esto significa que la mayoría de tradiciones éticas tiene un objeto supracavado, sea este un individuo humano o un ideal.

Continuando con nuestra síntesis, pero esta vez con respecto al realismo, damos con que la tensión ética-ontológica genera dos vertientes: el realismo y antirrealismo moral. El realismo moral postula que las verdades morales son objetivas e independientes de las creencias humanas, mientras que el antirrealismo moral afirma que los juicios morales son subjetivos o inexistentes. Es obvio que hay un desacuerdo palpable con el antirrealismo; no obstante, el realismo moral también es correlacionista, por lo cual no es “realista” para el RS. ¿Qué significa esto? Dentro del realismo moral utilizan el término *objetivo* para implicar una realidad de hechos o descripciones, en la que su directriz es la preponderancia de universales, y la manera de alcanzarlo es con el descultamiento [*ἀλήθεια*], semióticamente o metafísicamente, cuyas vertientes parecen tornarse en enigmas lógicos, o bien una búsqueda sin tregua de una mejor adecuación a la realidad. Con ello quiero decir que la dualidad realismo-antirrealismo en términos éticos-ontológicos implica una subregión cognitiva-lingüística.

En declaraciones del tipo “ética independiente y objetiva”, *independencia* significa una matriz de creencia o una subjetividad, con la conclusión de que son deseables las posturas realistas. Sin embargo, para el RS, tal postura es un correlacionismo fuerte, porque el lugar de la objetividad es absoluto en tanto que se construye como lógico-semióticamente. Dicho de otra manera, la parte “especulativa” del RS es aquella que permite otras relaciones, un “gran afuera” como diría Meillassoux, mientras que la actividad ética realista, en sentido coloquial, no permite un “afuera” de los hechos, sino que es un compromiso con la imagen no-manifiesta de la realidad.

La sublimación de la ética hacia las áreas cognitiva-lingüísticas puede atestigüarse en la bibliografía alrededor de la meta-ética.³² Esto, como he mencionado en la introducción, no es una crítica, sino una descripción del marco actual. La OOO, recalco, amplía los agentes que interactúan, sumado en cuanto que una ontología orientada a la ética persigue una salida del círculo correlacionista mediante la ética, lugar que en Meillassoux ocupan las matemáticas; en Brassier, la ciencia futura; y en Harman, el arte. Veamos entonces algunos ejemplos de objetos éticos.

Algunos breves ejemplos de OE: un hongo, el capital, el pesimismo

Volvamos a nuestra definición provisoria de objeto ético de líneas atrás: es un objeto que se sustrae del acceso directo, al demandar una evaluación y una actuación correspondientes. Remitiremos al capitalismo como un objeto ético, primero desde la literatura de Mark Fisher, y de Anna Tsing, para luego realizar sus “letanías laturianas”.³³

Primer interludio: Anna Tsing con la ética salvaje. La tesis principal del libro de Tsing *The mushroom at the end of the world*³⁴ es que el capitalismo es una fuerza destructiva que está provocando el colapso ecológico, pero que también hay posibilidades de supervivencia y resistencia en las ruinas que crea el mismo capitalismo. Al hacer un pequeño paréntesis, pero en la teorización del capitalismo, en varios autores contemporáneos a veces adolece parecer propopopéyica (o criticársele de antropomorfar a los entes). Por ejemplo, en la novela-teoría de Negarestani, el petróleo adquiere proporciones de horror cósmicas en Medio Oriente, que esto ocurra es en cierta medida un subproducto de tomar a los objetos como actores. En el caso de Tsing, ella utiliza el hongo matsutake como caso de estudio.

Tsing argumenta que el hongo matsutake es un buen ejemplo de *ensamblaje multiespecífico*, pues es un grupo de organismos interdependientes que co-crean su entorno. Los hongos matsutake crecen en simbiosis con los pinos y también dependen de otros organismos, como insectos y bacterias, para so-

³² Tristram McPherson y David Plunkett, eds., *The routledge handbook of metaethics* (Nueva York: Taylor & Francis, 2018); Alexander Miller, *Contemporary metaethics: An introduction* (Cambridge: John Wiley & Sons, 2014), Mark Van Roojen, *Metaethics: A contemporary introduction* (Nueva York: Routledge, 2015), por mencionar algunos.

³³ Así denomina Harman a las dispares listas de objetos con las que nos enfrentamos. Graham Harman, “Poe’s black cat”, en *Romanticism and speculative realism*, ed. por Chris Washington y Anne McCarthy (Londres: Bloomsbury, 2019).

³⁴ Anna Lowenhaupt Tsing, *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2015).

brevivir. Además, muestra cómo el comercio de setas matsutake ha reunido a un grupo diverso de actores, entre ellos gastrónomos japoneses, comerciantes capitalistas, luchadores de la selva hmong, silvicultores industriales, pastores de cabras chinos yi y guías de naturaleza finlandeses. Todos estos actores están comprometidos de diferentes maneras con el hongo matsutake, y todos tienen distintas relaciones con el capitalismo. Aunque no sea nuestra jerga, podemos entender que el tipo de ontología aquí es lo que los avispados lectores de Deleuze llaman *ontología de negocios*.³⁵

Tsing sostiene que el comercio del hongo matsutake es un ejemplo de “acumulación de salvamento”, un proceso en el que los capitalistas explotan recursos humanos y no humanos en entornos alterados. Sin embargo, también muestra cómo las personas implicadas en el comercio del hongo son capaces de crear sus propias formas de resistencia y supervivencia (el aprecio gastronómico, el cultivo sostenible, etc.). Volviendo a la cuestión del OE, el hongo implica una serie de actores, para los cuales ninguno ve en este su OR, sino una serie de sensibilidades distintas. ¿Es el matsutake lo mismo para el pino rojo japonés, que para el ciervo que busca comerlo, que para el chef experimentado, que para Tsing que hace un libro al respecto, que para nosotros que lo citamos aquí? Ni siquiera materialmente podemos pensar que es el mismo; pues en el suelo con sus rizomas, descrito en letras, o servido con shoyu y mirin se muestra de maneras distintas.

Sirviendo de metáfora central para entender lo complejo de las relaciones contemporáneas, se puede argumentar que ha habido otros trabajos antropológicos con una óptica parecida, por lo que Tsing no estaría dotándonos de marcos teóricos ni de alcances novedosos. *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna* sería un ejemplo de ello.³⁶ No obstante, el trayecto de los actores solía ser enfático en su dimensión diacrónica; y las repercusiones, en la formación de la sociedad o las afectaciones humanas. Así, el escrito de Tsing nos atraviesa a *velocidades bursátiles*,³⁷ y nos revela constantemente que el lugar del ser humano es secundario; o bien, como Morton ya lo había previsto, la ecología contemporánea no trata de concientizar ni generar culpa, sino de

³⁵ Mark Fisher, *Ghosts of my life: Writings on depression, hauntology and lost futures* (Winchester: Zero Books, 2014), 34.

³⁶ Sidney W. Mintz, *Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1996).

³⁷ Concepto aledaño a De Boever, quien sostiene que la “realidad” en la que vivimos está siendo activamente remodelada por la naturaleza de las altas finanzas, la interrogante mutua tanto para Tsing como para De Boever es ¿cómo puede la literatura describir de forma realista un mundo gobernado por algoritmos, permutas de incumplimiento crediticio y obligaciones de deuda garantizadas que no son objetos tangibles? Véase, Arne De Boever, *Finance fictions: Realism and psychosis in a time of economic crisis* (Nueva York: Fordham, 2018).

entender qué significa vivir en las condiciones ecológicas contemporáneas. De hecho, podemos entender el calentamiento global, pero las Humanidades nos sirven para explicar qué es vivir durante este; sumado a ello, el realismo y el materialismo contemporáneos (la descripción desde la OE no busca ser particular para este sentido) advierten de las relaciones entre otro tipo de actores. El rol secundario-antropológico no se trata de un holismo vacío, sino de señalar qué cosas están relacionadas.

El ejemplo del hongo desea ser muestra de un ente ciertamente material, pero ¿qué ocurre cuando tratamos con un objeto más abstracto, por ejemplo, el capital?, ¿o qué entendemos por capitalismo? Para desarrollar este tema, utilizaré algunas ideas de Mark Fisher. Este autor sostiene que el capitalismo es una fuerza poderosa que nos impide imaginar un mundo mejor. Explica: “El realismo capitalista no es un conjunto de ideas; es una configuración por defecto. Es la sensación generalizada no solo de que el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino también de que ahora es imposible siquiera imaginar una alternativa coherente a él”.³⁸

Por supuesto, señalar al capitalismo como el villano al final de cada historia carecería no de novedad, pero sí de valor crítico. Ciertamente, matizarlo como un objeto que imposibilita la contrafactualidad de la realidad es un diagnóstico con el que podemos elucubrar. También, y haciendo eco de una idea anterior, la cuestión no es mostrar un holismo flojo donde todo está conectado, sino recalcar las relaciones constitutivas. Morton agudamente nos indica que el capitalismo no es el problema principal en el cambio climático, pues hay emisiones de carbono de la URSS, y probablemente los neandertales disfrutarían la Coca-Cola Zero.³⁹

Tal vez el problema es el antropos, lo que nos dice que todas las relaciones entre objetos están atravesadas por el ser humano, que, volviendo al inicio del texto, es una postura que asocia el correlacionismo. Es decir, necesitamos una demarcación distinta o bien una manera de llamar a este objeto que lo toca todo. En este punto me gustaría resaltar que este “todo” tiene latente un elemento metafísico que no podemos evadir, en este caso sirviéndonos de Meillassoux. *Metafísica* significa la necesidad de la existencia de al menos una cosa;⁴⁰ y sobre este suelo ontológico edificamos la realidad.

Por último, está el pesimismo. Sería ilegítimo omitir los dos proyectos paralelos a una ética realista, uno por homonimia (la ética orientada a objetos)

³⁸ Mark Fisher, *Capitalist realism: Is there no alternative?* (Winchester: Zero Books, 2009).

³⁹ Timothy Morton, “Tim answers an email”, en *Ecology without nature*. <https://web.archive.org/web/20170922090403/ecologywithoutnature.blogspot.com/2017/09/tim-answers-email.html>

⁴⁰ Quentin Meillassoux, *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence* (París: Seuil, 2006).

y otro más por clima ideas (el proyecto ético del nuevo realismo). El primero de Dalton: *The matter of evil: from speculative realism to ethical pessimism*,⁴¹ del que un primer bosquejo de libro se titulaba *Towards an object-oriented ethics: Schopenhauer, Spinoza, and the physics of objective evil*,⁴² el segundo, *Moralischer fortschritt in dunklen zeiten*, de Markus Gabriel. Para este punto, espero que haya quedado dilucidado qué es un objeto, qué cosa sería un objeto ético y, de mayor importancia, las demarcaciones ante nuestra comprensión de qué es “realidad [moral]”. La mención de Gabriel y Dalton no son gratuitas, puesto que realzan un aspecto de la definición de *objeto ético*; esta es la evaluación de algo sustraído. Dalton ha evaluado la realidad como maligna, de ahí ha proseguido a un pesimismo ético, mientras que Gabriel ha declamado por una realidad neutra que trabaja metafísicamente desde 2017.⁴³

Regresando a Dalton y al OE, su libro lleva por subtítulo una cuestión que debemos resolver aquí: ¿cómo se pasa del realismo especulativo al pesimismo ético? Podemos encontrar el argumento que dirige tales años en *The ethics of resistance*.⁴⁴ Para esto, debemos matizar la idea del absoluto, refiriéndonos a un reino de la realidad que es independiente de la conciencia y la experiencia humana, pues es la base subyacente de todo ser y la totalidad de todo lo que existe. Los realistas sostienen que el absoluto es incognoscible en su totalidad, pero precisamente en su carácter especulativo nos encontramos con una caracterización precisa, es decir —y admitiendo cierta redundancia—, en nuestra tesis realista dejamos un *grand dehors*, o gran afuera, que puede ser rellanado con un sinfín de entidades. En el caso de Dalton, la necesidad del absoluto es el avatar del otro, que se nombra como la tiranía del absoluto: eso inefable de lo cual no escapamos.

Alteridad y *absoluto* son dos sinónimos para Dalton, pues en la marcha de las ideas desde Lévinas hasta Lacan son nombres que denominan lo distinto e inabarcable, pero de ahí parte su argumento, pues el otro jamás se revela neutral. Por ejemplo, preguntemos a Rousseau si un ser humano ignoto nos es afable y la respuesta será negativa; es decir, tanto de manera intuitiva como universal la valuación de la realidad es positiva, menos aún neutral. Introduciremos un ejemplo del realismo depresivo: si recibieras una llamada a mitad de la noche, ¿sería por haber ganado un premio o por la muerte de un familiar? Parece que la inclinación es enorme y sugerente hacia la segunda.⁴⁵

⁴¹ Drew M. Dalton, *The matter of evil: From speculative realism to ethical pessimism* (Illinois: Northwestern University Press, 2023).

⁴² Drew M. Dalton, “Towards an Object-oriented ethics: Schopenhauer, Spinoza, and the physics of objective evil”, *Open Philosophy* 1, n.º 1 (2018).

⁴³ Markus Gabriel y Thomas Buchheim, *Neutraler realismus* (Baden-Baden: Karl Alber, 2017).

⁴⁴ Drew M. Dalton, *The ethics of resistance: Tyranny of the absolute* (Londres: Bloomsbury, 2018).

⁴⁵ Colin Feltham, *Depressive realism: Interdisciplinary perspectives* (Abingdon: Routledge, 2016).

Reconstruyamos el argumento de esta manera:

- a. El ser humano está (o es) sujeto a límites y finitud (tesis correlacionista).
- b. Esta finitud es accesible (tesis metafísica).
- c. Lo que está más allá de lo humano es pesadumbre (tesis pesimista).

Es decir, si el ser humano es capaz de atravesar su finitud se dará de bruces con una realidad pesimista, la cual surge debido al problema de la antropodicea. Este último es el intento de explicar y justificar la existencia del mal y el sufrimiento humanos sin recurrir a la intervención divina o teodicea.⁴⁶ La argumentación honda de este encuentro con el absoluto es que el mundo es intrínsecamente malo o perverso o depresivo, así que debemos ser realistas sobre las limitaciones de nuestros esfuerzos. Podemos, como el afropesimismo declara, aceptar que el problema racial no tiene solución, o como el pesimismo cósmico, y posicionar la indiferencia del universo hacia el ser humano a la par de la futilidad de todo proyecto y la vida misma.

Conclusión

La pregunta por una ética ontológica donde el encuentro de los humanos con las cosas es secundario se convierte en la pregunta por la realidad, y esta viene de la mano con la necesidad de la existencia de ciertos entes. El apéndice ético continúa si bajo tales entes hay una demanda de acción (objeto ético). Por ejemplo, si la realidad última fuera Dios, entonces debemos interrogar sobre su misterio, planes y la cuestión de la fe. Si nos adentramos en la necesidad material para la existencia, entonces giraremos la vista a nuestra responsabilidad con los demás entes por igual. Esta necesidad puede ser lógicamente el *telos* o causa primera de la realidad, ya que para algunos la aparición del lenguaje es lo que generó la diferencia por la que existe el sentido; para otros, al no tener una finalidad política, hay una condena al desuso o bien a la ociosidad.

La interrogante sería, y puedo apostar, una duda latente para el lector en este instante, ¿cuál es la necesidad de postular una descripción metafísica si al final se proclaman tesis similares a las del pesimismo de hace 100 años o una versión 2.0 de la ilustración?⁴⁷ La respuesta llana es porque los programas me-

⁴⁶ Ionut Untea, "Anthropodicy and the fate of humanity in the Anthropocene: From the Disenchantment of evil to the re-enchantment of suffering", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 32 (2019).

⁴⁷ En Gabriel su libro está minado de proclamas objetivas señaladas por un espaciado distinto, un ejemplo es que "la nueva ilustración exige ética para todos, independientemente del tipo de escuela, independientemente de la religión, el origen, la riqueza, el género y la opinión política". [Die neue Aufklärung fordert: Ethik für alle, unabhängig von der Schulform, unabhängig von Religion, Herkunft, Vermögen, Geschlecht und politischer Meinung]. Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten* (Berlín: Ullstein, 2020).

tafísicos en la actualidad permiten una pluralidad ontológica, que dan cuerpo a diversas teorías éticas normativas al ofrecer ideas sobre los fundamentos para sus afirmaciones. Además, puede ayudar a los teóricos a comprender las implicaciones y las limitaciones de sus marcos éticos que agreguen agentes, como minerales, árboles, animales, ideas, ficciones, pues al mostrar que todo es objeto (mas no todo es real) se pretende deducir que hay una propiedad ética esencial en varios momentos, reactivada en sus relaciones.

Un objeto ético puede ser un hongo japonés mostrando los distintos actores y las intenciones con los que se presenta; puede ser el capitalismo dictándonos un tipo de relación de imposibilidad; o puede ser el pesimismo dando una evaluación moral de la realidad.

La interacción con lo humano es secundaria. Incluso en el extremo de nuestra finitud como especie, podemos darnos cuenta de que hay decisiones y objetos que seguirán afectando: la preservación de áreas naturales, el manejo de desechos nucleares, inclusive los ecos de una rabieta.

Bibliografía citada

- Boysen, Benjamin. "The embarrassment of being human". *Orbis Litterarum* 73, n.º 3 (2018): 225-242.
- Dalton, Drew M. *The ethics of resistance: Tyranny of the absolute*. Londres: Bloomsbury, 2018.
- *The matter of evil: From speculative realism to ethical pessimism*. Illinois: Northwestern University Press, 2023.
- "Towards an object-oriented ethics: Schopenhauer, Spinoza, and the physics of objective evil". *Open Philosophy* 1, n.º 1 (2018): 59-78.
- De Boever, Arne. *Finance fictions: Realism and psychosis in a time of economic crisis*. Nueva York: Fordham, 2018.
- DeLanda, Manuel. *A new philosophy of society assemblage theory and social complexity*. Londres: Continuum, 2006.
- Derrida, Jacques y Gérard Farasse. *Déplier ponge: Entretien avec Gérard Farasse*. París: Presses Universitaire du Septentrion, 2005.
- Ellis, Cristin. "Object-oriented ontology's endless ethics", *Postmodern Culture* 25, n.º 2 (2018). <https://www.pomoculture.org/2018/11/25/object-oriented-ontologys-endless-ethics/>
- Feltham, Colin. *Depressive realism: Interdisciplinary perspectives*. Abingdon: Routledge, 2016.
- Finkelde, Dominik. "Graham Harman and Slavoj Žižek: Talk and debate; On object-oriented ontology, video de YouTube, 1:28:31, publicado el 7 de diciembre de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=0k8Gm2SPRrA>

- Fisher, Mark. *Capitalist realism: Is there no alternative?* Winchester: Zero Books, 2009.
- *Ghosts of my life: Writings on depression, hauntology and lost futures*. Winchester: Zero Books, 2014.
- Freud, Sigmund. *Gesammelte Schriften VII*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- Gabriel, Markus. *Moralischer fortschritt in dunklen zeiten*. Berlín: Ullstein, 2020.
- Gabriel, Markus y Thomas Buchheim. *Neutraler realismus*. Baden-Baden: Karl Alber, 2017.
- Grant Hamilton, Iain. *Philosophies of nature after Schelling*. Londres: Continuum, 2008.
- Harman, Graham. *Además opino que el materialismo debe ser destruido*. Ciudad de México: Cocom, 2013.
- “Anthropocene ontology”. Video de YouTube, 46:00. Publicado el 27 de junio de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=cR1A4ILPmjE>
- Call to Action, *Journal of Architectural Education* 74, n.º 2 (2020): 179-181.
- *Dante’s broken Hammer: The ethics, aesthetics, and metaphysics of love*. Londres: Repeater, 2016.
- *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Londres: Penguin Books, 2018.
- “Poe’s black cat”. En *Romanticism and speculative realism*. Editado por Chris Washington y Anne McCarthy. Londres: Bloomsbury, 2019.
- *Skirmishes with friends, enemies, and neutrals*. Londres: Punctum Books, 2020.
- *Speculative realism, an introduction*. Medford: Polity Press, 2018.
- “The battle of objects and subjects: Concerning Sbriglia and Žižek’s subject lessons anthology”. *Open Philosophy* 3, n.º 1 (2020), 314-334.
- *The Graham Harman reader, including collected works and previously unpublished essays*. Winchester: Zero Books, 2023.
- *The prince and the wolf: Latour and Harman at the lse*. Winchester: Zero Books, 2011.
- *The quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2016.
- *Towards speculative realism: Essays and lectures*. Winchester: Zero Books, 2010.
- Hume, David. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*. The Hague: Springer, 1977.
- McPherson, Tristram y David Plunkett, eds. *The routledge handbook of metaethics*. Nueva York: Taylor & Francis, 2018.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. París: Seuil, 2006.
- Miller, Alexander. *Contemporary metaethics: An introduction*. Cambridge: John Wiley & Sons, 2014.

- Mintz, Sidney W. *Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1996.
- Morton, Timothy. "Tim answers an email". En *Ecology without nature*. <https://web.archive.org/web/20170922090403/ecologywithoutnature.blogspot.com/2017/09/tim-answers-email.html>
- Muller, F. A. "The paradox of the arche-fossil". *Dialectica* 74, n.º 3 (2020): 429-462. https://pure.eur.nl/files/166318021/The_Paradox_of_the_Arche-fossil.pdf
- Shavero, Steven. *The universe of things: On speculative realism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2014.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2015.
- Untea, Ionut. "Anthropodicy and the fate of humanity in the Anthropocene: From the disenchantment of evil to the re-enchantment of suffering". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 32 (2019): 873-889.
- Van Roojen, Mark. *Metaethics: A contemporary introduction*. Nueva York: Routledge, Reino Unido, 2015.
- Whitehead, Alfred North. *Process and reality*. Nueva York: The Free Press, 1978.
- Wu, Tsaiyi. "A Dream of a stone: The Ethics of de-anthropocentrism". *Open Philosophy*, n.º 3 (2020): 413-428. https://www.researchgate.net/publication/344135529_A_Dream_of_a_Stone_The_Ethics_of_De-anthropocentrism

Bruno Latour: una lectura praxeológica

Bruno Latour: a praxeological reading

Carlos German Juliao-Vargas
Grupo de investigación interinstitucional Tlamatinime
ORCID: 0000-0002-2006-6360

Resumen

Este artículo reflexivo quiere acercarse a la persona y al pensamiento de Bruno Latour, a manera de una “lectura praxeológica” que rastrea los motivos, las perspectivas y los aportes de un autor. Se busca comprender el quehacer de un investigador en acción, en su relación con sus saberes disciplinares, al revisar aquellas acciones (praxeologías) que nos permitan acceder a su relación personal con sus objetos de estudio, la cual se hizo pública en un contexto intelectual que, a veces, se vuelve crítico. Así pues, se insiste en la dimensión filosófica de la lectura latouriana de la realidad.

Abstract

This reflective article approaches the person and the thought of Bruno Latour in a “praxeological reading” that traces the author’s motives, perspectives, and contributions. It seeks to understand the work of a researcher in action, in its relationship with Latour’s disciplinary knowledge, reviewing those actions (praxeologies) that allow us to access his relationship with his objects of study. Such a relationship was made public in an intellectual context that, sometimes, becomes critical. This article focuses on the philosophical dimension of the Latourian reading of reality.

Palabras clave

Bruno Latour, análisis praxeológico, ecología política, ontología, teoría del actor-red.

Keywords

Bruno Latour, praxeological analysis, political ecology, ontology, actor-network theory.

Fecha de recepción: febrero 2025

Fecha de aceptación: julio 2025

Ideas para introducir el análisis

En las últimas décadas, el pensamiento de Bruno Latour ha generado un profundo impacto en diversas disciplinas, desde la sociología de la ciencia hasta la filosofía política, pasando por la antropología, la ecología y el pensamiento tecnológico. Su propuesta de una *ontología del actor-red* ha desestabilizado las dicotomías tradicionales entre sujeto y objeto, naturaleza y sociedad, ciencia y política. No obstante, más allá de sus aportes teóricos, su pensamiento también puede ser leído como una invitación a transformar nuestras formas de actuar y relacionarnos con el mundo. En ese sentido, este trabajo propone una lectura praxeológica de Bruno Latour, sociólogo, filósofo y antropólogo de la ciencia: “El más célebre del mundo y el más incomprendido”, como escribía el *New York Times* en 2018.¹

Latour desarrolló una serie de conceptos, teorías y enfoques de impacto, entre ellos:

- Instaurar la teoría del actor-red (*red de actores*), enfoque conceptual para comprender las interacciones entre humanos y no humanos (objetos, instituciones, tecnologías, etc.) en la construcción de lo social, con énfasis en su interdependencia.
- Cuestionar que la ciencia sea un proceso objetivo y neutral, para Latour es una acción sociopolítica, donde hay que negociar con diferentes actores y perspectivas.
- Desafiar la idea de la modernidad como un proceso lineal de progreso (fruto de una separación artificial entre naturaleza y cultura); además, analizar los efectos de la globalización (pensar los efectos globales de las acciones locales).
- Crear una ecología política: la crisis ambiental exige una reevaluación de nuestras formas de vida y una transformación de las instituciones políticas y económicas.
- Proponer una “política de los problemas”, en vez de una “política de soluciones”: los desafíos globales actuales son problemas complejos que no pueden resolverse con técnicas o políticas simplistas.
- Revisar el Antropoceno como una nueva era geológica, en la que los humanos se han convertido en una fuerza planetaria que transforma el medioambiente de modo radical.

¹ Véase Aba Kofman, “Bruno Latour, the post-truth philosopher, mounts a defense of science”, *The New York Times Magazine*, 2018.

Estos son solo algunos de los aportes de Latour. Como se ve, su trabajo ha impactado en diversos campos académicos, al contribuir a una mejor comprensión de las interacciones entre ciencia, tecnología, sociedad y medioambiente. Desde el enfoque praxeológico —centrado en la acción, la práctica y la constitución relacional del sentido—, interesa examinar cómo su pensamiento no se limita a describir el mundo, sino que pretende intervenir en él, pues reconfigura formas de entender y habitar la realidad. En tiempos marcados por crisis ecológicas, tecnológicas y sociales, su propuesta es relevante para repensar nuestras prácticas y estructuras de coexistencia.

Así, este texto se estructura en tres acápites centrales (además de la introducción y la conclusión). Primero, se expone el recorrido intelectual de Latour, con atención a los momentos clave que configurarán su propuesta. Segundo, se plantea su ontología, centrada en los conceptos de *red* y de *agencia* distribuida entre humanos y no humanos. Tercero, se aborda la lectura latouriana del presente, destacando su diagnóstico de la “modernidad” y su propuesta de una nueva geopolítica de los entes, además se plantean algunas de las críticas que se le han hecho. Con base en lo anterior, el problema de investigación que orienta este estudio puede formularse así: ¿cómo puede una lectura praxeológica del pensamiento de Bruno Latour contribuir a una comprensión más activa y relacional de la realidad actual, superando las dicotomías tradicionales entre sujeto y objeto, naturaleza y sociedad?

Para responder esta pregunta nos proponemos como objetivos analizar el pensamiento y la práctica del autor desde una perspectiva praxeológica, con la que se explora su aporte a una comprensión crítica y relacional del presente. Con ese fin, se intenta reconstruir su recorrido intelectual, al resaltar los momentos significativos, así como al examinar las claves de su ontología del actor-red. También se busca establecer vínculos entre ella y los presupuestos de un enfoque praxeológico, que implican que se quiere no solo comprender a Latour, sino pensar con él, desde una perspectiva que se interroga por el sentido y el alcance de nuestras acciones en un mundo cada vez más complejo y entrelazado.

Con el término *lectura praxeológica* nos referimos a una metodología de análisis basada en la praxeología, esa rama de la ciencia social que estudia la acción humana, la praxis individual y social, y las interacciones que ocurren en la sociedad. Para ello se utiliza el *enfoque praxeológico* como marco conceptual que permite comprender e interpretar ciertos fenómenos, sean personales, sociales, educativos, culturales, tecnológicos, religiosos, políticos o económicos. Implica analizar los eventos y procesos desde la perspectiva de las acciones individuales y las decisiones que toman los actores sociales, al considerar sus objetivos y preferencias, así como las restricciones a las que se enfrentan. Nos

basamos en la premisa de que los individuos actúan de modo intencional y propositivo para lograr sus metas, y que sus acciones pueden ser analizadas y comprendidas a través de una lógica de la acción humana.² La lectura praxeológica busca identificar los deseos, los incentivos, las motivaciones y los efectos de las acciones individuales y cómo se relacionan (e impactan) con los contextos en los que interactúa la persona.

En el enfoque praxeológico, la noción de *relación personal* con los objetos de conocimiento es bastante amplia y se superpone, o incluso abarca la cuestión del *punto de vista* sobre algo. Contiene dos dimensiones que permiten precizarla mejor: (a) el concepto se refiere a todo lo que un individuo piensa o hace con dichos objetos; y (b) el sujeto-actor y los objetos de conocimiento están registrados en diversos contextos e instituciones que permiten e incluso imponen una forma propia de hacer y pensar. Pero, asimismo, en un enfoque praxeológico sobre los discursos (texto), el contexto ocupa un lugar esencial, siempre al lado del pretexto (deseos, emociones, gestos, subjetividad). El análisis de las prácticas, desde el ángulo praxeológico, nos permite así definir mejor el objeto de estudio. Las “praxeologías” se convierten en medios para modelar las prácticas de un actor en una institución, desde sus acciones que se pueden describir a partir de sus gestos, teniendo en cuenta al mismo tiempo lo que las fundamenta o legitima.

Hay que aclarar que, en el análisis praxeológico, si bien la descripción inicial es valiosa, “no es sino uno de los momentos de la búsqueda del sentido y solo adquiere real significado por referencia al sentido general que surge de su propio análisis; existen relaciones dialécticas entre esos tiempos del análisis, lo que permite que cada etapa dé una nueva significación a la precedente y a la siguiente”.³ Se trata de un análisis recursivo donde un elemento solo adquiere su significado puntual con referencia al conjunto. Este trabajo procede por un doble movimiento, uno para aclarar las primeras opacidades (fruto de prejuicios, creencias, ideas comunes), y otro para descubrir una segunda opacidad cuando logramos una mejor comprensión de nuestros límites, lo que genera nuevos interrogantes. Y esa recursividad lleva a que el texto escrito que recoge el análisis “de vueltas en redondo” utilice las citas a pie de página para aclarar o completar, las cuales, si se hicieran parte del texto, impedirían la fluidez del relato.

² Para ampliar este enfoque, véase Carlos Juliao, *Epistemología, pedagogía, praxeología: Relaciones complejas* (Bogotá: Uniminuto, 2017); *La cuestión del método en pedagogía praxeológica* (Bogotá: Uniminuto, 2017); “La investigación praxeológica: un enfoque alternativo”, *Praxis Pedagógica* 20, n.º 26 (2020).

³ Carlos Juliao, *Epistemología, pedagogía, praxeología: Relaciones complejas* (Bogotá: Uniminuto, 2017), 184.

Nos proponemos, entonces, comprender la actividad de un investigador *en acción*, en su relación con los saberes disciplinares y epistemológicos, mediante el estudio de aquellas acciones (praxeologías) que nos permiten acceder a esa relación personal con sus objetos de estudio —hecha pública— en un contexto intelectual.

La persona⁴ y su recorrido intelectual

Nacido en 1947, en Beaune (Francia), y muerto en París en 2022, Bruno Latour se formó como filósofo, bajo la influencia de Michel Serres, filósofo e historiador de las ciencias (heredero de Foucault, Leibniz, Girard, Bachelard y Dumézil). Como joven estudiante católico y militante en la Juventud Estudiantil Cristiana, reconoce la influencia de Charles Péguy (poeta filósofo, escritor, católico moderno). Estudió en la Universidad de Dijon, donde se apasionó por la exégesis bíblica; obtuvo el premio mayor del concurso de agregación de filosofía, en 1972, y luego se convirtió en “etnólogo” durante su estancia, entre 1973 y 1975, en Abiyán (Costa de Marfil), cuyo resultado es una breve monografía sobre la descolonización, la noción de raza y las relaciones industriales. Defendió una tesis de doctorado (*Exégesis y ontología*) en la Universidad de Tours, en 1975, y luego una habilitación para dirigir investigaciones (HDR, grado posdoctoral) en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales en 1987. Su obra se centrará entonces en estudiar el trabajo de los científicos en sus laboratorios. Después del Conservatorio Nacional de Artes y Oficios (1977-1982), enseñó en el Centro de Sociología de la Innovación de la Escuela de Minas de París (1982-2006) y, por último, en el Instituto de Estudios Políticos de París (2006-2017).

Roger-Pol Droit introduce la entrevista realizada a Latour el 6 de diciembre con estas palabras que captan lo esencial del personaje y de su propuesta:

Investigador atípico, difícil de clasificar, ahora reconocido en todo el mundo, todavía relativamente desconocido en Francia, siempre se ha interesado por los detalles. Pudo demostrar que, escrutándolos, vinculándolos entre sí, era posible comprender muchas cosas sobre las áreas más grandes, ya fuera religión o ciencia, derecho o política, de nuestras sociedades o nuestra historia. En lo pequeño reside lo esencial. Siempre y cuando sepas observar. Este es sin duda el hilo conductor de su trayectoria.⁵

⁴ La noción de *persona* indica aquí la “pareja” formada por un individuo y el sistema (red) de sus relaciones personales, en un momento dado de su historia individual.

⁵ Roger-Pol Droit, “L’écologie selon Bruno Latour, le philosophe français le plus écouté à l’international”, *Les Echos*, 6 de diciembre de 2019. La traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

Esta experiencia de observar el detalle que conduce a la realidad, propia del análisis praxeológico, Latour la siguió, durante medio siglo de investigaciones, en diversas instituciones y campos de observación. Nunca siguió el recorrido clásico, ni en sus estudios, ni luego en sus investigaciones y prácticas profesionales. Por ello, sus investigaciones parecen, a primera vista, tan dispares e ilógicas que resultan desconcertantes.

Una investigación etnográfica realizada en California —*La vie de laboratoire (La vida en el laboratorio)*,⁶ con Steve Woolgar, en 1979— le permitió proponer una *antropología de la ciencia* enfocada en una exégesis del discurso científico. Ambos autores muestran que la descripción habitual del método científico (el éxito o el fracaso de una teoría depende del resultado de un solo experimento) no corresponde a la práctica real de los laboratorios. Por lo general, un experimento produce solo datos no concluyentes, atribuibles a una falla en el dispositivo o proceso experimental. Por lo tanto, parte de la educación científica consiste en aprender a clasificar qué datos deben conservarse y cuáles deben descartarse, proceso que, para un extraño (sin “educación científica”) podría verse como “ignorar aquellos datos” que contradicen la ortodoxia científica. Latour y Woolgar ofrecen así una visión heterodoxa y controvertida del quehacer científico, al defender la idea de que sus objetos de estudio se “construyen socialmente” en los laboratorios, en la práctica, que no existen fuera de los instrumentos de medida y de los especialistas que los interpretan. En fin, ven el quehacer científico como un sistema de experiencias, creencias, tradiciones orales y prácticas socioculturales específicas. Tal vez la idea que más molesta es la de *construcción o fabricación*, tal como lo plantea Bourdieu: “Al decir que los hechos son artificiales en el sentido de fabricados, Latour y Woolgar dejan entender que son ficticios, no objetivos, no auténticos. El éxito de su propuesta resulta del ‘efecto de radicalidad’ [...], que nace de un cambio furtivo de sentido sugerido y estimulado por una hábil utilización de conceptos anfibológicos”.⁷

Este trabajo lo continuará luego con *Pasteur: guerre et paix des microbes*,⁸ de 1984, en el que cuenta la vida y la carrera de Louis Pasteur y su descubrimiento de los microorganismos a modo de “biografía política”, pues arroja luz sobre las fuerzas sociales que intervinieron en su carrera y sobre cómo sus teorías fueron aceptadas por la sociedad. Al esgrimir razones ideológicas para explicar la recepción más o menos favorable de la obra de Pasteur, Latour busca socavar la idea de que la aceptación o el rechazo de las teorías científicas sea del orden de la experiencia, prueba o razón, lo que, claro, le valió acusacio-

⁶ Bruno Latour y Steve Woolgar, *La vie de laboratoire* (París: La Découverte, 1996).

⁷ Pierre Bourdieu, *El oficio de científico: Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Barcelona: Anagrama, 2003), 52.

⁸ Latour, *Pasteur: Guerre et paix des microbes* (París: La Découverte, 2012).

nes de “relativismo”. Luego aplicará el mismo método al mundo del derecho al dar cuenta del trabajo del Consejo de Estado en *La fabrique du droit (La fábrica del derecho)*,⁹ en 2002, que pone en perspectiva con sus estudios previos los modos concretos de producción de las teorías científicas.¹⁰

Latour luego pasa, a fines de 1980, a una labor si se quiere más teórica y programática: sus trabajos previos contribuirán a formular la *sociología del actor-red*, que permite pensar el lugar de los no humanos dentro de una semiología del quehacer científico, pero también, de modo más general, en el marco de una semiótica social.¹¹ Abandona rápido la división subjetivo-objetivo y desarrolla un enfoque para trabajar *en y desde* la práctica. Latour forma parte de una tradición filosófica calificable como *no moderna*, en oposición a los modernos y los posmodernos.¹² Le interesa la oposición entre *objetos* y aquellas *cosas* que se nos imponen (los Estados, por ejemplo). La crítica de la dominación de la centralidad del discurso científico está en el foco de toda su obra. Como lo señalaron Bowker y Latour hace ya muchos años, cuando analizaban la configuración de los estudios de la ciencia en Francia: “Una vez que la ciencia aparece, esas grandes figuras [se refieren a los intelectuales franceses] se reúnen detrás de sus estandartes. En el curso de este artículo veremos como el más sociologizante de los sociólogos (Pierre Bourdieu) y la más historizante de las escuelas históricas (los Annales) definen a la ciencia como algo separado de la sociedad y de la historia”.¹³ Este pensamiento crítico lo articulará en varios libros: *Ciencia en acción*, *Nunca fuimos modernos*, *Aramis ou l’amour des techniques*, *La clef de Berlin et autres leçons d’un amateur de sciences*, *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*,¹⁴ donde plantea el fenómeno de la caja negra.

⁹ Latour, *La fabrique du droit* (París: La Découverte, 2002).

¹⁰ Mucho después, en 2010, Latour revivirá la hipótesis de Gaia, al decir que la tierra no solo tiene un movimiento, sino también un comportamiento, capaz de reaccionar a las conductas humanas. En concreto, sobre la ecosofía (investigación filosófica sobre la naturaleza de la vida), trabajará con Emanuele Coccia, así como con Vinciane Despret sobre la práctica de una filosofía de campo, o con Émilie Hache sobre el ecofeminismo.

¹¹ Junto a Michel Callon, Madeleine Akrich y John Law, Latour es uno de los desarrolladores de esta teoría del actor-red (ANT, por la expresión inglesa *Actor-Network Theory*), un enfoque constructivista influenciado por la etnometodología de Garfinkel, la semiótica generativa de Greimas y la sociología de Gabriel Tarde.

¹² Latour se sitúa así en una oposición frontal (a veces violenta) a la tradición crítica y marxista que reinaba en las ciencias sociales, encarnada por Bourdieu. Los dos se enfrentan entre sí, y sus seguidores aún albergan una animosidad manifiesta.

¹³ Geof Bowker y Bruno Latour, “A booming discipline short of discipline: (Social) studies of science in France”, *Social Studies of Science* 17, n.º 4 (1987): 717.

¹⁴ Latour, *Ciencia en acción* (Barcelona: Labor, 1992); *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007); *Aramis ou l’amour des techniques* (París: La Découverte, 1992); *La clef de Berlin et autres leçons d’un amateur de sciences* (París: La Découverte, 1993); *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (Barcelona: Gedisa, 2001).

La atención que presta a lo no humano explicará la escritura de textos más “políticos”, marcados por la exigencia de pensar sobre lo ecológico (*Políticas de la naturaleza*)¹⁵ y las instituciones (*La fábrica del derecho*). Aborda la política como un régimen de enunciación, como puede serlo el discurso religioso *Jubiler ou les difficultés de l'énonciation religieuse* (Las dificultades de la enunciación religiosa).¹⁶ El enfoque de Latour fue “puesto a prueba” durante un debate con Pierre Favre, en el que comienza afirmando que “hay una historia de las sucesivas distinciones entre ciencia y política, una historia que se vuelve documentable siempre que se suspenda de antemano la distinción entre la esfera de la política y la de la ciencia”.¹⁷

Su libro *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*,¹⁸ publicado en 2012, retoma esta trayectoria consistente en pensar la pluralidad de regímenes de verdad y da fe del carácter exegético de su pensamiento. ¿Pudo anticipar el Latour católico practicante, para quien analizar la “fabricación de verdad” religiosa no la desmejoraba, sino que la hacía más real, que extrapolar su enfoque al estudio de las ciencias sería visto como un ataque contra la objetividad de sus hechos? Al identificar la tarea más apremiante de nuestro tiempo, Latour hace todo lo posible para iluminar el escurridizo descubrimiento científico de James Lovelock y Lynn Margulis, de 1969, conocido como *hipótesis Gaia*.¹⁹ En ella, la tierra es una red compleja y autorregulada de procesos no lineales, donde las diferentes formas de vida crean sus propias condiciones habitables y, por lo tanto, influyen en el clima y los elementos abióticos del planeta. Así, sus últimos libros serán: *Reset Modernity!*, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, *Dónde aterrizar: cómo orientarse en política* y *¿Dónde estoy?: una guía para habitar el planeta*.²⁰

¹⁵ Latour, *Políticas de la naturaleza* (Barcelona: Arpa, 2024).

¹⁶ Latour, *Jubiler ou les difficultés de l'énonciation religieuse* (París: La Découverte, 2013).

¹⁷ Latour, “Pour un dialogue entre science politique et science studies”, *Revue Française de Science Politique* 58, n.º 4 (2008): 657. Pierre Favre responderá: “Se trata nada menos que de inventar la solución platónica que, al querer basar la política en la razón, acabó perdiendo tanto la ciencia como la política. ¿Es tan absurdo pensar que la ciencia política y los estudios científicos puedan contribuir, uniendo sus fuerzas, para elaborar una alternativa?”. “Ce que les science studies font à la science politique: Réponse à Bruno Latour”, *Revue Française de Science Politique* 58, n.º 5 (2008): 678 (cursivas en el original).

¹⁸ Latour, *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos* (Barcelona: Paidós, 2013).

¹⁹ Lovelock define *Gaia* como “una entidad compleja que implica a la biosfera, atmósfera, océanos y tierra; constituyendo en su totalidad un sistema cibernético o retroalimentado que busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en el planeta”. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (Barcelona: Orbis, 1985), 15.

²⁰ Latour, *Reset modernity!* (Cambridge: MIT press, 2016); *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (París: La Découverte, 2015); *Dónde aterrizar: Cómo orientarse en política* (Madrid: Taurus, 2017); *¿Dónde estoy?: Una guía para habitar el planeta* (Madrid: Taurus, 2021).

Latour propone así una *contrarrevolución copernicana*, que nos permita dejar los polos opuestos del sujeto y el objeto establecidos por Kant, como lo sugiere Zaragoza.²¹ Lo plantea en el *post scriptum* para la edición española de *Ciencia en acción*, de 1992, y lo seguirá haciendo en sus obras posteriores.²² Lo único que hay, para Latour, son redes y actantes. Así que la frontera planteada entre modernos y premodernos no existe; es solo una cuestión de nivel, del número de actantes movidos, que se incrementan de modo exponencial en la red que llamamos *modernidad*. Frente a un mundo desencantado en el sentido weberiano, Latour propone volver a divertirse con el emocionante, desmedido, reparador e innovador juego de los actantes y sus múltiples mixturas.²³ Algo destacable en su vida y obra es que el quehacer del intelectual tiene que ser divertido, aunque ello genere suspicacias. Con este somero recorrido intelectual de Latour, se han señalado los momentos clave que configurarán su propuesta ontológica.

La ontología latouriana

Se puede decir que Latour plantea una “ontología” que rompe con la tradición occidental (dualista o monista), al tener un enfoque múltiple donde humanos y no humanos (todos como actantes) participan en redes heterogéneas que configuran la realidad. Su *epistemología*, una especie de *constructivismo simétrico*, rechaza la separación entre lo natural y lo social, pues sostiene que el conocimiento científico es un proceso colectivo de asociaciones y traducciones entre actantes, en el que se construyen representaciones (inscripciones) que circulan y se estabilizan en *cajas negras*. Este enfoque enfatiza la simetría explicativa, y da importancia similar a factores sociales, políticos y técnicos; por ende, la ciencia será una práctica política y experiencial donde la realidad se produce y se negocia siempre. Es claro que, como exegeta, Latour pensaba que el vocabulario usado en los textos científicos dificulta, por lo general, su

²¹ Juan Zaragoza, “Porque nunca fuimos modernos: La ontología relacional de Bruno Latour”, *Alpha* 2, n.º 55 (2022).

²² La versión en inglés de *Ciencia en acción* fue duramente criticada por la socióloga de la ciencia Olga Amsterdamska en su artículo “¡Seguro que está bromeando, señor Latour!”, de 1990, que hizo historia.

²³ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 30. El término *desencantamiento del mundo* (introducido por Weber) es utilizado en ciencias sociales para explicar la racionalización cultural (donde la comprensión científica está más valorada que la creencia) y la devaluación (pérdida de valor) de lo espiritual presente en la sociedad moderna. Opera a un nivel global, más que concreto, y destruye parte del proceso en el que los elementos caóticos sociales —que requieren una sacralización— continúan con el simple conocimiento como su antídoto. Así pues, puede relacionarse al concepto de *anomia* (*durkheim*): la liberación del individuo de las ataduras que lo sujetan en la sociedad.

comprensión y genera debates inútiles. Cabe decir que hay una serie de conceptos que contribuyen a su visión ontológica, que se concreta en la teoría del actor-red.²⁴ Por eso conviene explicitarlos de entrada:

- a. *Actante*. El concepto, usado como forma neutra para referirse a actores tanto humanos como no humanos, incluye todo lo que se integra en el análisis social: cada elemento que actúa en una red. Como idea permite englobar a todos los que, incluso de forma pasiva, participan en el proceso.
- b. *Caja negra*. Término informático, referido a un elemento o conjunto cuyo funcionamiento “no importa” en la investigación por ser muy complejo; basta conocer sus entradas (*input*) y salidas (*output*). Para Latour, estas cajas negras permiten tomar decisiones, avanzar accediendo al trabajo de los demás sin cuestionarlo, en vez de reproducir controversias sin fin.
- c. *Inscripción*. Son aquellas referencias mediante las cuales una entidad se transforma en un signo, archivo de datos, documento o un mero trozo de papel. Es decir, esta noción permite convertir en un signo (o diagrama) los objetos del saber científico.
- d. *Modos de existencia*. Permiten “multiplicar” los seres, al superar la dicotomía humano-no humano, incorporando, por ejemplo, seres ficcionales, modos de ser (religioso, político, moral, jurídico). Así, están facultados para separar la técnica de la ciencia y reconocer ámbitos concretos en la vida colectiva, con reglas productivas propias. La teoría del actor-red cobra una dimensión ontológica múltiple, pues rompe con la metafísica occidental y con las añoranzas del monismo o el dualismo filosóficos; entonces, se convierte en un metalenguaje de la investigación.
- e. *Referencias circulantes*. Los científicos no crean la realidad ni describen lo que “está ahí”, solo generan sistemas de referencias (representaciones) que aluden a un fenómeno mediante un esquema descriptivo, que una vez afianzado sirve de base para crear nuevas representaciones, lo que permite transitar entre el fenómeno y sus sucesivos signos, en ambos sentidos, como parte fundamental del campo disciplinar.

²⁴ La teoría del actor-red (ANT) es un “enfoque ontológico” de la teoría social y la investigación, originado en el campo de los estudios sociales de la ciencia en la década de 1980, gracias a Latour, Michel Callon y otros investigadores del Centro de sociología de la innovación. También han colaborado en su construcción investigadores anglosajones como John Law, Arie Rip, Susan Leigh y Geoffrey Bowker. En ella, el actor-red no se reduce ni a un simple actor ni a una red; es, al mismo tiempo, un actor cuya acción es entrelazar elementos heterogéneos, y una red capaz de redefinir aquello de lo que está constituida. Los actores pueden representarse con “redes de palabras”, empleando el análisis de términos asociados que manifiestan a las redes, su lugar estratégico y su evolución o traducción.

- f. *Simetría*. Principio según el cual se usa el mismo conjunto de factores explicativos para dar cuenta de todas las teorías referentes a un hecho científico o tecnológico, sin importar que sean fallidas o exitosas. Implica dar igual valor a lo científico-técnico y a lo humano, traducido en intereses políticos, sociales, psicológicos o de cualquier otra índole.
- g. *Traducción*. Es toda la serie de pactos, intrigas, actos de persuasión o violencia gracias a los cuales un actante logra la adhesión de otros. Es un proceso que implica que se pueden cambiar los objetivos para adaptarlos a los de otros actantes, o “inventar” nuevos grupos que faciliten construir nuevos objetivos, o incluso reorganizar los intereses propios para superar dificultades en la ruta investigativa. Se trata de un proceso agónico, sin final y que, por último, no es inalterable.

En su artículo “Salir del armario como filósofo”, Latour dice que se va a dedicar a “una revisión drástica de la ontología moderna”.²⁵ Quiere fundar una nueva metafísica, una nueva forma de plantear los problemas, de hablar de las ciencias y de sus efectos sobre lo humano y lo social. Ese proyecto tendrá un alto costo político, al no facilitar el pensamiento en las colosales asimetrías del poder, como señala Pestre, lo que le significará muchos rechazos e incomprensiones.²⁶

En su visión ontológica, Latour define nuevas propiedades esenciales y accidentales de lo real. Según él, el mundo consta de muchos modos de existencia (a veces llamados *contrastes*). Dice haber encontrado, a lo largo de su carrera, “doce o catorce”: ciencia, derecho, tecnología, política, reproducción, religión... y cada uno de ellos tiene sus propios “poderes explicativos”, de modo que la verdad que libera nunca invade la de los otros modos. Por eso solo podemos hablar científicamente de la ciencia y religiosamente de la religión. El peor disparate consiste en confundir los modos de existencia; ese fue el error de los modernos.²⁷ Mediante ciertas “cadenas de traducción” tratamos de

²⁵ Latour, “Coming out as a philosopher”, *Social Studies of Science* 40, n.º 4 (2010): 600. El sentido de esta conferencia fue añadir al análisis de las redes la “clave” en la que cada tipo de red puede difundirse, al definir, para cada mediación, las condiciones de felicidad e infelicidad necesarias para captarla. Este proyecto tiene como propósito una antropología filosófica positiva de los modernos, en lugar de aquella negativa ofrecida en *Nunca hemos sido modernos*.

²⁶ Dominique Pestre, *Introduction aux science studies* (París: La Découverte, 2006).

²⁷ ¿Es una obra de metafísica, como sugiere el título, o una obra de antropología, como indica el subtítulo? Una cosa es cierta: no estudia el modo en que ciertos grupos humanos, en este caso los “modernos”, se ponen de acuerdo para atribuir una “real existencia” a una cosa más que a otra; virus, por ejemplo, más que unicornios. Latour se propone estudiar no “modos de hablar como en la teoría de los ‘actos de habla’, sino modos de ser”, retomando la vieja pregunta “¿qué es?” (¿qué es la ciencia? ¿cuál es la esencia de la técnica?), descubriendo seres con propieda-

llegar a la verdad de cada modo particular de existencia. Pero la actualidad de esas traducciones no es constante, sino variable: las condiciones de felicidad (o de verdad) permiten avanzar; por otro lado, las condiciones de infelicidad nos desvían. Cada modo tiene, por así decirlo, sus propias condiciones de felicidad e infelicidad. La tecnología y la política, por ejemplo, son igualmente racionales: la razón es “la que permite considerar cada contraste según sus propios valores de verdad, siguiendo el hilo de sus condiciones específicas de felicidad sin caer en errores de categoría”.²⁸

Visto desde este ángulo, lo dispar de la obra de Latour adquiere otro contorno. Su objetivo principal, señala, era resaltar diversos modos de existencia. ¿Qué sucede cuando no se respetan los contrastes? Nos sumergimos en la incompreensión y la incapacidad de sostener un discurso auténtico. Para Latour, estamos saliendo de uno de estos periodos. La modernidad ha oscurecido diversos modos de existencia, lo que incluye la reproducción, la ciencia (real) y la religión.²⁹ Para encontrar la verdad, nuestro mundo globalizado debe abandonar conceptos deletéreos y dicotomías ficticias. El primero de ellos, el más pernicioso, es la oposición entre materia y espíritu, que se presenta bajo diferentes formas: objeto-sentido, cuerpo-alma, inmanencia-trascendencia.³⁰ De ahí derivan otras distinciones como aquella que separa saber y creencia, es decir, ciencia y religión (en el sentido moderno). Si bien estos conceptos fueron invocados para “cortar algunas cabezas” y cometer crímenes, han sumido a los seres humanos en una niebla tenebrosa. Latour trabaja como historiador: divide el pasado en periodos, que han visto a la humanidad alejarse o acercarse a la verdad.

Así, frente a la premodernidad, apoya la idea de que la “división mosaica” establece “una diferencia absoluta (no relativa)” entre lo verdadero y lo falso. La religión es un modo de existencia cuya conciencia es anterior a la modernidad. Según él, en la época de la patrística, el mensaje cristiano tenía en cuenta toda la creación: humanos y no humanos incluidos.³¹ La modernidad comienza con lo que la historiografía ha llamado la *revolución científica* del siglo XVII,

des diferentes cada vez”. La lucha de las ciencias sociales por conquistar su autonomía frente a la metafísica, desplegando refinados procesos de objetivación, estadísticas, cuestionarios, “terreno” etnográfico, etc., ¿una restauración de Platón y Aristóteles? ¿Metafísica o antropología? Latour, *Investigación sobre los modos de existencia...*, 32-33.

²⁸ Latour, “Will non-humans be saved? An argument in ecotheology”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, n.º 3 (2009): 465.

²⁹ Nótese que no todos los modos de existencia han sido perjudicados por el error de los modernos: el derecho no ha sido afectado y siempre ha mantenido sus propias “condiciones de verdad”.

³⁰ *Ibíd.*, 471.

³¹ Por *no humano*, Latour se refiere a organismos vivos, pero también a lo que los modernos consideraron *materia inerte*.

punto de inflexión decisivo, periodo que vio el surgimiento de la “enunciación científica”, cuyo alcance real permanecerá oculto hasta el día de hoy. Al oponer la *res extensa* a la *res cogitans*, Descartes sumió a los modernos en un dualismo que separará la materia y el espíritu,³² distinción cargada de consecuencias.

La naturaleza queda ahora reducida al “mundo material”, objeto del conocimiento, que solo la ciencia es capaz de establecer. La religión, separada de la naturaleza, se repliega en el alma y lo sobrenatural; ahora será una cuestión de creencia que aún puede hablar del mundo, pero ha perdido toda pretensión de influir en el curso de los acontecimientos; su impacto será únicamente decorativo. Al adherirse a esta “visión científica” del mundo, los modernos mostraron una falta fundamental de sentido crítico y los efectos serán desastrosos: la oposición entre saber (razón) y creencia (fe) sumió a Occidente en la oscuridad. Si los modernos mostraron que nada está fuera del alcance de las “redes de referencia”, también fueron culpables de un pecado: haber disfrazado los cambios necesarios para los descubrimientos científicos. Al enmascarar los sesgos involucrados en cada uno de los experimentos, hicieron pasar sus resultados como apodícticos. En esta perspectiva, el proyecto antropológico de Latour adquiere todo su sentido, sobre todo desde *La vida en el laboratorio*.

Y así continúa insistiendo en que olvidamos que lo que la modernidad le hizo a la religión es peor que lo que le hizo a la ciencia. De hecho, los no humanos fueron excluidos de la salvación. El antropocentrismo de los humanistas ya presagia esta ruptura. Incapaces de digerir el choque de la ciencia, las iglesias cristianas vieron disminuir su dominio: de toda la creación, quedaron reducidas a las “almas” humanas. Y como la religión también trató de acercarse a lo sobrenatural imitando los instrumentos científicos, la confusión de los “regímenes de enunciación” fue total.

La revolución ocurrirá cuando los naturalistas observen la evolución biológica: al formular la teoría de la selección natural, Darwin destacó la hibridez de la materia (referencia y reproducción). En otras palabras, permitió discernir una discrepancia entre nuestro discurso sobre los animales y la fuerza que los anima: los organismos, por sí mismos, construyen sus propios sentidos. Sin embargo, los efectos ontológicos de la teoría evolutiva no fueron bien enunciados: 150 años después de sus hallazgos, la conciencia pública aún no se impregna de la total originalidad del pensamiento de Darwin. Incluso ha sido ocultado, no solo por los llamados creacionistas, sino también por los *neodarwinistas*. Para Latour, solamente Uexküll (y antes Whitehead) supieron reconocerlo: con el *umwelt* rompió totalmente con la naturaleza de los moder-

³² Latour también evoca a John Locke como el instigador de la modernidad en “Coming out as a philosopher”, 604.

nos.³³ Porque si bien comparten el mismo ambiente, las especies viven en su propio mundo: el organismo y el ambiente no constituyen dos elementos externos el uno del otro, sino un sistema de estrechas relaciones.

De modo intuitivo, los creacionistas vieron un problema en la interpretación clásica del darwinismo, pero no pudieron explicar por qué. Además, sintieron la necesidad de reconectar la religión con el mundo. Sin embargo, cometieron un error al aceptar la noción de naturaleza: buscaron en el discurso religioso una explicación científica y así se condenaron al fracaso. La historia, para Latour, nunca ha conocido un malentendido más profundo de la religión. Él distingue a los darwinistas, es decir, a los que han entendido la teoría de la evolución de los neodarwinistas. Estos últimos son, para él, cercanos a los creacionistas. De hecho, ¿no es la causa final del diseño inteligente similar a la fuerza ciega del azar? En ambos casos, los organismos desaparecen como actores individuales; son conducidos hacia un espacio óptimo por una fuerza superior. Ambas metáforas están arraigadas en la ideología del hacer y del mecanismo: el organismo permanece en la naturaleza, y no en su *umwelt*. Y los cristianos no creacionistas han tratado de evitar vínculos complicados con la ciencia, al restringir su mensaje a lo sobrenatural. Por lo tanto, son aún más culpables que los defensores del diseño inteligente, al abandonar el universo entero por falta de coraje.

Ahora bien, la modernidad, prisionera de la naturaleza, está llegando a su fin; aparece un mundo con nuevos valores. Latour detalla los fenómenos que contribuyen a este cambio de paradigma: las crisis ambientales llaman la atención sobre los no humanos. La ecología no ha provocado un retorno de la naturaleza, al contrario, ha mostrado la necesidad de abandonar esta noción y recurrir al *umwelt*. La antropología de la ciencia latouriana ha revelado cómo los estudiosos construyen los hechos. La crisis ecológica y los estudios de ciencia y tecnología han revelado las andanzas de los modernos. Librada de la naturaleza, la religión puede reclamar así su legítimo dominio: la totalidad de la creación. Será el fin de un conflicto que, durante tres siglos, privó al mundo del sentido que proporciona la enunciación religiosa; entonces, la oposición entre creencia y saber se disuelve. El mensaje cristiano recupera su universa-

³³ El término *umwelt* son los fundamentos biológicos que están en el centro mismo del estudio de la comunicación y la significación en el animal humano (y no humano). Suele traducirse como 'medioambiente'. Uexküll encuentra que el mundo de todos los seres vivos está constituido de "marcas de percepción", de puntos específicos en el espacio y el tiempo que se conectan entre sí para formar la experiencia del mundo. Sin embargo, estas marcas no son las mismas en cada caso: el espacio y el tiempo se convierten en pilares con sentido, cuando diferentes marcas de percepción se unen para otorgarles un lugar en el mundo del animal. Uexküll, *A foray into the worlds of animals and humans* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), 63, 73.

lidad (religión); la ciencia recobra el lugar que le corresponde (referencia); la obra de Darwin cobra todo su valor (reproducción). Comienza una nueva era.

¿Cómo actuar? Latour se opone a las corrientes que persisten en “conservar” la naturaleza. Debemos aceptar las transformaciones y sus efectos, es inútil oponerse a ellas. Ahora no es el momento de traicionar el espíritu progresista del modernismo. Por el contrario, hay que redoblar nuestros esfuerzos e ir más allá de los límites de la noción de *límites*. La tecnología nos ha sumido en este caos; es a través de ella que saldremos de él. Esta esperanza proviene del cristianismo, que apoya con confianza la transformación artificial de los bienes terrenales. La religión no rechaza la técnica. Al contrario, la llama a renovar todo, aquí y ahora, y en este mundo, es ante todo una “pasión religiosa”.³⁴ Latour nunca negó ser un católico practicante, aunque su fe se oculta hábilmente en sus escritos. Para él, existe un vínculo entre lo terrenal y la encarnación, lo que lo llevará a interesarse por las posiciones del papa Francisco. Esta postura religiosa podría interpretarse, en un mundo secular, como el origen de la lucha de Latour contra el concepto de *verdad científica*, al buscar reconciliar la ciencia y la fe, y permitir que los dos modos de existencia puedan dialogar y coexistir. Y ello porque, como se dijo, la ontología latouriana se centra en los conceptos de *red* y de *agencia* distribuida entre humanos y no humanos, pero va más allá.

La lectura latouriana del presente

Yves Citton, crítico literario, dijo que Latour era un “pensador juguetón” y un “artista-investigador”.³⁵ El término *investigador* sirve para caracterizar su trabajo, dada la cantidad de artículos y libros que escribió, así como de las indagaciones que realizó; pero en él también se trata de alguien que nunca deja de explorar, buscar y aprender, desde una constante que es el peligro, y siempre con humor. Existe peligro de negligencia, de olvidar seres del mundo común por construir; existe peligro de caer en atractores que arrastran el pensamiento (están por todas partes en su obra) y deslocalizan los enunciados. Porque Latour sabe que hay muchos escollos en los caminos del pensar y nos ofrece otra forma de lo que puede significar ser investigador: verse requerido por problemas a los que aún no hemos hecho justicia o que han sido mal planteados, y buscar “modos de decir” que nombren este peligro para combatirlo. Ser investigador es evitar pensar en círculos. Ante afirmaciones y verdades que

³⁴ Con esto, Latour está diciendo que Dios está presente en todo. Así es que como descubridor de la reproducción, y por lo tanto de una faceta de Dios, Latour hace de Darwin un “padre de la iglesia”.

³⁵ Yves Citton, “Beautés et vertus du *faitichisme*”, *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n.º 14 (2009).

parecen caer del cielo, Latour siempre trata de aterrizar el pensamiento para reubicar los enunciados. Porque frente a las obstinadas trampas del pensamiento, hay que implicar siempre a los colectivos, y oponer así un conjuro de paciencia, relecturas recíprocas e invención, en fin, de inteligencias que, desde otros, construyen alianzas donde es posible pensar y crear.

El término *conjuración* también puede tomarse en su sentido original, porque solo se conjura con *palabras* (solo se conjura un hechizo con otro hechizo). La cuestión es saber, cada vez, la amenaza por remover. Así que investigar es buscar nuevas formas de colectivos que den otras posibilidades de hablar. Si Latour también es *artista*, es porque practica una forma de investigación creativa en la que realiza *performances*, pues relaciona las artes y las ciencias. Esto es algo constitutivo en su enfoque. Este método es también la razón por la que no se puede decir que sea uno de esos intelectuales que acogen una catástrofe humana como una buena noticia porque favorece sus saberes, convicciones o compromisos.

En sus últimos ensayos, juega con diversos modos de enunciación con un estilo que pretende ser breve, inventivo y pegadizo al mismo tiempo (a diferencia de su primer estilo: complejo, opaco, incluso abstruso). Podemos confirmar esto en la elección de las palabras —el uso reciente de la palabra *terrestre* para cambiar nuestra forma de nombrarnos, por ejemplo—, aunque también lleva mucho tiempo contándonos historias, jugando con los modos de escritura, haciéndonos sonreír. Y esta inventiva enunciativa es también una de las razones que hacen placentero leer y pensar con Latour.

En 2017, publicó *Dónde aterrizar*, un ensayo sobre cartografía política para saber “cómo orientarse en política”. La investigación fue una exploración especulativa de las cuestiones políticas y conceptuales relacionadas con el lugar del suelo y de la tierra en la forma de aprehender el presente, al tratar de conectar tres eventos:

- a. Brexit. Inglaterra deja de ser parte de Europa globalizada —aunque había inventado el mercado por mar y tierra, así como la globalización del comercio—, solo porque miles de refugiados buscaban asilo en Europa.
- b. La elección de Donald Trump. Estados Unidos, que había impuesto su modelo de globalización, comercio y política al resto del mundo —que se había definido como el país de los emigrantes— eligió al que promete cerrar el país como una fortaleza, que solo se preocupa por su suelo mientras interviene en otros lugares.³⁶

³⁶ Latour escribe en *Dónde aterrizar*: “Este nuevo interés por las fronteras en quienes habían abogado por su desmantelamiento sistemático sella el fin de una manera de concebir la mundialización. Dos de los principales países del antiguo ‘mundo libre’ les dicen a los demás: ¡Nuestra historia ya no tiene nada que ver con la vuestra; ¡idos al diablo!” (Madrid: Taurus, 2019), 13.

- c. Las migraciones. Por la acumulación de guerras, fracasos del desarrollo económico y cambio climático, asistimos a una “re población del mundo” —como lo nombra Mbembe—, y los países ahora deben acoger a estos millones de humanos que buscan una tierra habitable.³⁷

Para Latour, cierta metamorfosis estaría en el origen de estos tres eventos: el suelo de la globalización se desliza bajo nosotros. Los países se dieron cuenta, al celebrar sus buenas intenciones durante los acuerdos climáticos, que, aunando sus proyectos de modernización, una sola tierra no bastaría, que estaban atrapados en ese hecho tan simple, indefinido e infinito de la globalización y del progreso, y que las acciones por tomar son limitadas. El paradigma izquierda-derecha, importante en el pensamiento político, se transforma en el de los negacionistas y los que buscan aterrizar. Este nuevo problema nos desarma: no tenemos un planeta que corresponda a nuestro modelo de vida, no sabemos adónde ir, y hasta ahora, por no saber qué hacer, nada está bien, pero seguimos pensando que algo funcionará. Somos, pues, a la vez “quietistas climáticos” y preocupados porque no tenemos una solución sostenible, ni siquiera hemos comenzado a reorientarnos.³⁸ Por lo tanto, la elección está ahí, salir y decir: “No es nuestro problema, es tuyo”, como Estados Unidos, o bien repartir el mundo común. ¿Todas esas afirmaciones acercan a Latour a los “colapsólogos”?³⁹ En parte, porque a diferencia de esos distópicos, él propone soluciones porque piensa que aún no es tan tarde; para él, el colapso es el comienzo del futuro.

Ante estos nuevos “problemas ecológicos”, la dicotomía entre naturaleza y cultura no nos permite pensar, describir y menos actuar ante lo que nos estamos convirtiendo en esta nueva era geológica. La epistemología está entonces en primera línea, porque describir bien es llamar a la acción.⁴⁰ De ahí la importancia del trabajo científico y su responsabilidad política con la sociedad. ¿Por qué Gaia, entonces? Porque lejos de ser un adorno externo a lo público, este concepto describe, para Latour, la peculiaridad que la tierra ha de sustentar gracias al trabajo de los terrestres, como esas bacterias que producen el oxígeno de la atmósfera o aquellas que permiten que el agua suba a

³⁷ Achille Mbembe, *Políticas de la enemistad* (Barcelona: Futuro Anterior, 2018).

³⁸ Latour, *Dónde aterrizar...*, 13.

³⁹ La palabra *colapsología* es un neologismo inventado como autoburla por Pablo Servigne, ingeniero agrónomo, y Raphaël Stevens, experto en resiliencia en sistemas socioecológicos, en su obra *Comment tout peut s'effondrer*, publicada en 2015, traducida al español como *Colapsología* (Barcelona: Arpa, 2020).

⁴⁰ Latour, *Dónde aterrizar...*, 45.

la superficie. En efecto, los seres vivos no habitan una tierra que corresponda a sus necesidades, sino que crean su propia condición de habitabilidad, transformándola para hacerla apta para la vida. Describir bien también significa ser capaz de mapear mejor los conflictos entre los humanos en Gaia y sus enemigos, los negacionistas y los fabricantes de la ignorancia. Así, el suelo se convierte en el catalizador de conflictos que deben ser descritos con precisión para evitar lo peor que está por venir. Este futuro en el que nos hemos adentrado y la investigación, que nos obliga a redescubrir la tierra, se renuevan y nos renueva.

Renovar la investigación es lo que se propone desde la lectura de Latour. Su último libro, *¿Dónde estoy?*, trata de captar cómo el encierro impuesto por la pandemia podría enseñarnos —como un pertinaz repetidor— nuestra situación de encierro terrenal. De humanos modernos globalizados hemos mutado a humanos de un nuevo tipo de universalidad terrenal (mientras el “global” ve las cosas desde lejos, el “terrestre” las mira de cerca), forzados por otras formas de movimiento distintas a las de nuestros padres.⁴¹ Porque no hace mucho podíamos contemplar la naturaleza permaneciendo fuera de sus dramas, pero ahora somos como Gregorio Samsa en la historia de Kafka, metamorfoseados, arrastrando detrás de nosotros las consecuencias de nuestros estilos de vida y nuestros proyectos técnicos, viviendo los efectos de nuestras conexiones, es decir, el virus que proyectamos en el aire.

Tras el quiebre ocasionado por *Dónde aterrizar*, debemos esforzarnos por describir nuestros lugares de otra forma que no sea por localización, pensando, con las cuestiones de interdependencia que ha planteado la pandemia, y que, lejos de localizarnos, nos sitúan en un terreno de vida que delimita lo que experimentamos, ya no como un carnet de identidad sino como una “lista de pertenencia”.⁴² Esta lista implica investigación, confrontaciones, encuentros, formas de vida, descripción densa y poblada: en una palabra, se compromete a considerar y retomar siempre la indagación que todavía lo compromete, y que le hace aprender más. Para ejemplificar la sensación de lectura que nos ofrece Latour, he aquí un extracto de su última obra:

El talón de Aquiles de cualquier texto que pretenda canalizar afectos políticos hacia nuevos temas es que el lector tiene derecho a preguntar al final: “Todo esto es muy bonito. La hipótesis puede ser atractiva si no se prueba, pero ¿qué hacemos

⁴¹ “Lo terrestre no encaja en ninguna frontera, desborda todas las identidades”, escribe Latour en *Dónde aterrizar...*, 70.

⁴² Bruno Latour, *Où suis-je? Leçons du confinement à l’usage des terrestres* (París: La Découverte, 2021), 95.

prácticamente con ella y qué cambia para mí? ¿Debería entrar en la permacultura, dirigir demostraciones, caminar en el Palacio de Invierno, seguir las lecciones de san Francisco, convertirme en *hacker*, organizar fiestas con vecinos, reinventar rituales de brujas, invertir en fotosíntesis artificial, a menos que quieras que aprenda a rastrear lobos?⁴³

Hoy nos enfrentamos al tipo de preguntas planteadas por Latour cuando tratamos de reorientar nuestras ideas y afectos políticos. ¿Qué hacer? ¿Convertirnos en agricultores y hacer permacultura como en la película *Tomorrow*?⁴⁴ ¿Aplastar a las fuerzas de represión estatal, protestando? ¿Inspirarnos en san Francisco de Asís? ¿Ser piratas informáticos o brujos neopaganos? Sí, estas preguntas surgen, y no solo en la vida cotidiana, sino también en la investigación... ¿cómo enfrentar los nuevos desafíos terrenales?

“¿Qué hacer? Primero describir”, dice Latour, para que nuestros afectos políticos, no giren vacíos.⁴⁵ Describir nuestros ámbitos existenciales, articulando la política con la realidad, para evitar la falta de representación, donde la legítima denuncia de los rezagados no resuena con la representación de arriba. Delimitar los terrenos vitales como las relaciones de las que depende una persona terrenal para sobrevivir, lejos de los humanos y sus recursos, pero en una lista de agentes, todos con sus propios intereses. Como solía decir Latour, el momento “no es para inventar, sino para inventariar”; tiene que ver con lo que tenemos: saberes, conocimientos, deseos, angustias y afectos mixtos. Por lo tanto, hay que discutir en colectivo. Latour nunca propone excluir a los oponentes, sino “negociar” con ellos.

Como se ve, el pensamiento de Latour es radical y provocador; por ello no ha dejado de suscitar polémica, sobre todo porque él mismo dedica gran parte de su carrera a desmontar a los grandes sociólogos de su tiempo, empezando por Bourdieu, quien lo había calificado como un *constructivista radical*, inventor de “falsos debates” filosóficos, y, sobre todo, interesado en la promoción oportunista de un nuevo liberalismo no marxista.⁴⁶

Aunque Latour fue uno de los pensadores franceses más citados y discutidos en Estados Unidos, también fue cuestionado. Por ejemplo, la crítica de Amsterdamska que denuncia en Latour un formalismo que lleva a descuidar la idea misma de método científico en favor de un análisis solo ambiental

⁴³ *Ibíd.*, 115.

⁴⁴ Joseph Anthony, *Tomorrow* (California: Filmgroup Productions, 1972).

⁴⁵ Latour, *Cara a cara con el planeta* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017).

⁴⁶ Véase Latour, “La gauche a-t-elle besoin de Bourdieu?”, *Libération*, 15 de septiembre de 1998.

(“juego de actores”) del quehacer investigativo.⁴⁷ Dos años después, los sociólogos Collins y Yearly llegan a admitir que “es cada vez más difícil tomar en serio las declaraciones más ruidosas de la escuela del actor-red, pero por miedo a parecer ridículos, los lectores actúan como si nada hubiera pasado”.⁴⁸ En 1995, el sociólogo Gingras publicó un artículo titulado *Un air de radicalisme*,⁴⁹ en el que hacía una crítica formal a la tendencia latouriana de siempre crear conceptos, incluso de generar debates sonoros, vanos y elevados, susceptibles de asombrar a los estudiantes, pero sin mayor contribución intelectual real y concreta.

En 1997, Latour fue uno de los objetivos del libro *Imposturas intelectuales* de Sokal y Bricmont⁵⁰ (ambos físicos convertidos en epistemólogos), el cual denuncia a varios pensadores posmodernos por socavar la legitimidad científica con pretenciosas posturas filosóficas. El libro también cuestiona a Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard, Deleuze, Guattari y Virilio. Para Sokal y Bricmont, que critican el uso sociológico que hace Latour del concepto físico de la *teoría de la relatividad*, su análisis es defectuoso por no comprender la teoría que Einstein trata de explicar. Latour respondió acusando a Sokal de motivos políticos ocultos en su enfoque.⁵¹

Una de las críticas recurrentes de los filósofos de izquierda a Latour es su radicalismo exterior que contrasta con una vida marcada por el compromiso con el catolicismo conservador y el liberalismo mercantil. Para el agrónomo Daniel Tanuro,

Bruno Latour dinamita conceptos. Materia, naturaleza, sociedad, medioambiente, producción, capitalismo, sistemas, emancipación... todo se hace añicos, solo queda Gaia. Esto es lo que le da a su mensaje una apariencia de radicalidad, pero en medio de los fragmentos dispersos, en nombre de la emergencia ecológica y la reproducción, el pragmatismo reemplaza a la crítica, el “composicionismo” se convierte en una estrategia [...]. Porque, al final, todo se reduce a esto: culpa, confesión, conversión personal y metamorfosis en lugar de combate social; la innovación técnica —perdón, “la fuerza inventiva de Gaia”— hará el resto”.⁵²

⁴⁷ Olga Amsterdamska, “Surely you are joking, monsieur Latour! Reviewed work: Science in action by Bruno Latour”, *Science, Technology & Human Value* 15, n.º 4 (1990).

⁴⁸ Harry Collins y Steven Yearly, “Journey into space”, en *Science as practice and culture*, ed. por Andrew Pickering (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 323.

⁴⁹ Yves Gingras, “Un air de radicalisme: Sur quelques tendances récentes en sociologie de la science et de la technologie”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 108, n.º 3 (1995).

⁵⁰ Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 2008).

⁵¹ Véase Bruno Latour, “Y a-t-il une science après la guerre froide?”, *Le Monde*, 18 de enero de 1997.

⁵² Daniel Tanuro, “Face au désastre: Pourquoi Bruno Latour a tort et pourquoi il faut le prendre au sérieux”, *Contretemps Revue de Critique Communiste*, 18 de mayo de 2021, párr. 18.

Pero la crítica más recurrente se dirige menos a su persona que al “latourismo” y sobre todo a los “latouristas”, reunidos en clubes o incluso en sectas, que comparten el mismo vocabulario y las mismas redes de poder (*Sciences-Po* de París, las ediciones *Actes Sud* y *La Découverte*).⁵³ Así, para Lordon, los intelectuales latourianos serían el modelo de “la radicalidad que no toca nada”, agitando una metafísica abstracta cuando el desafío de la destrucción de la naturaleza no puede ser más concreto y político.⁵⁴

En todo caso, la vigencia de la teoría del actor-red es propiciada por los rasgos del mundo contemporáneo, que nos exigen un marco conceptual, global y explicativo, que pueda dar cuenta del continuo movimiento de reticulación, ensamblaje y organización producido con los nuevos medios. Ello valora la potencia explicativa de esta teoría (ontología) como una forma de abordar la sociedad, al proponer puntos de vista más certeros, y considerar el impacto de internet en la comunicación, que fortalece y visibiliza el fenómeno de estructuración en redes. En este contexto, donde la idea de interrelación es mucho más explícita, la teoría del actor-red logra identificar en un mismo nivel y, a la vez, unificar los artefactos tecnológicos con lenguajes de programación y actos humanos, todos ellos actantes en conjuntos holísticos. La fuerza de esta teoría reside también en la aplicación, explícita o encubierta, de sus fundamentos en teorías de otros autores, como el conectivismo, el constructivismo, la semiótica, los estudios culturales o la economía política, que reivindican el papel fundamental que tienen hoy en día las redes y las conexiones.

Y, además, ¿de dónde proviene la influencia y el éxito de Latour? Primero, de su generosidad filosófica, sabiduría y empatía natural, que nos recuerdan a Morin, Hessel o Serres. Luego, de su moderado radicalismo que atrae a personas de diversos enfoques. También, de su capacidad de inventar, resignificar y popularizar conceptos. Y, por último, porque su mundo es el de un intelectual en red (diferente de los pensadores individualistas de su época, como Sartre, Lacan o Althusser) y el de un pensador de la complejidad y, en fin, como él mismo se describe: un “filósofo del sentido común”.

⁵³ En 2014, se publicó una obra colectiva de los antiguos doctorandos de Latour, titulada *L'Effet Latour: Ses modes d'existence dans les travaux doctoraux* (París: Éditions Glyphe, 2014). Esta colección de ensayos ilustró para muchos críticos la dimensión sectaria del latourismo, comparable a la que caracterizó, en su momento, al lacanismo. El texto es percibido, en su reseña de la revista *Zilsel*, como el “libro de los discípulos enamorados [...] parecido a un largo sermón celebrando la palabra divina”, intercalado con “historias de conversión” que ya no tienen mucho de enfoque científico. Jérôme Lamy, “Des disciples bien disciplinés: à qui Latour?”, *Revue Zilsel* (4 de octubre de 2014).

⁵⁴ Véase Frédéric Lordon, “Pleurnicher le vivant”, *Le Monde Diplomatique*, 29 de septiembre de 2021.

¿Cómo terminar?

Nuestro propósito en este artículo fue analizar la práctica intelectual y el pensamiento de Latour desde una perspectiva praxeológica, al examinar su aporte para una comprensión crítica y relacional del presente. Por eso, se intentó reconstruir su recorrido intelectual, resaltando los instantes clave, y se examinaron las claves de su ontología del actor-red, vinculándola con los presupuestos de un enfoque praxeológico, lo que significa que se buscó no solo comprender a Latour, sino *pensar con él*, desde una perspectiva que interroga por el sentido y el alcance de nuestras acciones en un mundo cada vez más complejo y entrelazado. De ahí que se concluya haciendo un paneo de su influencia, al destacar lo que puede servirnos en nuestro propio quehacer praxeológico.

De la exégesis de textos bíblicos a la “antropología de los modernos”, pasando por la sociología de las redes técnicas y científicas, una etnografía del Consejo de Estado o un libro-atlas dedicado a París, “ciudad invisible”: el itinerario de Latour es tan complejo en su progresión y en la variedad de objetos estudiados como coherente en su orientación general. Reivindica el espíritu sistémico de Leibniz al mismo tiempo que su curiosidad universal. Cita de buen grado a Nietzsche, Deleuze o Foucault, pero sus afinidades más profundas están del lado del pluralismo ilustrado por la tradición empirista y pragmatista: Whitehead, James, Dewey. También es difícil saber si el enunciado ontológico que recorre la *Investigación sobre los modos de existencia* es un rodeo metafísico que prolonga la obra del antropólogo, o si, por el contrario, la antropología nunca ha sido para él más que una filosofía perpetuada por otros medios. Una entrevista concedida al publicar dicha obra permite precisar cómo se conectan las distintas partes de una obra impresionante y muchas veces incomprendida, asimilada demasiado rápido a una variante del constructivismo social o a una crítica “política” de la institución científica: hay que mantener unida, por un lado, la crítica de la creencia en la “creencia” (que se refiere a todo lo que escribió sobre el fetichismo, la religión y la “guerra de imágenes” que opone iconoclastas e idólatras) y, por otro lado, la crítica a la concepción fundamentalista de la objetividad (es decir, al trabajo realizado sobre el tejido de las ciencias y las técnicas).⁵⁵

La “red Latour” reúne a diversos investigadores en la encrucijada entre ciencia, ecología, disciplinas humanas y sociales, historia y filosofía, tales como Donna Haraway, Isabelle Stengers, Patrice Maniglier y Emanuele Coccia; expertos en medioambiente, como Pierre Charbonnier; intelectuales digitales,

⁵⁵ Élie During y Laurent Jeanpierre, “Bruno Latour: ‘L’universel, il faut le faire’”, *Critique* 11, n.º 786 (2012).

como Dominique Cardon y Dominique Boullier; y filósofos del arte y la ecología, como Frédérique Aït-Touati y Martin Guinard. También hay que mencionar al geocientífico Sébastien Dutreuil con sus trabajos sobre la hipótesis Gaia. Muchos otros aún giran en torno a la galaxia Latour, sea en las investigaciones realizadas en Medialab o Speap, sea en indagación sociológica, en el ámbito digital o en experimentos artísticos. En todo caso, la *antropología de la modernidad*, que define toda la obra de Latour, lo ha consolidado como uno de los más grandes pensadores contemporáneos, aunque también haya sido uno de los más incomprendidos. Contra la ilusión y la omnipotencia de los modernos que separaban naturaleza y cultura, humanos y animales, objetos y sujetos, Latour defendió las hibridaciones, conexiones, redes e interdependencias entre todo lo que nos rodea. Con el paso del tiempo y los libros, comprendemos que a pesar de un pensamiento a veces opaco y rígido, que va en todas direcciones (religión, vida de laboratorio, técnicas, derecho, ecología, etc.), Latour tenía razón, aunque solo fuera al invitarnos a repensarlo todo, desde nuestra herencia moderna hasta nuestro saber limitado, desde nuestros sueños de crecimiento infinito hasta nuestras normas políticas disecadas. La pandemia de covid-19 fue un momento clave de exposición de su pensamiento a nuevos lectores; como un hecho social total, la dolorosa experiencia fue para él como una “prueba de choque” para el mundo. Paradójicamente, el confinamiento nos abrió las puertas, liberándonos de nuestras rutinas habituales. Finalmente, su visión crítica de la economía capitalista lo llevó incluso a reactivar, en su último texto, la noción de *lucha de clases*, pero reformulándola en la medida de las limitaciones climáticas, y así plantear el surgimiento de una *conciencia de clase geosocial*.

Asimilado, de modo equívoco, a un heredero actual de Protágoras, Latour promueve un universalismo práctico que implica el tratamiento local de las controversias, un universalismo ecológico capaz de cohabitar sobre un fondo de incertidumbre, y el mayor número de valores y modos de existencia dentro del ecosistema más rico posible. Su análisis —que a algunos les parece simplista o amalgamado— se inscribe en un marco más profundo (el de un pensador de equilibrio), inquisitivo, articulado al trabajo de campo y, en definitiva, praxeológico. En todo caso, es un *investigador en acción*, con diversos saberes disciplinares y epistemológicos, y variados actos (al modo de praxeologías y *performances*) que nos acercan a su relación siempre personal con sus variados objetos de investigación que, hecha pública, y en un contexto intelectual, genera tanto afectos como aversiones.

La fuerza singular del gesto científico de Latour en mucho proviene de su “método” de trabajo. Más que el análisis, es la *descripción* lo que defendió como única condición de posibilidad de comprensión y acción sobre el mundo.

Describir, cartografiar formas de vida y apegos: esta era su obsesión, como defendió en su gran —y difícil— libro *Investigación sobre los modos de existencia*, antes de convertirlo en su repetido credo: el problema político actual no es la falta de conocimiento, sino la ausencia de descripciones compartidas. ¿Dónde aterrizar? ¿Dónde estamos? Para esbozar posibles respuestas a estas cuestiones menos metafísicas que políticas y sociales, valoró todos los experimentos mentales y formas de vida alternativas, como las “zonas a defender”, las “ciudades en transición”, las “creaciones compartidas”. Convencido de la necesidad de sacar el pensamiento de sus espacios autorizados, creó espectáculos-*performances* con su cómplice Frédérique Aït-Touati y montó exposiciones, como en la 12.^a Bienal de Taipei a la que invitó a 57 artistas y colectivos.

Como señaló el filósofo Patrice Maniglier: “No nacemos latourianos, nos convertimos en uno y nunca dejamos de volver a serlo”.⁵⁶ El libro de Maniglier quiere mostrar que el pensamiento de Latour no es disperso sino sistemático, que el principio incluye el final y que el todo forma una totalidad coherente. Si el propio Latour no siempre ha explicado los vínculos que unen sus diferentes obras, Maniglier lo hace al final de la obra, en una “recapitulación sistemática de conceptos” donde todas las categorías de Latour, el actor-red, los actantes y lo terrestre, se encuentran dispuestas en una estructura arbórea que ya no se detiene en Latour, sino que conecta con las filósofas Isabelle Stengers y Donna Haraway. Si tuviéramos que encontrar el principio general de esta estructura de árbol, tal vez sería que los humanos siempre entramos en relación con el mundo desde algún lugar. Siguiendo a Latour, este es el caso del descubrimiento científico, donde el científico no es un espíritu puro, sino un sujeto inmerso en una multitud de redes, instrumentos e instituciones. Pero lo mismo ocurre con nuestra posición frente a la naturaleza, que ya no es un elemento externo del que podemos mantener una cómoda distancia (como un paisaje que observamos), sino un entorno en el que estamos sumergidos, con ambos pies en la Tierra.

Si a veces era infernal, Latour se volvió amigable, en el sentido de que la dificultad para abordar su obra dio paso a la generosidad de un pensar que, combinando inteligencia conceptual, curiosidad científica e imaginación creativa, marcará la vida intelectual global, para poder salvar el sistema Tierra. La irrupción de lo terrenal en nuestra historia trastoca nuestros marcos intelectuales, existenciales, políticos y metafísicos. Nos obliga a repensar lo que significa conocer, existir, soportar, convivir e incluso luchar. Tomar la medida de estas mutaciones dibuja el rostro de este ser a la vez muy antiguo y nuevo que llamamos *Tierra*.

⁵⁶ Patrice Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus: Bruno Latour expliqué par l'actualité* (París: Liens Libérent, 2021).

Bibliografía citada

- Amsterdamska, Olga. "Surely you are joking, monsieur Latour! Reviewed Work: Science in Action by Bruno Latour", *Science, Technology & Human Value* 15, n.º 4 (1990): 495-504. <https://www.jstor.org/stable/689826>
- Anthony, Joseph. *Tomorrow*. California: Filmgroup Productions, 1972, 103 min.
- Bourdieu, Pierre. *El oficio de científico: Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Bowker, Geof y Bruno Latour. "A booming discipline short of discipline: (Social) studies of science in France". *Social Studies of Science* 17, n.º 4 (1987): 715-748. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/28-BOWKER-FRANCE-FR.pdf>
- Citton, Yves. "Beautés et vertus du faitichisme". *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n.º 14 (2009): 27-32. <https://www.yvescitton.net/wp-content/uploads/2013/10/Citton-Latour-Faitichisme-RiLi-14-2009.pdf>
- Collins, Harry y Steven Yearly. "Journey into Space". En *Science as practice and culture*. Editado por Andrew Pickering, 369-389. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Droit, Roger-Pol. "L'écologie selon Bruno Latour, le philosophe français le plus écouté à l'international". *Les Echos*. 6 de diciembre 2019. <https://www.lesechos.fr/@roger-pol-droit>
- During, Élie y Jeanpierre, Laurent. "Bruno Latour: 'L'universel, il faut le faire'". *Critique* 11, n.º 786 (2012): 949-963. <https://doi.org/10.3917/criti.786.0949>
- Favre, Pierre. "Ce que les science studies font à la science politique: Réponse à Bruno Latour". *Revue Française de Science Politique* 58, n.º 5 (2008): 817-829. <https://doi.org/10.3917/rfsp.585.0817>
- Gingras, Yves. "Un air de radicalisme: Sur quelques tendances récentes en sociologie de la science et de la technologie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 108, n.º 3 (1995): 3-18. <https://doi.org/10.3917/arss.p1995.108n1.0003>
- Juliao, Carlos. *Epistemología, pedagogía, praxeología: Relaciones complejas*. Bogotá: Uniminuto, 2017. <http://hdl.handle.net/10656/4455>
- *La cuestión del método en pedagogía praxeológica*. Bogotá: Uniminuto, 2017. <https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/5087>
- "La investigación praxeológica: Un enfoque alternativo". *Praxis Pedagógica* 20, n.º 26 (2020): 117-148. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.20.26.2020.117-148>
- Kofman, Aba. "Bruno Latour, the post-truth philosopher, mounts a defense of science". *The New York Times Magazine*, 2018.
- Lamy, Jérôme. "Des disciples bien disciplinés: à qui Latour?". *Revue Zilsel*, 4 de octubre de 2014. <https://zilsel.hypotheses.org/1199>
- Latour, Bruno. *Aramis ou l'amour des techniques*. París: La Découverte, 1992.
- *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.

- *Ciencia en acción: Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor, 1992.
 - “Coming out as a philosopher”, *Social Studies of Science* 40, n.º 4 (2010): 599–608. <https://www.jstor.org/stable/25746348>
 - *Dónde aterrizar: Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus, 2019.
 - *¿Dónde estoy?: Una guía para habitar el planeta*. Madrid: Taurus, 2021.
 - *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. París: La Découverte, 2015.
 - *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. Barcelona: Paidós, 2013.
 - *Jubiler ou les difficultés de l'énonciation religieuse*. París: La Découverte, 2013.
 - *La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*. París: La Découverte, 1993.
 - *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa, 2001.
 - *La fabrique du droit*. París: La Découverte, 2002.
 - *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
 - *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. París: La Découverte, 2021.
 - *Pasteur: guerre et paix des microbes*. París: La Découverte, 2012.
 - *Políticas de la naturaleza*. Barcelona: Arpa, 2024.
 - “Pour un dialogue entre science politique et science studies”. *Revue Française de Science Politique* 58, n.º 4 (2008): 657–678. <https://doi.org/10.3917/rfsp.584.0657>
 - *Reset modernity!* Cambridge: MIT press, 2016.
 - “Will non-humans be saved? An argument in ecotheology”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, n.º 3 (2009): 459–475. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01568.x>
- Latour, Bruno y Steve Woolgar. *La vie de laboratoire*. París: La Decouverte, 1996.
- Lovelock, James. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Maniglier, Patrice. *Le philosophe, la terre et le virus: Bruno Latour expliqué par l'actualité*. París: Liens Libérent, 2021.
- Mbembe, Achille. *Políticas de la enemistad*. Barcelona: Futuro Anterior, 2018.
- Pestre, Dominique. *Introduction aux science studies*. París: La Découverte, 2006.
- Servigne, Pablo y Raphaël Stevens. *Colapsología*. Barcelona: Arpa, 2020.
- Sokal, Alan y Jean Bricmont. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Tanuro, Daniel. “Face au désastre: Pourquoi Bruno Latour a tort et pourquoi il faut le prendre au sérieux”, *Contretemps Revue de Critique Communiste*, 18 de mayo de 2021. <https://www.contretemps.eu/desastre-latour-materialisme-ecologie-capitalisme-vert-tanuro/>
- Von Uexküll, Jakob. *A foray into the worlds of animals and humans*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Zaragoza, Juan. “Porque nunca fuimos modernos: La ontología relacional de Bruno Latour”. *Alpha 2*, n.º 55 (2022): 201–213. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-22012022000551101>

La memoria como saber olvidado: notas sobre la anámnesis platónica

Memory as forgotten knowledge: remarks on the platonic concept of reminiscence

Cristian Eduardo Benavides
Universidad Nacional de Cuyo
ORCID: 0000-0001-6980-7265

Resumen

En diversos textos de Platón aparece una peculiar idea, cuya célebre y enigmática enunciación es la siguiente: “El buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una *ἀνάμνησις*”. Para este trabajo se examinarán, en el marco de la obra platónica, tres diálogos que se destacan por su extensión y profundidad en el tema: “Menón”, “Fedón” y “Fedro”. El propósito de este artículo es dilucidar y extraer, tanto de lo explícito como de lo implícitamente formulado, el hondo significado que comprende la *ἀνάμνησις* (anámnesis) y, por añadidura, como nociones inseparables de ella, los conceptos de *saber* y de *olvido*.

Abstract

In different texts of Plato, a peculiar idea appears, whose famous and enigmatic enunciation is the following: “Both seeking and learning are no other thing than reminiscence”. In the present paper, three dialogues will be examined. They stand out for their extension and depth in the topic. They are Meno, Phaedo, and Phaedrus. This article aims to clarify and extract, from explicitly formulated statements and implicit ideas, the deep meaning of reminiscence (*ἀνάμνησις*) and, in addition, the concepts of knowledge and oblivion, as two notions inseparable from it.

Palabras clave

Anámnesis (*ἀνάμνησις*), saber, olvido, Platón, memoria.

Keywords

Reminiscence, knowledge, oblivion, Plato, memory.

Fecha de recepción: diciembre 2024

Fecha de aceptación: junio 2025

Introducción

Las referencias a la memoria, expresadas con singular vivacidad e ingenio, aparecen esparcidas por doquier a lo largo y ancho de los diálogos platónicos. Pese a la riqueza y fecundidad que adquiere, la memoria no es tematizada por Platón, de manera que no es posible encontrar en sus escritos un tratamiento completo o acabado, ni tampoco, como es manifiesto, resulta pertinente reconstruir un análisis articulado que pretenda dar cuentas de una teoría sistemática y unitaria de ella.¹ Si bien en algunos de sus escritos la memoria ocupa un lugar central; en otros, sin embargo, se menciona superficialmente, o incluso opera como de fondo, de forma tácita. Se trata de una cuestión tan esencial como variopinta que, según los contextos y las problemáticas de cada texto, reaparece, se profundiza, modifica, niega, redimensiona, se abre o simplemente toma un sentido y una dirección distinta.

Teniendo en cuenta la polisemia de este concepto, por un lado, y la necesidad de delimitación del marco investigativo, por otro, en este trabajo se abordará puntualmente la noción de *ἀνάμνησις*. Sin duda, uno de los términos de mayores implicaciones y alcance del pensamiento platónico. Se analizarán, de forma concisa, tres diálogos en los que esta noción cobra un amplio desarrollo y relieve: “Menón”, “Fedón” y “Fedro”, sin descuidar por ello los otros significados que tanto el concepto de *memoria* como el de *olvido* asumen en el resto de la magna obra del filósofo griego.

Toda búsqueda y aprendizaje es *ἀνάμνησις*

Platón es uno de los primeros pensadores de la antigua Grecia que atiende a la *memoria* como concepto filosófico.² Entre los diversos textos que dedica a este asunto, “Menón” es uno de los más sobresalientes. Allí, efectivamente, tiene su aparición en el vocabulario griego —si bien el término memoria (*μνήμη*) ya existía desde antes— el término *reminiscencia* (*ἀνάμνησις*). El orador Lisias utilizó por entonces esta palabra en una oración fúnebre.³ No obstante, este término, al parecer, fue acuñado por Platón, quien en dicho diálogo introdujo por vez primera esta palabra en la historia del pensamiento.

¹ Cf. Giuseppe Cambiano, “Problemi della memoria in Platone”, en *Tracce nella mente: Teoria della memoria da Platone ai moderni*, ed. por Maria Michela Sassi (Pisa: Edizioni della Normale, 2007), 1-2.

² Cf. Dmitri Nikulin, “Memory in ancient philosophy”, en *Memory: A History*, ed. por Dmitri Nikulin (Oxford: Oxford University Press, 2015), 44.

³ Cf. Henry George Liddell y Robert Scott, “Greek-English Lexicon”, en *Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature* (Irvine: University of California, 2017), 113.

El “Menón” comienza sin preámbulos con la pregunta acerca de si la ἀρετή⁴ puede o no ser enseñable. Pronto, se produce un giro hacia la pregunta de qué es la ἀρετή; esa interrogante de cuya explicación depende la respuesta a la primera cuestión acerca de cómo es que ella se adquiere.⁵ Al intentar los interlocutores presentar diversas soluciones al respecto, todas ellas insatisfactorias, se entreteje el siguiente argumento cuya respuesta entraña un verdadero contrasentido: ¿cómo es posible buscar aquello que se ignora por completo qué es? En otras palabras, ¿cómo se puede avanzar en la indagación si se desconoce qué es lo que se busca? Por lo demás, si uno tuviera la suerte de tropezar con aquello que busca ¿cómo advertiría que eso es lo que busca si no lo conoce? Ante esta paradoja, no parece imponerse más que una sola conclusión: no es posible bajo ningún aspecto buscar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe, porque, si se sabe, no hay necesidad de tal búsqueda porque ya se sabe; y si no se sabe, no hay necesidad de tal búsqueda porque no se sabe qué es lo que se ha de buscar.⁶

En esta encrucijada, Platón encuentra la ocasión propicia para introducir su teoría de la ἀνάμνησις, con la cual, a pesar de moverse en el interior de la problemática socrática, la rebasa, pues no se detiene como lo hiciera su insigne maestro en el no saber,⁷ sino que, animado por ciertos elementos míticos que reformula y reinterpreta, toma un novedoso y decidido curso en dirección al saber.⁸ Su explicación se sustenta, en primer lugar, en los escritos de Píndaro y de otros poetas inspirados, así como en la creencia de ciertas autoridades religiosas que se identifican probablemente con las comunidades órficas y pitagóricas. Estas declaran que el alma (ψυχή) es inmortal, es decir —y aquí ha de tenerse en cuenta las doctrinas de oriente de la transmigración—, que ella en ocasiones muere y en ocasiones renace, pero jamás perece.

⁴ Este término comúnmente se traduce como ‘virtud’. Otros prefieren traducirlo con un sentido quizá más próximo a la concepción griega: ‘excelencia’. Dado que en la actualidad *areté* no es una palabra inusitada, se prefiere usar aquí directamente su transliteración.

⁵ Cf. Alejandro Farieta, “Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón”, en *Universitas Philosophica* 30, n.º 60 (2013): 207.

⁶ Cf. Platón, “Menón”, en *Diálogos*, vol. II, trad. por Francisco Olivieri (Madrid: Gredos, 1992): 80a-e. Además de las traducciones en castellano, se han cotejado los diálogos de Platón en su edición en griego: Plato, *Opera Platonis*, ed. por John Burnet (Oxford: Oxford University Press, 1903).

⁷ Famosa es la expresión que se atribuye a Sócrates: “Solo sé que no sé nada”. Platón, sin embargo, pone en boca de su maestro las siguientes palabras: “A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. Como consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo”. Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Julio Calonge (Madrid: Gredos, 1985), 21d.

⁸ Cf. Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, trad. por Joaquín Xirau (Ciudad de México: FCE, 2001), 558.

En vista de que son incontables las vidas que vive, el alma ha podido divisar todas las cosas, tanto las que pertenecen a esta vida, antes de la muerte, como las que conciernen a la otra vida, después de la muerte. Habiendo conocido ambos mundos, la tierra y el Hades, nada le es enteramente extraño, pues escudriñando su propio interior puede llegar a recordar todo lo contemplado previamente. De este modo, Platón refuta el argumento erístico arriba expuesto, ya que no se trata de una búsqueda que por el presupuesto de un saber o de un no saber en absoluto queda en el mismo momento truncada, sino de una búsqueda que, en tanto que es figura o expresión del acto mismo de rememoración, asume un camino intermedio entre el saber y el no saber. Toda búsqueda, efectivamente, se halla alentada en su sentido más propio por un “saber olvidado”.

Sin el parentesco de toda la *φύσις* consigo misma, indica Platón, es imposible el conocimiento humano.⁹ Esto permite conjeturar —teniendo en cuenta por un lado la armonía que posee la naturaleza que no deja ningún elemento fuera de sí y por otro lado la experiencia que tiene el alma en razón de sus sucesivas reencarnaciones— que el que el recuerda una sola cosa puede también, si sigue su rastro, descubrir todas las demás.¹⁰ Aquí estriba la diferencia fundamental entre la *ἀνάμνησις* y la forma común de conocimiento. Que mientras esta última no va más allá de la cosa misma que se presenta como objeto de conocimiento, aquella representa tanto la interconexión de las partes entre sí como el vínculo esencial de ellas con el todo.

La *ἀνάμνησις*, de acuerdo con lo desarrollado, es un tipo de re-conocimiento, algo consabido, que vuelve a aparecer, que se muestra nuevamente. Como comenta el filósofo griego en las “Leyes”, es “la afluencia de un pensamiento que se había alejado”.¹¹ Por ende, es aquello que, deviniendo en algún momento y por alguna circunstancia en algo confuso, se convierte luego, con el advertir, en algo de carácter propio y diferenciado. El rememorar es pues un cierto reencuentro con lo perdido. Esto no significa que sea un mero “conocimiento de lo ya conocido”. En realidad, es un conocimiento (*ἐπιστήμη*) radical, originario, que versa sobre lo oculto, lo oscurecido, lo que ha sido olvidado.¹²

⁹ Cf. Emilio Lledó, *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico* (Madrid: Taurus, 1984), 127-128.

¹⁰ Cf. “Menón”, 81d.

¹¹ Platón, “Leyes V”, en *Diálogos*, vol. VIII, trad. por Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1999), 732a.

¹² “Lo que es” es máximamente inteligible, mientras que “lo que no es” no es cognoscible bajo ningún aspecto. El conocimiento (*γνώσις*) se refiere a lo que es (*τὸ ὄν*), en tanto que el no conocimiento (*ἀγνωσία*) se refiere a lo que no es (*μὴ ὄν*). Hay un tipo de conocimiento, sin embargo, al que le compete más que a ningún otro el conocimiento de lo que es. Este es el conocimiento científico (*ἐπιστήμη*). Cf. Platón, “República V”, trad. por Conrado Eggers Lan, en *Diálogos*, vol. IV (Madrid: Gredos, 1988), 477a-b.

El alma, en efecto, conoce todo, pero no tiene todo su recuerdo. Para vencer el olvido es menester cumplir al menos con dos condiciones indispensables: ser infatigable en la búsqueda, esto es, mantenerse en ella con tenacidad y perseverancia, y ser valeroso con el fin de que el temor no lleve a desistir o al retroceso.

El razonamiento de Platón concluye categóricamente con esta célebre enunciación —y en gran medida enigmática— que resume todo lo anterior: “Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia” (*τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν*).¹³ Hilando una ingeniosa conversación entre Sócrates y el servidor de Menón, personaje que da nombre a este diálogo, el filósofo griego ofrece mayores pruebas de su teoría de la reminiscencia. Mediante el conocido método de preguntas y respuestas, el anciano filósofo plantea una serie de problemas de geometría y de matemáticas que el joven servidor en un principio cree saber, pero, luego, a medida que avanza el interrogatorio, se percata de que lo ignora. Al inicio, el joven responde osadamente a las preguntas, como si supiera, aunque en realidad no sabe.¹⁴ Al concluir el interrogatorio permanece todavía sin saber, aunque estima, sin embargo, que hay ya una dificultad donde antes consideraba que no la había.¹⁵

El origen de toda búsqueda y aprendizaje, el deseo del saber, se halla en la *ἀπορία*, pues solo cuando se reconoce el problema se busca su solución. Si no se descubre el conflicto, si no se visibiliza el inconveniente, no habrá búsqueda verdadera, porque solo a partir del desconcierto y la contradicción se avanza positivamente hacia el saber. Para eso, es necesario acabar con las falsas creencias. La situación del servidor, en este sentido, es mucho mejor ahora que en el caso precedente, porque a pesar de que todavía no sabe, sabe al menos que no sabe. Todo aprender se revela, así, como un paso, como un tránsito de la ignorancia al saber. Mas, no se trata —como se ha ido desarrollando— de cualquier tipo de ignorancia sino, podría decirse, de una ignorancia sapiente, *id est*, que se sabe en su ignorancia.

Una vez que han sido problematizados los conocimientos del esclavo y que este se ha convencido de su no saber, Sócrates avanza en su experimento con preguntas que en esta ocasión son respondidas acertadamente.¹⁶ Durante la conversación, no se ha mediado explicación ni enseñanza alguna, de manera

¹³ Platón, “Menón”, 81d.

¹⁴ A este tipo de ignorancia (*ἄγνοια*) —creer saber cuando no se sabe nada— Platón lo denomina *carencia de conocimiento* (*ἀμαθία*) y es uno de los grandes males del alma. Cf. Platón, “Sofista”, trad. por Luis Cordero, en *Diálogos*, vol. V (Madrid: Gredos, 1992), 228d-229d.

¹⁵ Cf. “Menón”, 84a.

¹⁶ Cf. “Menón”, 84-85.

que lo que el servidor ha contestado no ha sido de acuerdo con opiniones ajenas, sino conforme con su propio parecer. Tales opiniones, al no provenir de afuera más bien solo y únicamente de sí mismo, demuestran que quien no sabe acerca de las cosas que no sabe, bien puede tener —sin que haya contradicción— “opiniones verdaderas” (*ἀληθεῖς δόξαι*) sobre aquello que efectivamente no sabe. A este respecto, las preguntas que se le han dirigido al servidor no han hecho otra cosa más que despertar en él aquel conocimiento que se encontraba como en un estado de ensoñación.

El servidor ha llegado a opiniones verdaderas porque ha recuperado “él mismo desde sí mismo” (*αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ*) este conocimiento, ciencia que junto con la sabiduría (*σοφία*) —como observa Platón en el “Protágoras”— son lo más soberano en las costumbres humanas.¹⁷ Efectivamente, tal es la esencia de la *ἀνάμνησις*. Ahora bien, si dicho conocimiento —dado que el servidor jamás recibió instrucción sobre este asunto— no lo ha adquirido en un momento o en un suceso determinado, es decir, no es algo que haya aprendido en esta vida, ha de haberlo asimilado entonces en algún otro tiempo, en el que todavía no era hombre. Si pues “en el transcurso del tiempo todo” (*τὸν πάντα χρόνον*), esto es, cuando es hombre y antes de serlo, tiene dentro de sí la verdad de las cosas, esto no puede significar más que el alma es inmortal y, además, que ha estado siempre en posesión del saber (*ἐπιστήμη*).¹⁸

La *ἀνάμνησις* y las ideas

En el “Fedón” aparece también la doctrina de la *ἀνάμνησις*, pero en un marco que a diferencia del anterior diálogo se vincula directamente con la famosa teoría de las Ideas. Platón afirma allí que solo en el pensar (*λογίζομαι*) se hace evidente lo real;¹⁹ es decir, cuando el alma, al reflexionar —sin verse perturbada por el dolor, por el placer ni por ninguna otra afección ligada al cuerpo—, se encuentra a sí misma y está a solas consigo. Para captar la esencia pura de las cosas hay que hacer uso solamente del “razonamiento del intelecto” (*διανοίας λογισμῶν*), al tomar distancia de todo lo corpóreo y de toda mezcla. En efecto, ninguna Idea (*εἶδος*), ni lo Justo, ni lo Bello, ni lo Bueno en sí, puede ser percibido por la vista, el oído o alguno de los otros sentidos.

En la voz de Sócrates y apelando —como ya lo hiciera en el “Menón”— a un antiguo relato tomado de la tradición, Platón señala que las almas que mueren parten hacia el Hades y posteriormente regresan a la tierra. Esto quiere decir que en el más allá persisten en el ser, ya que de otra manera los di-

¹⁷ Cf. “Protágoras”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1985), 352d.

¹⁸ Cf. “Menón”, 86b.

¹⁹ Cf. “Fedón”, en *Diálogos*, vol. III, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1988), 65c.

funtos no podrían “nacer de nuevo” (*πάλιν ἐγίγοντο*).²⁰ Esta doctrina, llamada *de la palingenesia*, pone de manifiesto la continuidad y permanencia del alma una vez que esta se aparta del cuerpo. A favor de lo expuesto, el filósofo griego presenta la teoría de los contrarios. Según esta, todo proceso generativo, ya sea del reino humano, animal o vegetal, y en general, todo aquello que tiene nacimiento, se origina a partir de su extremo opuesto. De forma semejante, a lo injusto que se dice en relación con lo justo, o lo menor que se dice en relación con lo mayor, se dice de la vida respecto de la muerte. Pues, aunque la vida tenga como resultado la muerte, debe también concederse a la muerte un proceso generativo inverso y equivalente a este, es decir, el revivir (*ἀναβιώσκομαι*).

Sentadas las bases acerca de la inmortalidad del alma, aparece nuevamente en escena la teoría de la *ἀνάμνησις*.²¹ Con ella, en algún otro tiempo, un momento anterior, el alma ha aprendido aquello que ahora rememora: remembranza que no es posible a menos que el alma, antes de existir en la tierra en su forma humana, haya existido en alguna otra parte. Existen nuevos argumentos que se brindan para afianzar esta teoría. En primer lugar, ha de reconocerse que todo recuerdo es recuerdo de algo que previamente se sabía. Así, cuando uno oye un ruido determinado como, por ejemplo, los pasos de una persona, no solo se reconoce ese sonido como proveniente del caminar en general, sino que además entrevé otros elementos que no se ofrecen —al menos de forma directa, por ese mismo conocimiento en particular— como el tamaño, el rostro, la edad, y demás cualidades de la persona que se aproxima. Lo mismo sucede cuando uno ve un instrumento musical o una vestimenta y al mismo tiempo se representa la persona a la que pertenecen esos artículos. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero bastan los indicados para advertir que esa intuición (*ἔννοια*), en virtud de la cual el alma se encauza hacia ese ámbito que excede al proporcionado inmediatamente por los sentidos, es la reminiscencia.²² Esta vivencia del recuerdo se torna particularmente eficaz cuando lo experimentado hace largo tiempo que yacía olvidado, fuere por el paso del tiempo o fuere por no tenerlo a la vista.²³

Cuando uno rememora una cosa a partir de la otra, advierte en ello, a un mismo tiempo, su semejanza y desemejanza. Lo semejante, sin embargo, no se identifica con lo Igual, pues este último subsiste independientemente de las

²⁰ Cf. “Fedón”, 70b-c.

²¹ Cf. “Fedón”, 72e.

²² En contraposición con su maestro, Aristóteles va a defender la inducción (*ἐπαγωγή*) en lugar de la *ἀνάμνησις*. Cf. Alejandro Farieta, “La objeción de Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia”, en *Pensamiento y Cultura* 18, n.º 2 (2015): 6-28.

²³ Cf. “Fedón”, 73e.

cosas que se ponen en relación. Dos leños, por ejemplo, pueden ser muy parecidos para un observador y muy distintos para otro, mientras que lo Igual, considerado en sí mismo, en sentido absoluto, no admite disidencia. Las cosas que se dicen similares muestran, en relación con lo Igual en sí, cierta imperfección y deficiencia, puesto que siendo en algún sentido disímiles, carecen de aquello que los haría de igual clase que lo Igual en sí. Esta carencia, más o menos marcada, según la cual lo que se asemeja no consigue ser tal como lo Igual, sino inferior que este, pone en evidencia —según considera Platón— una visión previa de lo Igual en sí mismo. Pues gracias a la contemplación de lo Igual, que precede de suyo a la percepción de los semejantes, es posible observar que estos últimos tienden a equipararse —aunque de modo insuficiente debido a su desemejanza y a su falta— a lo Igual. Efectivamente, todas las percepciones sensibles, a pesar de que no logran percibir lo Igual en sí mismo, se esfuerzan por captarlo.

Este conocimiento de lo Igual, puesto que antecede a todo dato de los sentidos, es un conocimiento universal, un saber que, una de dos, o bien se tiene desde siempre o bien se ha adquirido antes de nacer. Lo mismo cabe decir no solamente de lo Igual en sí, sino también de todo aquello a lo que uno se refiere cuando dice “eso lo que es” (*αὐτὸ ὃ ἔστι*).²⁴ Dos son entonces las explicaciones que pueden proponerse a este respecto. Por un lado, es un saber que se tiene desde siempre, desde el momento mismo de nacer. Se trataría de un conocimiento que, no siendo olvidado, perduraría a lo largo de la vida. Efectivamente, precisa Sócrates, el saber (*εἰδέναι*) no consiste más que en esto, en conservar el conocimiento adquirido y no perderlo, es decir, no olvidarlo. Por otro lado, se podría argüir que se trata de un saber que se ha adquirido antes de nacer, un conocimiento que se pierde con el nacimiento, pero que luego, al utilizar los sentidos en dirección a esas mismas cosas, es recuperado. Desde esta perspectiva, aprender (*μανθάνω*) sería concretamente restaurar o recuperar (*ἀναλαμβάνω*) un conocimiento que resulta de algún modo ya familiar.

Platón toma partido por esta segunda explicación porque el verdadero conocimiento —aquel que por su naturaleza dialéctica se distingue de la mera opinión (*δόξα*)—²⁵ es el que puede “dar razón” (*δοῦναι λόγον*) de las cosas, al-

²⁴ Cf. “Fedón”, 75d.

²⁵ Para Platón existe algo intermedio entre el ser y el no ser, entre el conocimiento científico y el no conocimiento, que es más oscura que el primero, pero más luminosa que el segundo: la *δόξα*. Ella, sin ser ninguno de los extremos, participa de ambos. La opinión atiende concretamente a lo múltiple, esto es, a la multiplicidad de cosas bellas, justas, buenas, etc. Cada una de ellas, en efecto, contiene a los opuestos y, por ende, puede interpretarse de diversos modos, a saber, como siendo, como no siendo, como siendo ambos opuestos a la vez, o como no siendo ninguno de ellos. Precisamente, se dice de las cosas bellas que en algún sentido son feas, de las justas que

go que, según su parecer, la primera aclaración no puede proporcionar. Ahora bien, si el aprender no es más que un recordar, es decir, una remembranza de aquello que ha adquirido nuestra alma —no en el momento de nacer sino antes—, ha de convenirse forzosamente que ella —inclusive antes de tener forma humana— esto es, separada del cuerpo, ya existía, de igual forma que lo Bello, lo Bueno, lo Igual y toda οὐσία de ese género.

Siendo creencia común entre los griegos —lo que, por otro lado, hace ostensible la originalidad de la concepción platónica— que cuando el hombre muere, su alma, como dispersada por el viento, cesa en su existencia, ¿qué impediría creer, si se asumen en parte los principios expuestos, que el alma, que en un comienzo está como apartada, al llegar al cuerpo y separarse de él, no alcance su fin y perezca? Sócrates estimulado por esta interrogante aborda el asunto de la pervivencia del alma después de la muerte dirigiendo su atención a las cosas a las que les compete sufrir el proceso de descomposición, cuestión que justamente le permite profundizar tanto en la naturaleza de las Ideas como, por extensión, en el contenido o componente que, propiamente hablando, es objeto de rememoración.

¿A qué cosas les corresponde descomponerse y a cuáles no? La respuesta aflora inmediatamente: a lo compuesto le corresponde descomponerse del mismo modo que ha sido compuesto; mientras que, a lo simple, a lo no compuesto, no le toca experimentar ese proceso. Aquello que se encuentra en constante variación y en diversas condiciones es lo compuesto.

Aquello que siempre es del mismo modo, que se mantiene en exactas condiciones, que no admite variación alguna, es lo simple. De tal género son las Ideas. Por el contrario, la multitud (πολύς) de cosas bellas y buenas, aquellas que pueden ser miradas, tocadas y sentidas, nunca permanecen iguales, ni respecto de sí mismas ni respecto de otras. Estas son visibles; aquellas, en cambio, invisibles. Lo primero viene a ser en el pensamiento platónico algo así como una copia o imitación deficiente de lo segundo, lo original y perfecto.

Quando el alma utiliza solamente los sentidos para advertir algo, en cierta medida es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que se hallan en perpetuo cambio y mutación.²⁶ De ese modo, como indica Platón en el “Crátilo”, se nubla su pensamiento y nada puede conocer, ya que si todo fluye y nada permanece, lo que ahora se afirma en el instante siguiente debe negarse.²⁷ Cuando observa algo por sí misma, en cambio, se eleva hacia aquello que mantenién-

en algún sentido son injustas, y así con todo lo demás. La multiplicidad de las cosas, por lo tanto —al compartir la misma naturaleza intermedia que la opinión— se corresponde con ella.

²⁶ Cf. “Fedón”, 79c.

²⁷ Cf. Platón, “Crátilo”, en *Diálogos*, vol. II (Madrid: Gredos, 1987), 439d-440e.

dose siempre idéntico consigo existe perennemente. Como si se encontrara con realidades de su misma especie, el alma estando con las Ideas se halla consigo misma, librada de todo extravío. Esta experiencia recibe el nombre de *meditación* (*φρόνησις*). El alma, por consiguiente, se descubre como lo más semejante a lo divino, inmortal, indisoluble, uniforme e inteligible, mientras que las demás cosas terrenas se muestran mortales, disgregables, multiformes e irracionales.²⁸

La diferencia entre memoria y recordatorio

Impregnada de imágenes míticas, la teoría de la *ἀνάμνησις* cobra en el “Fedro” una particular belleza poética. Igual que en los diálogos anteriores, pero con un argumento diferente, Platón sostiene que el alma es inmortal. Esta afirmación se fundamenta concretamente en el movimiento. En efecto, lo que siempre se mueve es inmortal. Por el contrario, lo que es movido por otro, una vez que deja de moverse, deja de vivir. Solo lo semoviente, puesto que no depende de otro para moverse, nunca deja de hacerlo.²⁹ Consiguientemente, al ser la fuente y el origen del movimiento de las demás cosas, lo que se mueve a sí mismo es ingénito, pues no procede de nada. Es también imperecedero, ya que no puede perder por sí mismo su propio ser.

Este principio (*ἀρχή*) no es otro que la *ψυχή*, ya que precisamente su ser y su concepto se configura a partir del automovimiento. Todo cuerpo, efectivamente, se dice inanimado (*ἄψυχος*) cuando su movimiento viene de afuera; mientras que se dice animado (*ἔμψυχος*), en concordancia con lo señalado, cuando su movimiento viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo.

Se ha demostrado que el alma, en tanto principio de movimiento, es inmortal pero no se ha dicho cuál es su naturaleza. Dada la dificultad del tema, Platón decide dar una explicación de ella a través de una colorida alegoría que compara la constitución interna del alma con un carro tirado por dos caballos alados y un auriga que los conduce.³⁰ En cuanto al alma humana, uno de los caballos es de casta noble y disciplinado, pero el otro es lo contrario en raza y carácter, lo cual torna difícil la labor del conductor. Las almas, siguiendo el cortejo de los dioses encabezado por Zeus, se encaminan hacia la parte más elevada del cielo, y una vez que llegan a sus confines, salen afuera de la bóveda superior y contemplan aquel paraje supraceleste en el que tienen su sede las realidades que realmente son la Justicia, la Templanza, la Ciencia y la Be-

²⁸ Cf. Platón, “Fedón”, 80b.

²⁹ Cf. Platón, “Fedro”, en *Diálogos*, vol. III, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1988), 245c-e.

³⁰ Cf. “Fedro”, 246a.

lleza.³¹ Puesto que se trata de realidades (Ideas) informes, incoloras e intangibles, ellas se hacen visibles únicamente al intelecto (*νοῦς*), pues el Ser cuyo ser es realmente ser (*οὐσία ὄντως οὐσα*) —y que constituye precisamente el verdadero saber— solo puede ser visto por el intelecto o la razón, que es el piloto del alma.

Los cocheros y corceles de los dioses, al ser todos ellos buenos, se alzan hasta allí sin dificultad. Las otras almas, en cambio, al tener un caballo malo e indómito, que gravita y tira hacia la tierra, consiguen esto a duras penas, y muchas de ellas, inclusive sin haber podido alcanzar la visión del Ser, tienen que irse quedándoles solamente la *δόξα* como alimento.³² Puesto que no puede tomar figura humana, el alma que nunca ha vislumbrado la verdad (*ἀλήθεια*), aquella que no ha seguido al séquito divino hasta tan elevadas alturas, llena de olvido y dejadez, pierde las alas y cae a tierra implantándose en algún cuerpo animal. De allí brota la necesidad de que el hombre comprenda lo que la Idea le dice, elevándose desde la multiplicidad de las percepciones sensibles hacia lo Uno que capta con el intelecto.

La *ἀνάμνησις*, en relación con lo señalado, es precisamente esto: el recuerdo de lo que el alma ha visto en otro momento cuando, acompañando a los dioses por su celestial sendero, miraba desde lo alto las cosas que ahora se dicen que “son” y levantaba la cabeza hacia “lo que realmente es”. Por lo tanto, el que hace un uso adecuado de tales recuerdos alcanza —en la medida en que esto es posible para el hombre— la perfección. Apartado de los menesteres humanos, muchos considerarán que un individuo de esta clase es un trastornado, sin darse cuenta de que en realidad está “divinamente poseído” (*ἐνθουσιάζω*).³³ Por consiguiente, el que contempla la belleza terrena y recuerda la verdadera, es decir, la belleza supraceleste, descuida las cosas de este mundo. O, como refiere Platón en el *Ion*,³⁴ el “entusiasmado” se halla de algún modo presente con su alma en el corazón mismo de los celestiales acontecimientos, dando ocasión, por ello, a que se le tenga por un loco.

Toda alma humana, en tanto que humana, ha contemplado por su propia naturaleza los Entes (*τὰ ὄντα*). De otro modo, conforme a lo ya mencionado, no sería el viviente que es. No resulta algo fácil, sin embargo, acordarse de aquellas cosas a partir de estas ni para las almas que entonces solo fugazmente vieron los seres verdaderos ni para las que en esta vida han sufrido la desven-

³¹ Cf. Luis Gil Fernández, “Introducción al Fedro”, en *Platón: Fedro*, ed. bilingüe (Madrid: Clásicos Políticos, 1970), 47.

³² Cf. “Fedro”, 248a-c.

³³ Cf. “Fedro”, 249d.

³⁴ Cf. Platón, “Ion”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1985), 535b-c.

tura de descarriarse hacia la injusticia olvidando el sagrado espectáculo que otrora avizoraron. Pocas son, por consiguiente, las almas que tienen la capacidad suficiente para recordar. Estas, cuando ven algo semejante a las del otro mundo, sin saber con propiedad qué les sucede, se quedan como fuera de sí, sin poder ser dueñas de sí mismas.

Desde un ángulo diferente, que se conecta con la retórica y, de modo más específico, con la conveniencia o inconveniencia de la escritura, Platón en el “Fedro” se centra una vez más en el concepto de *ἀνάμνησις*.³⁵ Al comienzo del debate señala que nada hay de vergonzoso en poner por escrito las palabras, pero sí el hecho de no hablar ni escribir bien, sino mal y torpemente.³⁶ ¿Cuál es entonces la razón por la que un discurso oral o escrito es o no es bueno? ¿No es acaso un requisito indispensable para que lo que se dice esté bien y bellamente dicho que quien lo diga conozca la verdad? Hay quienes estiman, empero, que no es necesario este conocimiento, ya que más que aprender lo que realmente es justo, lo que verdaderamente es bueno y malo, conviene conocer aquello que podría parecerlo a la multitud (*πλήθος*), que es la que va a juzgar, pues de las apariencias procede la persuasión y no de la verdad.³⁷

Platón se opone decididamente a esta postura, ya que si alguien, al haber estudiado las opiniones de la gente, alabara el mal en lugar del bien, ¿qué clase de frutos se cosecharía de lo que ha sembrado su discurso? La retórica es, entonces, una *τέχνη*: el arte de seducción de las almas por medio de la palabra. Ella debe estar ligada inseparablemente a la verdad. El orador que es indiferente a ella, por el contrario, solo se preocupa ante los demás hombres de ser convincente. Dejando de lado la verdad, se mueve en el terreno de lo puramente verosímil, lo cual surge en la mente de la mayoría de la gente por su semejanza con lo verdadero.³⁸ El hombre sensato, en cambio, no emplea todo su esfuerzo en hablar y tratar con los hombres, sino que se empeña en decir lo que es grato a los dioses.³⁹

Con el siguiente mito concluye la discusión en torno al arte de las palabras.⁴⁰ Cuenta la tradición que vivía en Egipto un antiguo dios que se llamaba Theuth, quien había descubierto, entre otras cosas, el número y el cálculo, la geometría, la astronomía y especialmente las letras. Por entonces goberna-

³⁵ Cf. Platón, “Fedro”, 274b.

³⁶ Podría pensarse que hay una contradicción en el filósofo griego al defender la oralidad por sobre la escritura desde la escritura, pero es el mismo Platón quien, desde un principio, aclara que el problema no es escribir o no escribir, sino hacerlo de una manera vergonzosa.

³⁷ Cf. “Fedro”, 260a.

³⁸ Cf. “Fedro”, 273d. En efecto, no hay mentira más engañosa que la que es más próxima a la verdad.

³⁹ Cf. “Fedro”, 273e-274e.

⁴⁰ Mito que cabe suponer es invención del propio Platón.

ba en aquel país un sabio rey cuyo nombre era Thamus. Un día, el dios fue a verlo y mostrándole sus artes le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios.⁴¹ Cuando llegó a la escritura, Theuth le dijo que los haría más sabios y memoriosos, ya que había sido creada como remedio (*φάρμακον*) de la memoria y de la sabiduría. El rey, luego de escucharlo, le replicó que ese fármaco produciría el efecto contrario,⁴² lo que dio origen al olvido en las almas. Pues al descuidar el cultivo de la memoria, fiándose de lo escrito, serían traídos al recuerdo desde fuera, por medio de caracteres ajenos, y no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos.

Este invento, prosiguió Thamus, no será un remedio para la memoria (*μνήμη*), sino un mero recordatorio (*ἀπόμνησις*), esto es, un simple instrumento para suscitar un recuerdo exterior. Antes que verdadera sabiduría, propiciará apariencia de sabiduría o, como señala Platón en el “Cármides”, favorecerá la insensatez,⁴³ pues al haber oído muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de tener muchos conocimientos, a pesar de que en la mayoría de los casos sea grande la ignorancia. Por esta razón se volverán difíciles en el trato, porque en lugar de ser sabios se convertirán en hombres con la presunción de serlo.⁴⁴ Es ingenuo, en consecuencia, pensar que la escritura ha de proporcionar algo más que un simple recordatorio. En este sentido, es llamativo el parecido que tiene con la pintura. Las figuras de un cuadro, por ejemplo, se yerguen ante uno como si tuvieran vida, pero si se les pregunta algo, callan con gran solemnidad. Con la escritura pasa lo mismo. Uno puede creer que las palabras piensan, pero si, queriendo entender mejor lo que dicen, se les pregunta alguna cosa, responden siempre de un solo modo.

Las palabras que se ponen por escrito, sin saber a quiénes conviene hablar y a quiénes no, circulan de igual forma tanto entre entendidos como entre aquellos a los que no les concierne eso en absoluto. Y si son maltratadas o reprobadas injustamente, necesitan una y otra vez de la ayuda de su padre, ya que por sí solas son incapaces de defenderse y de socorrerse. Efectivamente, la escritura es imagen de aquel discurso vivo y animado (*ζῶντα καὶ ἔμψυχον*) que

⁴¹ Para Platón son propiamente los dioses los que proveen la ciencia (*ἐπιστήμη*) al hombre: “El más perfecto y el mejor de los remedios”. Cf. Platón, “Critias”, en *Diálogos*, vol. VI, trad. por Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1992), 106b.

⁴² El fármaco, como toda medicación, puede ser un remedio, pero puede también transformarse en un veneno.

⁴³ Para Platón, la *σωφροσύνη* (prudencia, moderación, sensatez, discreción) se identifica con “el conocimiento de sí mismo”, pues sensato es quien sabe discernir no solo lo que sabe y lo que no sabe, sino además lo que cree saber y no sabe. Cf. Platón, “Cármides”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1985), 165a-167a.

⁴⁴ Para el filósofo griego es peor la ignorancia en el alma que la enfermedad en el cuerpo. Cf. Platón, “Hippias Menor”, trad. por Julio Calonge, en *Diálogos*, vol. I (Madrid: Gredos, 1985), 373a.

posee el que sabe, discurso que ha sido escrito con ciencia en el alma del que aprende,⁴⁵ y que, por una parte, sabe defenderse a sí mismo y, por otra parte, sabe con quienes hablar y con quienes callar. Los jardines de las letras son sembrados para atesorar recordatorios que sirven para uno mismo, llegada la edad del olvido, como así también para los otros que prosiguen por la misma huella. Así, concluye Platón, mediante el cauce de la escritura, portador de simientes, germinan nuevas palabras y discursos que han de transmitir esa semilla inmortal que hace sumamente feliz al poseedor y que prolonga el tiempo humano más allá de los naturales límites del individuo.⁴⁶

Consideraciones finales

Tal como ha podido apreciarse, existe un estrecho vínculo entre los conceptos de inmortalidad y de *ἀνάμνησις*. Efectivamente, por una vía mítica que remite a poetas y antiguos sabios se deduce la *ἀνάμνησις*, a partir de la creencia en la inmortalidad del alma. Y por una vía de constatación o verificación práctica, como la que representa la conversación entre Sócrates y el servidor de Menón, se infiere la inmortalidad del alma a partir de la *ἀνάμνησις*. En este sentido, puede decirse que la *ἀνάμνησις* es como un sello del propio ser eterno, pues no solo es el recuerdo de lo contemplado en otro tiempo y lugar, sino que además significa el encuentro mismo con la inmortalidad. Pues rememorar es caer en la cuenta de que la muerte es impropia, de que ella es ajena al alma.⁴⁷

La *ἀνάμνησις* supone la preexistencia del alma, pues si ella no existiese antes de tener una vida terrena nada podría reconocer, pues su recuerdo versa precisamente sobre las cosas del más allá que en este mundo yacen olvidadas. Se trata de la reapropiación de conocimientos escondidos en las profundida-

⁴⁵ Cf. “Fedro”, 276a.

⁴⁶ Cf. Emilio Lledó, “Platón: Fedro”, en *Diálogos*, vol. III (Madrid: Gredos, 1988), 405.

⁴⁷ En el “Banquete”, desde otra óptica, Platón también conecta la inmortalidad con la memoria. Allí apunta que los seres mortales se conservan perpetuamente, no por ser siempre lo mismo — pues ello es una prerrogativa de las deidades—, sino porque lo que envejece deja en su lugar a lo más joven, semejante a sí mismo. Lo mortal participa así de la inmortalidad. No es de extrañarse, por ende, que se estime al vástago propio, pues esa solicitud y ese amor acompañan a todo ser por causa de dicha inmortalidad. Así como en los hombres hay un afán por hacerse inmortales en esta vida a través de su prole, también hay un gran amor por los honores y por asegurar para siempre una fama inmortal. Por esta razón, los héroes, por ejemplo, están dispuestos a los mayores peligros, a soportar todo tipo de fatigas e incluso a dar la vida, pues por su virtud están seguros de que quedará de ellos un “recuerdo inmortal” (*ἀθάνατον μῆμην*). Por consiguiente, los que son fecundos según el cuerpo permanecen en el tiempo futuro mediante la procreación de sus hijos. Los que son fecundos, según el alma, en cambio, se procuran esa inmortalidad y ese recuerdo, dando a luz en las almas la sabiduría moral y las demás virtudes que engendran los poetas y artistas inventores, como así también la moderación y la justicia que preside en los legisladores el ordenamiento de las ciudades y del gobierno. Cf. Platón, “Banquete”, en *Diálogos*, vol. III (Madrid: Gredos, 1988), 206e-209e.

des del alma. Ahora bien, la *ἀνάμνησις* —frente a lo que podría juzgarse a primera vista— no es simplemente anoticiarse respecto de algo en otro momento aprendido, sino que es un saber determinado por la búsqueda y, por lo tanto, definido por el encuentro y el desencuentro. Esto pone en evidencia que no es algo puramente pasivo o receptivo, como si se tratara de un mero receptáculo de conocimientos, más bien es una actividad continua. En el “Filebo” se indica, en este sentido, que la memoria es la que conduce justamente a lo anhelado, pues el principio de todo ser vivo, el impulso o moción (*ὀρμῶω*), el deseo (*ἐπιθυμία*), reside en el alma”.⁴⁸ La rememoración, por ende, es el cumplimiento de un ejercicio radical que hace el alma sobre sí misma al inquirir con necesidad sobre su propia esencia.

La *ἀνάμνησις* es un puente entre lo temporal y lo intemporal, una batalla que el espíritu libra contra el tiempo, un intento de arrancarle al devenir los resonantes ecos del pretérito.⁴⁹ En franca oposición, al transcurrir y acaecer de todas las cosas, la memoria clama “no morirás”. Es una rebelión contra el cambio perpetuo, contra el marchitarse y caducar, en definitiva, contra el límite que lo finito, que el cuerpo, impone al alma por doquier. No es casual que Platón compare, en el “Gorgias”, al cuerpo (*σῶμα*) con la tumba o el sepulcro (*σῆμα*).⁵⁰ Ahora bien, la *ψυχή* conoce o, mejor dicho, sabe todas las cosas, pues ha visto tanto aquello que está en constante mudanza y alteración y que forma parte de la experiencia de la vida mundana como así también y, sobre todo, aquello que constituye el saber propiamente dicho, lo que de suyo es inmutable, incorruptible y universal: las Ideas.

Puesto que se trata de lo real, de lo único real ante lo cual las demás cosas son un pálido reflejo, el alma, al recordar “lo que es” (*τὸ ὄν*), conoce el ser de todas las cosas. El olvido, por lo tanto, no denota simplemente la desatención de un hecho circunstancial o el descuido de algo efímero, más bien manifiesta el extravío mismo del alma, en tanto que indica su “desmemoria de la Verdad”. De este modo, el olvido, en su sentido negativo, viene a significar para Platón la puerta de ingreso al falaz mundo de lo aparente e ilusorio. Tal como se apunta en el mito del carro alado, las almas olvidan el espectáculo de las Ideas, tanto como resultado de caer en un cuerpo como consecuencia de la injusticia con que luego se conducen.⁵¹ El olvido se presenta, por lo tanto, como

⁴⁸ Cf. Platón, “Filebo”, en *Diálogos*, vol. VI, trad. por María Ángeles Durán (Madrid: Gredos, 1992), 35d.

⁴⁹ Cf. Antonio Molina, “Introducción al estudio de la reminiscencia platónica”, en *Panta Rei: Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, n.º 4 (1998): 6.

⁵⁰ Cf. Platón, “Gorgias”, trad. por Julio Calonge, en *Diálogos*, vol. II (Madrid: Gredos, 1987), 493a.

⁵¹ Cf. Tomás Calvo Martínez, “Anámnese y catarsis: La antropología de Platón”, en *Anamnese e saber*, ed. por José Trindade Santos (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999), 203-206.

el muro que fracciona la existencia y la propaga en sus múltiples formas. Pues de otro modo, el alma, siempre memoriosa, tendría una sola vida, continuada, lineal, duradera, y no habría necesidad de que rebrotara en un cuerpo, así como se sostiene en la doctrina de la *μετενσωματοσις*.

Ahora bien, al haber divisado en el otro mundo las cosas según su sustancia, el alma posee en el interior una inagotable fuente de conocimientos. Su no saber, por lo tanto, es en realidad un saber que no sabe “aún” de su saber, que todavía no sabe que sabe, y este precisamente es el significado positivo que recoge el olvido en el complejo pensamiento platónico. Así, por un lado, el olvido se contrapone al recuerdo como el no saber se opone al saber. Por otro lado, el olvido es la contraparte inseparable del recuerdo, pues la *ἀνάμνησις* accede a su saber gracias al saber del olvido, saber que dormita en la noche del alma y que la remembranza despierta y torna en la claridad del espíritu a la vigilia. El recuerdo, por ende, es recuerdo de lo olvidado. No se toma lo que se recuerda más que del olvido mismo, el cual en cierto modo precede a este. Sin el olvido, por consiguiente, el recuerdo no es. ¿Qué sería el acordarse si no hay nada olvidado que recordar? Por eso, en el “Banquete”, Platón declara que el olvido no es otra cosa que la partida, el alejamiento, el éxodo de un conocimiento (*λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος*).⁵²

El saber adquirido con la *ἀνάμνησις*, único y verdadero conocimiento del alma, no proviene de fuera, no está interpuesto por la instrucción. Es un conocimiento propio de la *ψυχή* que tiene su principio y fin en la propia experiencia. Como Platón explica en el “Teeteto”, el maestro que está involucrado en una enseñanza, cualquiera que sea su índole, es el que posee el arte de asistencia en los partos, pero la que “concibe”, es decir, la que da a luz conceptualmente, es la propia alma que recibe la educación. Tal es el significado del conocido método mayéutico.⁵³ La ciencia, por lo tanto, no solo está siempre en el alma, sino que además se identifica con ella. De allí que en su interior se encuentre todo el tesoro de la sabiduría, pues desde tiempo inmemorial —un tiempo no terreno— anida en ella la verdad.

No se da en el alma entonces un salto desde el no saber al saber, sino más bien una evolución, un desarrollo desde un saber confuso y oscuro (el olvido) a un saber manifiesto (la memoria). No existen, por lo tanto, dos momentos, uno de ignorancia equiparable al olvido y otro de conocimiento epistémico equiparable a la *ἀνάμνησις* sino, propiamente hablando, dos saberes: uno latente y el otro patente. El olvido se revela como algo que es al mismo tiempo

⁵² Cf. Platón, “Banquete”, 208a.

⁵³ *μαιευτικός*: “perito en partos”. Cf. Platón, “Teeteto”, en *Diálogos*, vol. V, trad. por Álvaro Vallejo Campos (Madrid: Gredos, 1988), 148c-150e.

saber y no saber. La ignorancia, en cambio, equivale por su parte al “olvido del olvido”.⁵⁴ Cuando el alma fija su mirada en aquello sobre lo que brilla la verdad y lo que es (*τὸ ὄν*), conoce e intelige. Cuando se vuelve hacia aquello que está sumido en la opacidad, que nace y que perece, entonces percibe débilmente y queda sujeto a una constante fluctuación.⁵⁵ La esfera de la opinión se refiere a todo lo generado y por ende a todo lo corruptible. La esfera de la inteligencia (*νόησις*), por el contrario, se ocupa de lo que no comienza ni deja nunca de ser. De allí que las Ideas sean causa de la ciencia y de la verdad.⁵⁶

Dado que en la *ἀνάμνησις* se conocen las cosas en sí, con independencia de todos los sentidos, que son los que proporcionan un conocimiento exterior e imperfecto al alma, ella evoca el recuerdo intuitivamente, pues capta sin mediación lo que es interior al *νοῦς*. De manera semejante a la luz que salta de la chispa, escribe Platón en sus cartas, surge de repente la verdad en el alma y crece en ella espontáneamente. No obstante, esto supone una larga aplicación al problema, es decir, haber logrado intimar o entrar en comunión con el asunto en cuestión.⁵⁷ En efecto, solamente la razón es capaz de percibir las Ideas, mas dependiendo ello de la pericia del auriga; esto es, de cuánto ha podido el intelecto dominar el caballo indócil (los apetitos irracionales, la concupiscencia) y el caballo noble (los impulsos racionales). En la remembranza se da así una visión de lo Uno frente a lo múltiple, y eso, justamente, es la intuición. En las cosas de este mundo, al contrario, se da una imagen de las cosas celestes, y por eso afirma Platón que algunos pocos, a partir de las cosas que aquí contempla, son como transportados en el recuerdo a la visión del otro mundo.

Las rememoraciones de las verdades conocidas en el mundo celeste confieren una fundamentación científica al alma y ponen en marcha un saber que nunca podrá hallar en los objetos del mundo humano, en lo meramente opinable, en el permanente sucederse y transformarse de las cosas,⁵⁸ en el consenso de la muchedumbre.⁵⁹ A diferencia de la *ὑπόμνησις* que es un simple

⁵⁴ Cf. Felipe Ledesma, “Amor, lenguaje y olvido: Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón”, en *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica* 49 (2016): 107.

⁵⁵ Cf. “República”, 508d.

⁵⁶ Cf. “República”, 508e.

⁵⁷ Cf. Platón, “Carta VII”, en *Diálogos*, vol. VI, trad. por Pilar Gómez Cardó (Madrid: Gredos, 1992), 341c-d.

⁵⁸ Si todo fluye y nada permanece no podría siquiera sostenerse la existencia del conocimiento, porque lo que ahora se afirma en el instante siguiente debería negarse. Cf. Platón, “Crátilo”, 439d-440e.

⁵⁹ Cf. Ana Miranda, “Todo aprender es un recordar: Reflexión y análisis acerca de la teoría de la reminiscencia en el Fedón”, en *El cuerpo y el alma en la filosofía antigua*, comp. por Romina Andrea y Gisela Cadiroso (Santa Fe: UNR, 2015), 197.

recordatorio exterior, parcial, efímero, la ἀνάμνησις es un saber perenne, inagotable, duradero, que no envejece. Pues como dice Platón en “Laques”, el conocimiento científico es siempre el mismo, tanto si se trata de cosas futuras, presentes, como pasadas.⁶⁰ La ἀνάμνησις es una cierta purificación; señala la liberación en vida del alma, pues es un librarse en cierto modo de las ataduras de lo contingente, del permanente cambio de las cosas de este mundo. Rememorar es, por consiguiente, un habitar en las proximidades de lo divino.

Bibliografía citada

- Calvo Martínez, Tomás. “Anámnesis y catarsis: La antropología de Platón”. En *Anamnese e saber*, 201-226. Editado por José Trindade Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.
- Cambiano, Giuseppe. “Problemi della memoria in Platone”. En *Tracce nella mente: Teoria della memoria da Platone ai moderni*. Editado por Maria Michela Sassi, 1-23. Pisa: Edizioni della Normale, 2007.
- Farieta, Alejandro. “Conocimiento, descubrimiento y reminiscencia en el Menón de Platón”. *Universitas Philosophica* 30, n.º 60 (2013): 205-234.
- “La objeción de Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia”. *Pensamiento y Cultura* 18, n.º 2 (2015): 6-28.
- Gil Fernández, Luis, “Introducción al Fedro”. En *Platón: Fedro*. Edición bilingüe, 5-67. Madrid: Clásicos Políticos, 1970.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción por Joaquín Xiral. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2001.
- Ledesma, Felipe. “Amor, lenguaje y olvido: Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón”. *Lógos: Anales del Seminario de Metafísica* 49, (2016): 91-109. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/53174/48846>
- Liddell, Henry George y Robert Scott. “Greek-English Lexicon”. *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, 2017. Acceso el 26 de junio de 2025. <https://stephanus.tlg.uci.edu/>
- Lledó, Emilio. *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico*. Taurus: Madrid, 1984.
- “Platón: Fedro”. En *Diálogos*, vol. III, 291-308. Madrid: Gredos, 1988.
- Miranda, Ana. “Todo aprender es un recordar: Reflexión y análisis acerca de la teoría de la reminiscencia en el Fedón”. En *El cuerpo y el alma en la filosofía antigua*. Compilado por Romina Andrea y Gisela Cadriosa, 196-203. Santa Fe: Universidad Nacional del Rosario, 2015.

⁶⁰ Cf. Platón, “Laques”, en *Diálogos*, vol. I, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1985), 198d-199b.

- Molina, Antonio. “Introducción al estudio de la reminiscencia platónica”. *Panta Rei: Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia* 4, (1998): 1-11. <https://revistas.um.es/pantarei/article/view/447351>
- Nikulin, Dmitri. “Memory in ancient philosophy”. En *Memory: A History*. Editado por Dmitri Nikulin, 35-84. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Plato. *Opera Platonis*. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Platón. “Apología de Sócrates”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Julio Calonge, 148-186. Madrid: Gredos, 1985.
- “Banquete”. En *Diálogos*, vol. III. Traducido por Marcos Martínez Hernández, 185-287. Madrid: Gredos, 1988.
- “Cármides”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Emilio Lledó, 326-368. Madrid: Gredos, 1985.
- “Carta VII”. En *Diálogos*, vol. VII. Traducido por Pilar Gómez Cardó, 485-531. Madrid: Gredos, 1992.
- “Crátilo”. En *Diálogos*, vol. II. Traducido por José Luis Calvo, 363-461. Madrid: Gredos, 1987.
- “Critias”. En *Diálogos*, vol. VI. Traducido por Juan Zaragoza, 275-296. Madrid: Gredos, 1992.
- “Fedón”. En *Diálogos*, vol. III. Traducido por Carlos García Gual, 24-142. Madrid: Gredos, 1988.
- “Fedro”. En *Diálogos*, vol. III. Traducido por Emilio Lledó, 309-413. Madrid: Gredos, 1988.
- “Filebo”. En *Diálogos*, vol. VI. Traducido por María Ángeles Durán, 21-124. Madrid: Gredos, 1992.
- “Gorgias”. En *Diálogos*, vol. II. Traducido por Julio Calonge, 23-145. Madrid: Gredos, 1987.
- “Hippias Menor”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Julio Calonge, 374-398. Madrid: Gredos, 1985.
- “Ion”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Emilio Lledó, 249-269. Madrid: Gredos, 1985.
- “Laques”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Carlos García Gual, 450-485. Madrid: Gredos, 1985.
- “Leyes V”. En *Diálogos*, vol. VIII. Traducido por Francisco Lisi, 392-432. Madrid: Gredos, 1999.
- “Menón”. En *Diálogos*, vol. II. Traducido por Francisco Olivieri, 283-337. Madrid: Gredos, 1992.
- “Protágoras”. En *Diálogos*, vol. I. Traducido por Carlos García Gual, 502-589. Madrid: Gredos, 1985.

- “República V”. En *Diálogos*, vol. IV. Traducido por Conrado Eggers Lan, 244-294. Madrid: Gredos, 1988.
- “Sofista”. En *Diálogos*, vol. V. Traducido por Luis Cordero, 330-482. Madrid: Gredos, 1992.
- “Teeteto”. En *Diálogos*, vol. V. Traducido por Álvaro Vallejo Campos, 173-317. Madrid: Gredos, 1992.

Jean Luc Marion y Kant, miradas sobre lo sublime y el amor

Jean Luc Marion and Kant, perspectives about the sublime and love

María del Carmen Ramírez Villeda
Universidad La Salle Puebla
ORCID: 0009-0000-8184-3031

Román Alejandro Chávez Báez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
ORCID: 0000-0002-9560-6632

Resumen

En este artículo analizamos y relacionamos la idea kantiana de *lo sublime* con la noción de *fenómeno saturado* o *paradoja*, propuesta por Jean Luc Marion, para llevar a cabo una descripción del fenómeno del amor como un modo de “saturación sublime”, para lo cual, describimos cada uno de los fenómenos saturados: el acontecimiento histórico, ídolo, icono y la carne, con el fin de mostrar su relación con el del amor.

Abstract

In this paper, we analyze and relate the Kantian idea of *the sublime* with the *saturated phenomenon* or *paradox* proposed by Jean Luc Marion to describe the love phenomenon as “sublime saturation”. For this purpose, we describe each saturated phenomenon: the historical event, idol, icon, and flesh, showing their relationship with love.

Palabras clave

Sublime, fenómeno saturado, amor, Kant, Marion.

Keywords

Sublime, saturated phenomenon, love, Kant, Marion.

Fecha de recepción: enero 2025

Fecha de aceptación: junio 2025

Introducción

La estética es una disciplina filosófica que floreció durante el siglo XVIII. Su objetivo es explorar un tipo específico de relación del ser humano con el mun-

do; esto es, observar el modo en que el ente singularmente deviene manifiesto en la experiencia estética, con lo que reconoce que, gracias a los sentidos, se da una apertura a la multiplicidad de lo que es. De ese modo, las categorías estéticas condensan una manifestación del ente en cuanto ente. Muestran la realidad caleidoscópica experimentada sensiblemente. A través de esa apertura sensorial a la multiplicidad del ser, es por la que el humano puede generar sentimientos de hondo calado.

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar en torno al análisis kantiano de lo sublime y su relación con la noción de *fenómeno saturado o paradoja*, propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion, como un caso particular de fenomenicidad en cuanto a su modo de donación (por su peculiar modo de darse) y de lo que dona (su esencia). Nuestro punto de partida será el análisis de *lo sublime* en Kant; posteriormente, del *fenómeno saturado* y, por último, de la descripción sobre el fenómeno del amor como un ejemplo de saturación sublime.

Lo sublime en Kant

Para entender el análisis kantiano acerca de lo sublime, conviene contextualizar los orígenes del concepto. El retórico griego Longino fue uno de los primeros en desarrollar el concepto de *sublime* en su obra *Peri Hypsos*. Longino escribió un libro de texto sobre oratoria, en el que, al abordar el tema del estilo, mencionó que lo sublime es más como la fuerza de la naturaleza que como un producto de la habilidad humana. Es decir, es algo asombroso y majestuoso, como una erupción volcánica.¹ Esta idea de asombro y majestuosidad será canalizada por pensadores del siglo XVIII, como Joseph Addison, quien, en su serie de artículos en *The spectator*, habla de lo sublime como un oxímoron: el horror agradable.²

En 1757, Edmund Burke publicó *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful (Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello)*, en este texto destaca el carácter psicofísico de lo sublime, esto es, sus condiciones psicológicas y fisiológicas. También retoma las ideas de lo asombroso y el horror como inherentes a la experiencia de lo sublime. Asimismo, ofrece una explicación relacional, no metafísica, de los conceptos de *belleza* y *lo sublime*, pues no solo vincula la entidad de tales cualidades con las incidencias emotivas de los espectadores, sino que también asocia la variedad de los efectos estéticos a la diversidad de com-

¹ Cf. Mary Mothersill, "Sublime", en *A Companion to Aesthetics*, ed. por Stephen Davies, Kathleen Marie Higgins, Robert Hopkins, Robert Stecker y David E. Cooper (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 548.

² Cf. *Ibíd.*, 549.

ponentes y rasgos del evento. A partir de afecciones primarias, como el placer y el dolor, sostendrá que hay una negatividad implicada en la experiencia de lo sublime como medio de contraste que hace más intenso el placer debido a su carácter abrupto.

Con base en lo anterior, Burke asocia lo sublime al terror: “Todo lo que de algún modo es apropiado para incitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de alguna forma terrible [...] opera de manera análoga al terror, es una fuente de lo sublime; esto es, produce la emoción más fuerte de lo que la mente es capaz de sentir. Digo la emoción más fuerte, porque considero que las ideas de dolor son mucho más poderosas que aquellas que proceden del placer”.³ El terror, instancia del dolor, es uno de los elementos integrantes de lo sublime. Otro será el binomio entre la imaginación y la idea de distancia como representación confortable, pues gracias a eso el ente humano se siente a salvo del peligro de perder la vida. Así, “aquello que nos infunde temor (miedo, horror) se anuncia como una causa de alteración del propio estado que tiene el poder de amenazar esencialmente nuestro bienestar y, en el caso extremo, de privarnos de la vida: en su grado superlativo [...] lleva [...] la impronta de la muerte. De alguna manera parece posible, pues, decir que el asombro es el afecto de muerte”.⁴

Pero eso que infunde terror y lleva a la muerte es lo que tiene poder, entendido también como potencia para producir efectos. En el fondo, la experiencia de lo sublime es vivenciada cuando se advierte el poder de una entidad que asombra por su majestuosidad y el peligro que infunde en el espectador. Esto puede ir desde los fenómenos naturales hasta Dios. De acuerdo con eso, Immanuel Kant criticará a Burke porque no entendió las causas de los efectos mentales que ocurren en la experiencia de lo sublime.

En la tercera crítica o *Crítica del juicio*, Kant establece un puente o conexión entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, en tanto que complementa el análisis de la experiencia espiritual humana a partir del estudio del goce estético generado por la obra de arte y la contemplación de la naturaleza. Estas vivencias dan lugar a un tipo de conocimiento: el juicio estético y teológico. Menciona Kant:

Hay pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra total facultad de conocer; es, a saber: el campo de lo suprasensible, en el cual no encontra-

³ Edmund Burke, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (Oxford: Oxford University Press, 1990) (traducción propia), 130.

⁴ Pablo Oyarzún, *Razón del éxtasis: Estudios sobre lo sublime; De Pseudo-Longino a Hegel* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2010), 70-71.

mos territorio alguno para nosotros, y sobre el cual no podemos tener una esfera de conocimiento teórico, ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que, tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón, tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no podemos dar más que una realidad práctica, y con ello, por tanto, nuestro conocimiento teórico no se encuentra extendido en lo más mínimo a lo suprasensible.⁵

En esta crítica, Kant define lo bello como “la facultad de juzgar un objeto de satisfacción”, dicha satisfacción se da sin interés alguno y tal juicio es estético y no lógico. Kant establece también diferencias entre lo bello y lo agradable, pues afirma que este último es un juicio que depende del gusto propio porque depende de los sentidos, pero considera que con lo bello sucede algo diferente. Lo bello no se define en la medida del encanto o el agrado que produce en una persona, cuando estimamos que una cosa es bella exige de los otros la misma apreciación en tanto que la belleza es una propiedad de las cosas y no depende del agrado de quien las contempla. Por tanto, dice: “La cosa es bella y, en su juicio de satisfacción, no cuenta con la aprobación de otros porque los haya encontrado a menudo de acuerdo con su juicio, sino que la exige de ellos”.⁶

Kant desarrolla un análisis sobre los diferentes objetos del sentimiento de lo bello y lo sublime, afirma que la emoción que ambos generan es agradable, pero son distintos: “Lo sublime conmueve, lo bello encanta”.⁷ Clasifica lo sublime como de cierto horror o melancolía —lo sublime terrorífico—, admiración silenciosa —lo sublime noble; belleza que se extiende sobre un plano sublime—, lo sublime magnífico.⁸

Considera que lo sublime es siempre “grande”, abarcador; en este sentido, dicho fenómeno tiene correspondencia con un “sentimiento oceánico” o de “total abarcamiento” porque se da como exceso ante la mirada de quien lo capta. “Siempre grande, lo bello puede ser pequeño, lo sublime debe ser sencillo, lo bello puede estar adornado y ornamentado. Una gran altura es tan sublime como una gran profundidad, pero mientras que a esta le acompaña una sensación de estremecimiento a aquella le acompaña una sensación de admiración”.⁹

⁵ AK V 176, 19. Immanuel Kant *Crítica del Juicio* (Madrid: Gredos, 2010). Se citará a Kant de forma canónica. Se utiliza la edición de la Academia de Berlín (AK). Se indica el volumen de la edición AK usando números romanos y se especifica el número de página de la obra en números arábigos.

⁶ AK V 213, 52.

⁷ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Ciudad de México: FCE, 2011), 5.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*, 5-6.

De acuerdo con Kant, encontramos la experiencia de lo sublime en fenómenos naturales como en la oscuridad nocturna, la inmensidad del mar, la amplitud del cielo, la magnitud de las montañas, la profundidad del abismo, la soledad del desierto. Y esto no ocurre solo en la quietud de la naturaleza, sino también en su carácter catastrófico: huracanes, explosiones, tormentas, incendios. En esos casos, lo sublime se manifiesta como objeto de respeto, pero, al mismo tiempo, en ellos, el espectáculo resulta sublime siempre que no nos encontremos ante ellos como situaciones límite porque, frente a estas experiencias, la inmensidad destaca la pequeñez humana.

De lo sublime se desprende un agrado unido al temor: “La vista de una montaña cuyas cimas nevadas se alzan sobre las nubes, la descripción de una furiosa tempestad o la pintura de los infiernos de Milton [...], las altas encinas y las sombras solitarias en el bosque sagrado son sublimes”.¹⁰ Al contemplar tales fenómenos, el semblante del espectador es de seriedad, perplejidad o asombro combinado con una sensación de horror y melancolía.

Por otro lado, lo bello es agradable, lo que provoca una sensación de alegría, su semblante es la sonrisa: “La contemplación de prados floridos, valles con arroyos ondulantes, cubiertos de rebaños pastando [...] las jardineras de flores y los árboles recortados en figuras son bellos”.¹¹ En la obra de arte, los elementos que configuran estas bellas imágenes o “bellos momentos” lo son como producción de quien lo estructura. Por ejemplo, en el caso de un cuadro es posible que el pintor lo haya creado en un estado de melancolía, profunda tristeza o un deslumbrante asombro, pero lo que se da como bello son todos los elementos que intervienen y coinciden en un instante para crear un momento armonioso, en este sentido, la contemplación de la naturaleza y su grandeza se unifican en la creación del cuadro dando lugar a un objeto bello donde lo sublime y lo bello convergen.

Por otro lado, lo sublime es caótico, amorfo (como las sombras de los altos encinos) e increado, en tanto fenómeno de la naturaleza, mientras que lo bello puede ser armonioso y producto de la creatividad humana. No obstante, Kant considera que la belleza se puede extender a un plano sublime: “Las cosas contrarias a la naturaleza con lo que se pretende lo sublime, aunque poco o nada se consiga, son las monstruosidades”.¹²

La oscuridad pone en escena un elemento homogéneo porque hace desaparecer los objetos definidos, en este sentido podemos decir que “la noche es sublime y el día es bello”; la luz diurna es la que muestra las cosas en su singularidad al espectador. Las extensiones desérticas se aproximan a la con-

¹⁰ *Ibíd.*, 4-5.

¹¹ *Ibíd.*

¹² Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 11.

dición de un elemento homogéneo. De ahí que lo oculto en la oscuridad sea homogéneo y grande, y la luz active la belleza de las cosas porque las hace ver.

La emoción producida por lo sublime es más fuerte que por lo bello. La afección anímica que provoca lo sublime es una sensación placentera peculiar: “La satisfacción en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo como, mejor, admiración o respeto, es decir, placer negativo”.¹³ Esta especie de satisfacción negativa es lo que no permite que el fenómeno sea soportable. Puede haber sentimientos tanto de displacer como de dolor y, a su vez, un extraño placer; en este sentido, el objeto es recibido como sublime, como un placer que solo es posible mediante el dolor.

De acuerdo con Kant, las cualidades sublimes¹⁴ inspiran respeto, y las bellas inspiran amor. Sin embargo, el fenómeno del amor puede ser sublime y no bello, en tanto que el amor no solo implica encanto y complacencia, sino incluso dolor y melancolía; es decir, el amor puede manifestarse como placer negativo.

La soledad es sublime. Es la sensación de un profundo vacío interno. Puede manifestarse como una espera indeterminada de algo. Es ausencia. Es silencio. Parece sombría aun en días soleados. Decimos que es sublime porque expresa un vacío y un silencio doloroso pero gozoso: dolor y gozo a la vez. Se aprende a vivir con ella porque, aunque la sensación que provoca puede ser de tristeza, encontramos placer en su permanencia. Si bien el conocimiento en sí mismo es sublime, en tanto que es de magnitud infinita, no todos los saberes lo son. Kant considera que en el ámbito epistemológico: “La representación matemática de la magnitud infinita del universo, las consideraciones de la metafísica sobre la eternidad, la providencia y la inmortalidad de nuestra alma contienen cierto carácter sublime y majestuoso”.¹⁵

La relación entre Marion y Kant sobre el carácter de la paradoja y la experiencia de lo sublime se da en sentimientos o emociones de la fascinación, estupefacción y asombro, en una vivencia sobreabundante, abarcadora y ex-

¹³ *Ibíd.* p. 184

¹⁴ Kant analiza distintas cualidades de lo sublime en diversos aspectos como la amistad, las virtudes y las características físicas de las personas, entre otros. La amistad tiene principalmente el carácter de lo sublime; el amor sexual, el de lo bello, pero a este último si se le agrega ternura y respeto le da dignidad y sublimidad. Kant considera algunas cualidades o ciertos rasgos físicos de las personas como bellas o sublimes: “Una estatura elevada atrae la consideración y la estima; una pequeña más bien confianza; incluso el color moreno y los ojos negros tiene más afinidad con lo sublime; los ojos azules y el color rubio más con lo bello. Una edad más avanzada concuerda mejor con los caracteres de lo sublime; en cambio, la juventud con los de lo bello”. Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento...*, 10. La verdadera virtud solo puede basarse en principios tales que entre más generales sean más sublime y noble la harán. Las virtudes adoptadas son bellas y encantadoras propias de un buen corazón bondadoso. La virtud genuina es aquella que descansa sobre principios, esta virtud es sublime y digna de respeto, es la que deriva de la justicia y de noble corazón, propio de un hombre recto.

¹⁵ *Ibíd.*, 13.

cesiva. Los fenómenos naturales son un ejemplo, ellos pueden generar estupefacción, miedo y terror. De acuerdo con Kant estos sentimientos los puede generar la contemplación de las montañas, el abismo, los desiertos sombríos. El fenómeno saturado es “insoportable” por la intensidad de su intuición, que resulta cegadora para la percepción del sujeto. Debido al flujo intuitivo, la mirada no lo puede sostener.

Clasificación de los fenómenos según Jean Luc Marion

Marion considera que el fenómeno es lo que se da de sí; es donación dada a la conciencia y es la que dibuja los modos del aparecer. Darse significa que el aspecto se muestra, que se da en persona. El filósofo francés define estos modos como las *determinaciones del fenómeno*, esto es, los momentos en los que el fenómeno se constituye: anamorfosis, el arribo,¹⁶ el hecho consumado, el incidente, el acontecimiento y el ente dado.

Existen tres tipos de fenómenos que se definen como variaciones de la automanifestación (mostrarse en y a partir de sí, y de la misma manera darse) si tienen más o menos intuición:

- fenómenos matemáticos;¹⁷
- fenómenos de derecho común: los de uso y cotidianos;¹⁸
- fenómenos saturados: la intuición se satura y se excede.

¹⁶ Con el arribo decimos que el fenómeno me acontece, me adviene, se me impone. Este surgimiento imprevisible del fenómeno por el arribo no debilita al fenómeno, sino que despliega la donación. Este aspecto define al fenómeno porque lo dado es en tanto su momento de advenimiento, y es el arribo el que fija dicho momento y propicia la manifestación en ellos: “No libera intuición real, ni individuo, ni temporalización de acontecimiento, es decir, ningún fenómeno consumado”. Véase Jean Luc Marion, *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis, 2008), 363.

¹⁷ Estos fenómenos se definen según la variación que aportan a la donación. Lo que sucede es una deficiencia entre la intuición y la intención; es decir, la significación, que es mentada por la intención, se manifiesta si recibe una intuición. Este cumplimiento intuitivo si resulta adecuado supone una correspondencia donde “la intuición iguala a la intención”, pero dicho cumplimiento, en su mayoría, no resulta adecuado. En otras palabras, la intención y su concepto no son confirmados por la intuición o no son perfectamente dados, no se igualan; pero es precisamente esta deficiencia la que explica los fenómenos de derecho común.

¹⁸ Los fenómenos de la física y de las ciencias de la naturaleza corresponden a este tipo de fenómenos porque son casos en los que se intenta establecer la “certeza objetiva de un máximo de conceptos a partir de un mínimo de intuición”. *Ibíd.*, 264. Dicho de otra manera, se restringe lo dado por la intuición al concepto, por lo que la intención es la que tiene el dominio de manifestación de estos fenómenos; la donación se restringe a la objetivación. Esta inadecuación entre intención e intuición se puede ejemplificar con los objetos técnicos porque en estos la intención o el concepto se crean antes de producirlos: “El concepto (en el sentido del ‘concepto’ de un producto) visibiliza ese producto antes de que la producción lo dé efectivamente, y a veces incluso sin que se lleve a cabo ninguna producción tras la manifestación del ‘concepto’. Mostrar por concepto precede, determina y a veces anula la donación intuitiva”. *Ibíd.*, 364.

Esbozo del fenómeno saturado o paradojas

La fenomenología de Jean Luc Marion muestra un especial interés en describir un tipo de fenómenos que han alcanzado su máximo potencial de manifestación, en tanto que exceden la posibilidad de conceptualización. La tematización de este tipo de fenómenos devela no solo que existen fenómenos que rebasan la capacidad de la conciencia porque representan una apertura a la demasía y al exceso que desbordan la intuición, sino que, además, son fenómenos en los que el yo se entrega a la intensidad y queda constituido por ellos. Desde esa perspectiva, vemos que el análisis desarrollado por Marion presenta un asunto de suma relevancia en el sentido de que está tematizando momentos de la vida de conciencia, en la que esta misma queda constituida por el fenómeno de manera abrupta. Estos hechos representan un cambio en la conciencia que modifica el modo de ver y de estar en el mundo porque es el yo el que ha sido constituido por el fenómeno. El fenómeno saturado ya se encuentra en un estado de plenitud, pues se presenta de manera absoluta y transparente, tal cual es, sin previsión ni en escorzos; se da en su totalidad. Es importante decir que Marion está mostrando que el prototipo de fenómeno en la vida de conciencia son los fenómenos saturados, y que se da uno después de otro, como hechos que van configurando la vida.

Dicho de otra manera, existen fenómenos donde la intuición es tanta que la intención de la conciencia no los puede constituir, aunque los recibe “de golpe”. Estos fenómenos complejos que presentan más intuición no se pueden describir fácilmente por conceptos. En ese sentido, el filósofo francés denomina “fenómeno saturado” a un tipo de vivencias donde la intuición sobrepasa todo concepto. Es un fenómeno que excede los principios y las categorías del entendimiento de Kant¹⁹ (cantidad, cualidad, relación, modalidad). “Las características de este fenómeno son no mentable, según la cantidad; inso-

¹⁹ Como sabemos, para Kant a través de la sensibilidad recibimos impresiones del exterior, pero existen “condiciones de posibilidad” de estas intuiciones sensibles que me son dadas: el espacio y el tiempo (intuiciones puras *a priori*) que no son resultado de la experiencia, sino que son la posibilidad de la experiencia misma. Por medio del entendimiento, las intuiciones sensibles son pensadas, esto es, con la capacidad de generar juicios. La función del entendimiento es la comprensión de las impresiones sensibles recibidas. Dicho de otra manera, el entendimiento da sentido a lo que se percibe. Estas son dos fuentes del conocimiento, de acuerdo con Kant, en las que el sujeto recibe las intuiciones de la experiencia externa y crea la categoría correspondiente que le da sentido a las intuiciones. De esta manera es posible el conocimiento. A través de la “espontaneidad” del entendimiento es que surgen las doce categorías *a priori* que definirán o darán sentido a las impresiones sensibles que recibimos; son conceptos anticipados, pero aplicados a la experiencia. Cantidad: unidad, pluralidad y totalidad; cualidad: realidad, negación y limitación; relación: sustancia-accidente, causa efecto, comunidad; modalidad: posibilidad, existencia, necesidad y contingencia.

portable, según la cualidad; absoluto, según la relación, e inmirable, según la modalidad”.²⁰

Aquello que resulta inmirable es un fenómeno o un objeto que no concuerda con nuestras facultades cognoscitivas, que no se conforma armónicamente con nuestro poder o nuestra capacidad de conocer. En el fenómeno saturado, la subjetividad experimenta una disconformidad entre el fenómeno y las condiciones de la experiencia, donde el yo no puede constituir el objeto y representarlo de modo habitual. El que el yo no pueda constituir un determinado fenómeno provoca una desmesura en la intuición.

Los fenómenos no saturados son previsibles. Se prefiguran a partir de otros fenómenos, esto debido a la finitud de la magnitud de sus elementos constituyentes y de la finitud de sus propiedades, pero cuando se trata de un fenómeno saturado esto es insostenible, ya que se vuelve imprevisible.

Lo que se manifiesta en el fenómeno saturado, es decir, “lo dado”, excede lo que el sujeto puede mirar, pero sin “cegarse y morir”. En este tipo de fenómenos, la donación intuitiva sobrepasa las significaciones y esencias que la intencionalidad puede recibir. En este sentido, decimos que los fenómenos saturados se dan en exceso, en tanto que saturan nuestra capacidad de recepción. Hace variar el paradigma del fenómeno en cuanto tal porque la saturación se cumple en cada caso: en cantidad, cualidad, relación o modalidad. Marion considera que los fenómenos saturados son los que constituyen al yo y no al revés.

La paradoja, como figura del pensamiento contradictoria, tiene como rasgo fundamental mostrar una posibilidad que se excede al punto de pensarla como imposible: “Paradoja significa lo que va en contra (*πάρα*) de la opinión corriente, de la apariencia, siguiendo los dos sentidos obvios de la *δόξα*, pero también significa lo que va en contra de la expectativa”.²¹ La intuición en el caso de la paradoja despliega una demasía que rebasa el concepto y la intención al no poder prever. En este sentido, la intuición se desvincula de la intención, se libera de ella dando lugar a una “intuición libre” (*intuitio vaga*).²² La intuición se anticipa a la intención; es decir, llega antes del concepto, de lo mentado, y entonces decimos que va en contra de la mención. Dicho de otra manera, el exceso de donación es exceso de intuición sobre la intención. No cabe definición a partir del concepto y del horizonte que este asigna, es la intuición la que previene al concepto y no al revés:

²⁰ Marion, *Siendo dado...*, 330.

²¹ *Ibíd.*, 366.

²² Véase *ibíd.*, 367.

La intuición llega antes y, al menos por un tiempo, sin él. En lo sucesivo, la relación entre la manifestación y la donación se invierte: para los fenómenos a) pobres y b) de derecho común, la intención y el concepto prevén la intuición, palian su penuria y delimitan la donación; en cambio, para c) los fenómenos saturados o paradojas, la intuición sobrepasa la intención [...]. En ese caso, la fenomenicidad se regla primero a partir de la donación, el fenómeno no se da en la medida en que se muestra, sino que se muestra en la medida [...] en que se da.²³

La paradoja supone un exceso de intuición; dicho de otra manera, se trata de la posibilidad de un fenómeno donde la intuición daría de manera desproporcionada a la intención, en la que esta última no logra prever o planear su llegada. Entonces, decimos que se trata de una intuición sobreabundantemente dada, o bien, se trata de una desmesura de lo dado a la intuición. Desde el punto de vista cuantitativo, es un fenómeno que no puede cuantificar ni calcular. La paradoja dona una magnitud extensiva (cantidad) cuyo modo de donación es excesivo o saturado.

La intuición del fenómeno saturado no se limita a un concepto eventual, en el exceso de este fenómeno no cabe la división. No se puede medir en sus partes y en la imposibilidad de medirlas; es un fenómeno que no se puede prever o “ver antes” a partir de otro que no es el mismo, porque es un fenómeno donde no cabe moderación. Marion considera que la imposibilidad de la previsión del fenómeno saturado se explica por dos razones:

a) Por una parte, porque la intuición que lo satura sin cesar impide distinguir y adicionar en él un número finito de partes finitas, anulando así toda posibilidad de pre-ver el fenómeno antes de que se dé en persona. b) Por otra parte, porque el fenómeno saturado se impone la mayoría de veces gracias al asombro, en el que la no-recensión de sus eventuales partes y también la imprevisibilidad son precisamente las que cumplen toda la donación intuitiva.²⁴

Según la cantidad no-mentable

En el caso del fenómeno saturado, la intuición que lo da no se limita; se da en tal exceso que resulta imposible dividirse o considerar su magnitud como finita porque sus partes tampoco lo son. Entonces, el fenómeno saturado no se puede medir a partir de ellas. Se trata de la enormidad de la cantidad que lo constituye, razón por la cual decimos que es sublime. Esto genera asombro porque se nos da o surge sin esa medida común a otros fenómenos.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Cf. Marion, *Siendo dado...*, 367.

Según la modalidad inmirable o según la cualidad insoportable

Debido al exceso de intuición que constituye al fenómeno saturado, no puede ser soportado por ninguna mirada. El deslumbramiento²⁵ es el modo en el que se deja observar: “Lo que impide ver son precisamente los ojos llenos de esplendor”.²⁶ Se trata de un deslumbramiento tanto en la intuición inteligible (los obstáculos epistemológicos de la inteligibilidad) como en la intuición sensible. Dicho de otra manera, lo que impide ver es el exceso de intensidad de luz, ya sea sensible o inteligible.

Esta mirada produce ceguera por la intensidad de la intuición. El deslumbramiento se da cuando la capacidad de la percepción rebasa su horizonte.²⁷

La mirada experimenta un deslumbramiento, ya que no soportar no equivale simplemente a no ver: hay primero que percibir, o incluso ver netamente, para sentir lo que no se puede soportar. Se trata, en efecto, de un visible que nuestra mirada no puede sostener [...] porque la colma sin medida, a la manera de ídolo; la mirada no posee ya ninguna reserva libre de visión, lo visible invade todos los ángulos de mención.²⁸

Según la relación absoluto

Este fenómeno aparece como “absoluto”, según la relación, desligado de toda analogía con un objeto de la experiencia; es decir, es un fenómeno que se sustrae de todas las relaciones, se libera de ellas y de toda determinación *a priori* de la experiencia. Se da “absolutamente”, y no cabe confusión con otros fenómenos por su exceso sin horizonte.

En *Siendo dado*, Marion destaca la relación del fenómeno saturado con el fenómeno de lo sublime en Kant. En este sentido, podemos decir que la doctrina de lo sublime en Kant trata exactamente con un fenómeno saturado donde, según la cantidad y la relación, lo sublime no tiene ni forma ni orden, puesto que es grande:

Sin comparación, absolutamente y no comparativamente [*absolute, schlechthin, bloss*], según la cualidad, contradice el gusto en tanto que “placer negativo” y pro-

²⁵ Marion hace referencia a Platón con el prisionero de la caverna que logra liberarse, el cual, al levantar la mirada hacia la luz, sufrirá a causa del deslumbramiento. Se produce un sufrimiento a partir de la luz. Cf. *Ibíd.*, 335-336.

²⁶ *Ibíd.*, 336.

²⁷ En este punto, Marion analiza la relación con Platón y la alegoría de la caverna.

²⁸ *Ibíd.*, 335.

voca un “sentimiento de desmesura”, de “monstruosidad”. Según la relación, lo sublime escapa muy claramente a toda analogía y a todo horizonte puesto que es literalmente lo “ilimitado [*unbegrenztheit*]” lo que está representado. Finalmente, según la modalidad, lejos de concordar con nuestro poder de conocer, “[...] puede aparecer [*erscheinen mag*] de modo que contradice la finalidad [*zweckwidrig*] de nuestra facultad de juzgar”.²⁹

Entonces, la relación que encontramos entre el fenómeno saturado y lo sublime en Kant se da en la medida en que se desbordan nuestras capacidades cognoscitivas, pero aun así continúa mostrándose. Lo sublime es un fenómeno ilimitado, es exceso, se admite de modo homogéneo y de manera inmediata. La paradoja o el fenómeno saturado se da bajo la forma del exceso desmesurado. La medición en ella no cabe; es inviable. Su modo de donación supone la exposición de un fenómeno desbordado por la intuición que lo satura, razón por la que es inconmensurable: “En el caso de lo sublime se da una sobreabundancia tal del flujo intuitivo que satura y anega las facultades reflexivo-conceptuales propias del sujeto”.³⁰ Por lo dicho hasta ahora, de acuerdo con Kant, cada fenómeno admite un grado de intuición, pero el fenómeno saturado no se puede soportar. Marion considera que, a partir de cierto grado de intensidad de la intuición real, se sobrepasa todas las anticipaciones de la percepción por lo que, debido a dicho exceso la percepción, no puede anticipar lo recibido de la intuición. Entonces la magnitud intensiva³¹ de un fenómeno saturado no es soportable ante la mirada y tampoco la magnitud extensiva.³²

²⁹ *Ibíd.* 357.

³⁰ *Ibíd.*, 226.

³¹ En la *Crítica de la razón pura* (primera división de “Análítica trascendental”, capítulo I: sección tercera), Kant habla de los axiomas de la intuición; dice que todos los fenómenos contienen por su forma una intuición en el espacio y en el tiempo que son el fundamento *a priori* de los fenómenos. Todos son cantidades (o magnitudes) porque son representados en el espacio o en el tiempo. Por su intuición, todos los fenómenos son cantidad extensiva: “Llamo cantidad extensiva aquella en que la representación de las partes hace posible la del todo”. KrV, B203/A163, 320. El filósofo ejemplifica esto con la representación de una línea. Para trazarla en el pensamiento, necesariamente debo reproducir todas sus partes, es decir, trazarla de un punto a otro. Sucede lo mismo con el tiempo, lo concibo mediante una progresión sucesiva que me lleva de un momento a otro.

³² Los fenómenos contienen, además de la intuición, materia por la que se representa algo existente. Kant dice que en el caso de la sensación (como materia de la percepción) le es propio la cantidad intensiva, que es algo que “corresponde a todos los objetos de la percepción en cuanto esta contiene una sensación, es decir, un grado de influencia en los sentidos”. KrV, B207/A166, 323. En resumen, tenemos que “todos los fenómenos en general son, pues, cantidades continuas, así, por su intuición, al ser cantidades extensivas, como también por su simple percepción (sensación y, por consiguiente, realidad), como cantidades intensivas”. KrV, B204/A163, 320.

En resumen, tenemos que lo sublime es fenómeno ilimitado, carente de forma. El fenómeno paradójico se da bajo la forma del exceso, de modo desmesurado e igual que el sublime, el modo de donación de la paradoja es un fenómeno desbordado por la intuición, que es lo que produce la saturación. Este fenómeno es inmenso y, por tanto, no medible. El fenómeno de lo sublime, cuya característica radica en su grandeza, es de carácter imprevisible a su magnitud.

El amor y lo sublime

Marion analiza cuatro tipos de paradojas o fenómenos saturados: el acontecimiento (o hecho histórico), el ídolo (la obra de arte o el cuadro), la carne y el icono (el otro). Para fines de nuestra argumentación, analizamos el fenómeno del amor en tanto que cumple con la saturación de estas cuatro paradojas.

Aristóteles³³ sugería que el amor articulaba un cierto orden y constituía la fuerza que mueve las cosas y las mantiene unidas. Para el estagirita, la teoría del primer motor inmóvil (Dios) mueve otras cosas como objeto de amor, en este sentido, el amor es causa de unidad y orden. En la experiencia humana, el amor se vive de manera incluso caótica, manifiesto en las distintas relaciones interpersonales.

Hay una diversa gama de experiencias amorosas, por ejemplo, desde pequeños experimentamos el amor del padre o la madre, algunos sentimos el amor del hijo, el amor en la amistad o el amor de los amantes. Decimos que “hacemos el amor” en relaciones sexuales de base pasional y puramente sensual. Además, en un grado diferente, experimentamos amor a la naturaleza y a los animales. En cada caso, el amor tiene distintos grados de intimidad y emotividad. Del amor deriva el deseo del Bien, de ahí que amar a alguien implica desearle el mayor bien.

También decimos tener amor por la justicia, por el bien, lo bello; amamos la libertad. Hay actividades que decimos amar como el deporte, la creación del arte, el trabajo, el altruismo. Incluso decimos amar la patria, la comunidad, los colectivos. Y así, el amor se expande hasta el hecho de manifestar que amamos a Dios o nos sentimos amados por él, siendo esta última forma la más sublime de todas por su grandeza y por el temor que genera su presencia. Una fenomenología del amor descubre en Dios su momento más originario y el sucesivo desvelamiento, en su práctica cotidiana, en el amor al prójimo. La práctica del amor es donación pura en tanto que “lo propio del amor consiste en que se da”.³⁴

³³ Esto se aborda en *Met.* XII, 7, 107219-b4. Seguimos la citación canónica de Immanuel Bekker. Mencionamos el título abreviado, seguido de números y letras que indican el libro, capítulo, página, columna (a o b) y líneas específicas del pasaje.

³⁴ Marion, *Dios sin el ser*, trad. por Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila

En ese sentido, decimos que el amor en su manifestación más sublime se da a través del otro, y es la alteridad donde se devela la posibilidad del amor de Dios en su rostro. Dice Marion: “Si Dios no es porque él no tiene que ser, sino que ama, entonces, por definición, ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis. El amor ama sin condición, por el simple hecho de que ama”.³⁵ Dios se da separado de la idolatría, y a partir de sí mismo, a través del amor, al abrir la conciencia: “Darse a pensar como amor, así pues, como don; darse a pensar como un pensamiento del don o mejor, como un don para el pensamiento, como un don que se da a pensar. Pero un don que se da para siempre, solo puede pensarse mediante un pensamiento que se da al don que está por pensar, solo un pensamiento que se da puede donarse a un don para el pensamiento. Pero para el pensamiento, ¿qué es darse sino amar?”.³⁶

La filosofía misma se define por el amor, ella es “amor a la sabiduría”, porque comprende amando el saber y no al revés, pues no pretende saber para amar: “La filosofía no comprende sino en la medida que ama —amo comprender, por lo tanto, amo para comprender. Y no como se prefería creer: termino comprendiendo lo suficiente para eximirme de amar para siempre—”.³⁷

En *El fenómeno erótico*, Jean Luc Marion analiza el estatuto del amor dentro de la reflexión filosófica y considera que este se ha olvidado. El autor francés hace una crítica a la tradición por excluir el amor como un asunto digno de filosofar. Además, considera que es posible y necesario reivindicar y reconstruir el estatuto del amor porque esta forma de amar el conocimiento que define la palabra *filosofía* radica en que se pretende alcanzar el saber desinteresado. Es decir, saber por saber, como cuando se ama sin ninguna otra razón, “amar por amar”, incluso y sobre todo sin ser amado.

Por otro lado, en dicha obra, Marion desarrolla un análisis de la certeza cartesiana para sentar las bases de lo que ha propuesto como *reducción erótica*. Propone que la certeza es adecuada para los objetos y los entes intramundanos, pero en el caso del sujeto, esta estaría siempre producida desde el yo, y lo que busca es la posibilidad de asegurarse desde otro cualquiera que no sea yo. Es decir, desde otro lugar: “Para ser quien soy debo abrir una posibilidad de ser otro distinto, no me basta con ser para seguir siendo el que soy, me hace falta también, primero, y, sobre todo, que me amen: la posibilidad erótica”.³⁸

(Vilaboa: Ellago, 2010), 79.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Marion, *Siendo dado...*, 80.

³⁷ *Ibíd.*, 8.

³⁸ *Ibíd.*, 29.

La aplicación de esta reducción consiste en asumir como posibilidad radical el hecho de que me amen o puedan amarme para asegurarme desde otro sitio. Ser amado es una posibilidad que se da desde el exterior al presupuesto ser. En este sentido, para el filósofo francés, *ser* significa ‘ser amado’, porque en esta experiencia humana el amor es radicalmente posibilidad humana. Desde esa perspectiva, el hombre no se define por el logos, sino por la capacidad de amar. La inteligencia artificial puede pensar, el mundo animal puede pensar y dar respuestas instintivas o de supervivencia, pero el ser humano es el único que ama. Ama en primera persona:

Amar pone en juego mi identidad, mi ipseidad, mi fondo más íntimo en mí que yo mismo. Allí me pongo en escena y en cuestión, porque decido por mí mismo como en ninguna otra parte. Cada acto de amor se inscribe en mí para siempre y me moldea definitivamente. No amo por procuración, ni por interpósita persona, sino en carne viva y esa carne no deja de estar unida a mí. El hecho de que ame no puede distinguirse de mí, así como no quiero distinguirme de lo que amo. El verbo amar se conjuga, en todos sus tiempos y en todos sus modos, siempre y por definición empezando por la primera persona.³⁹

La experiencia del amor es siempre en primera persona. El yo que es amante, sin necesaria correspondencia, es solo posibilidad amorosa.

El icono

Marion tematiza la paradoja del icono, el cual representa al otro como fenómeno saturado que se expresa como *inmirable* porque “ejerce inversamente su propia mirada sobre el que lo encara”.⁴⁰ El fenómeno del amor tiene su origen en la mirada del otro, por esta razón hemos considerado la saturación de este fenómeno como el punto de partida de la manifestación del amor.

Antes de que el amor surja entre dos, ocurre un primer momento de saturación en el encuentro con el otro. En el fenómeno del icono, la mirada se invierte; es decir, el que mira, toma el lugar del que es mirado. Sucede una automanifestación. Cuando la mirada del otro me aborda, es una mirada que se da para ser resistida.

Marion dice que este fenómeno no consiste en que se reciba la mirada de un espectador, sino que, de manera contraria, el icono ejerce su mirada sobre aquel que lo encara. De esta manera, la saturación consiste en que la mirada del otro apunta sobre mí como un peso tal que solo me queda resistirla. Esta

³⁹ *Ibíd.*, 16.

⁴⁰ *Ibíd.*, 375.

mirada no se deja mirar, por eso decimos que no ofrece ningún espectáculo, sino que el otro se manifiesta ante mí y “me asigna su rostro”, pero este rostro no se ve, se da desplegando su “invisibilidad”, se da sin dejarse ver, pero imponiéndose con el peso de su presencia. En este fenómeno, yo me recibo a partir de la donación del otro, esto es, me constituyo. Me alcanzo a mí mismo a partir de lo que la mirada del otro expresa silenciosamente.

La carne

El amor yace siempre en el cuerpo vivo, aunque ame incluso lo muerto. La carne es el fenómeno saturado que excede la categoría de relación. La conciencia recibe impresiones intuitivas, originarias o derivadas, e impresiones originadas del signo, pero, en el caso del cuerpo propio, la conciencia se deja afectar en sí. Sin embargo, esto solo es posible en la medida en que la afectación se produzca desde ella misma; es decir, este tipo de afectación no reenvía a ningún objeto porque se basta a ella misma para producir la afección. Dicho de otra manera, la carne se autoafecta y, en un segundo momento, esta autoafección carnal puede provocar impresiones en la conciencia que dependerán de la carne y su inmanencia propia.

Por otro lado, la carne provoca un solipsismo en tanto que se reconoce que es siempre mía y, por lo tanto, insustituible, por lo que nadie puede experimentar mi autoafección: “Solo mi carne consigue individualizarme dejando que se inscriba en ella la sucesión inmanente de mis afecciones o, más bien, de las afecciones que me hacen irreductiblemente idéntico a mí solo”.⁴¹ El fenómeno de la carne se revela dándose a mí mismo. Cuando mi cuerpo toca mi carne, se produce la autoafección, pero cuando mi carne es tocada por otro cuerpo vivo, mi cuerpo además de ser afectado desde fuera por otro distinto a mí recibe a su vez una autoafección, porque el otro me descubre, al tocarme, sensaciones que no había reconocido en mí. En ese sentido, el cuerpo del otro sobre mi cuerpo, no solo se dona como trascendente a mí, sino que permite una autodonación. En el encuentro sexual-amoroso, es a través de él o ella que descubro mi carne, el amor se encarna, y mi cuerpo se goza en la carne del otro, pero no solo se excita, sino que se descubre amando al otro y a sí mismo porque “es el otro el que me da mi carne”. El encuentro sexual es sublime, su donación es excesiva; son varios fenómenos participando en un flujo de acontecimientos que se dan en un instante: el otro, su carne, mi carne, el cuerpo vivo de ambos, las miradas, el lugar donde se da el amor amando.

⁴¹ *Ibíd.*, 374.

El acontecimiento

El amor se da como acontecimiento saturando la categoría de cantidad porque desborda el instante. El amor se desarrolla en un flujo de eventos sin poder definir con precisión el momento exacto en el que una persona comienza a experimentarlo por otra. Dicho de otra manera, hay una serie de vivencias que se tejen entre sí y que desbordan la posibilidad de determinarlas como un solo hecho objetivo, porque cuando amo, estoy amando en todo momento. El amor es hacer historia y, en este sentido, rompe todos los horizontes precisamente porque hay una diversificación de horizontes. Esta pluralidad “impide constituir prácticamente el acontecimiento histórico en un objeto y, así pues, impone adoptar una hermenéutica sin fin en el tiempo: la narración se desdobra en una narración de narraciones”.⁴²

El acontecimiento del amor es imprevisible, yo no puedo determinar o definir en qué momento voy a amar o hacerme amar porque como acontecimiento que es, simplemente sucede, emerge sin previsión ni consentimiento, solo surge, se dona, no se intercambia solo permanece, se desglosa en el flujo del tiempo.

No puedo definirlo, es inefable, no hay lenguaje que describa con totalidad su significado. Decir el amor o decir amar implica un sentimiento de desmesura, porque el amor como fenómeno saturado es inconmensurable, imposible de cuantificar o prever. Así, la relación entre el fenómeno del amor y lo sublime radica en la grandeza de ambos.

Nunca puedo decir cuánto amo a alguien. Aunque la mirada capte el objeto amado, no lo abarca del todo. Rebase mis límites, no puedo contenerlo porque se desborda en mí; me rebasa, aunque, paradójicamente, mis límites sean rebasados y no pueda abarcarlo por completo debido a su grandeza. A quien amo sí tiene el poder de abarcarme por completo; quedo absorto por él o ella, pues produce un sentimiento oceánico de “total abarcamiento”; soy alcanzado completamente por él, se trata de una posesión que sucede sin darnos cuenta. El amor se instala sin exigencia de reciprocidad saturando al sujeto y develando, a su vez, otro tipo de comprensión del mundo.

Los modos de manifestación del amor en actos concretos, como muestras de afecto, el amor romántico, la caridad, son expresiones externas; lo que experimenta el amante es una realidad inexpresable. En este sentido, cuando hablamos del amor de los amantes es importante destacar las diferencias entre *amor romántico* y *amor profundo*. El primero es siempre manifestado de manera externa a través de actos afectivos, como las caricias, la dulce palabrería, el cuidado, la

⁴² *Ibíd.*, 370.

protección, pero está limitado a dichas formas. Ese tipo de manifestaciones puede considerarse más bello que sublime, porque encanta y causa fascinación. Esta forma de manifestación amorosa tiene un tiempo de duración. Dificilmente encontrará permanencia, porque subsiste mientras las partes se amen con correspondencia, pues exige reciprocidad; pero cuando el romance acaba, el amor puede convertirse en un amor profundo y ser sublime.

El amor profundo no encanta; no es posible medirlo en actos concretos porque pervive en todo momento. No hay un solo acto que lo defina, incluso en la quietud permanece manifiesto, en la no expresión expresa y en la no acción actúa como espera indeterminada. Por otro lado, el amor profundo no exige reciprocidad; es espera indeterminada de aquello que no se posee y, paradójicamente, no espera recibir nada, es “profundo” porque está instalado en lo más hondo de la personalidad del individuo, donde hay una sensación interna de movimiento.

Cuando aquel a quien amo no está y no se manifiesta, o bien, lo que amo es el deseo de amar a alguien, el amor y la espera del ser amado se torna sublime porque no puedo determinar su momento de arribo: “Un largo espacio de tiempo es sublime. Si pertenece al pasado entonces es noble, si se le considera en un futuro incalculable contiene algo de terrorífico”.⁴³ No pasa nada en la espera del ser amado; no obstante, en su ausencia sucede la vida misma, pero privada de mi atención, porque se encuentra referida a aquel por quien espero, lo que acontece para mí es la espera y el aburrimiento que suscita: “No habrá pasado nada en tanto que no haya pasado por aquí transformándose así el lugar (allá) donde estoy en un aquí de pleno derecho (el suyo)”.⁴⁴ En ese contexto, decimos que el espacio ordena el tiempo debido a que la temporalidad de la espera se efectúa mediante un acontecimiento cuyo destinatario se encuentra en otro lugar, por lo que el tiempo se define como extensión del acontecimiento:

El tiempo erótico no pasa por mucho que yo espere por una razón muy clara: mientras espero, todavía no pasa nada; espero precisamente porque todavía no pasa y sigue sin pasar nada, y espero justamente que al fin pase algo. El tiempo de la espera no pasa porque nada pasa en él. Solo mi espera transcurre; suspende el flujo del tiempo porque todavía no encuentra nada en él que sobrevenga, y por ende que pueda desaparecer. En el tiempo del mundo lo que pasa no dura. En el tiempo de la reducción erótica, solo dura la espera para la cual nada pasa”.⁴⁵

⁴³ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Ciudad de México: FCE, 2011), 7.

⁴⁴ Marion, *El fenómeno erótico* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2015), 45.

⁴⁵ *Ibíd.*, 44.

En un instante por fin ocurre algo, lo esperado e imprevisto sucede: llega el acontecimiento. Una presencia en el presente, ese futuro doloroso que se esperaba, por fin pasa; está pasando, se está dando: “Ese don del presente preciso proviene del arribo de un lugar otro en el futuro indefinido de mi espera”.⁴⁶ La ausencia hace posible el advenimiento. El yo espera al otro, su rostro, su huella, una señal, un mensaje, una carta, una noticia. Lo permanente es la ausencia; lo fugaz es el advenimiento del otro, pero la paradoja consiste en que “el no estar del otro” mantiene su presencia como recuerdo, como esperanza o deseo. Se anhela su arribo, entonces, el advenimiento siempre está y nunca se ha ido del todo; se trata de una presencia desdibujada sin carne, pero presente en todo momento porque precisamente la ausencia es su modo de ser. Es en la medida en que no está, en que no lo poseo, en que su rostro y su carne se hacen esperar y son en tanto que aguardo el cumplimiento de su presencia. Eso es lo que me mantiene firme en su ausencia.

Los otros, ignorantes de la ausencia de aquel por quien espero indefinidamente, dejan de lado lo que pasa, porque en realidad no pasa nada, ni para ellos ni para mí, mientras el otro lugar no se manifieste. Cuando el advenimiento por fin se muestra, el pasado se define así, según Marion:

Se destacan del pasado los momentos en que el llamado del otro lugar ya ha resonado y ya hizo el presente de su don, pero ya ha pasado —el pasado comienza apenas lo que pasa lo ha sobrepasado—. De allí la posibilidad de un pasado definitivo: no la espera de lo que ya no puede o no debe advenir, sino del luto definitivo de todo lugar otro, la renuncia, la espera como tal (no esperar más nada de la vida).⁴⁷

La reducción erótica sanciona el pasado, se vuelve caduco, la ausencia se ha caducado, ya no se espera porque el amor: “No se torna caduco cuando desaparece el amado, sino cuando desaparecen la necesidad y la misma ausencia del amado cuando la misma falta llega a faltar”.⁴⁸ Por otro lado, en esta reducción, el futuro es el tiempo de espera del otro lugar. Cuando el otro lugar llega, es el presente un parteaguas del tiempo en que sucede el acontecimiento y el pasado sobrepasa el presente y clausura los otros pasados. Es decir, se define por el acontecimiento, por el advenimiento del otro lugar y entendemos el pasado de un antes y después del tiempo, en el que no pasaba nada y de lo que por fin ha llegado, y así se sepulta ese tiempo en el que nada sucedió.

⁴⁶ *Ibíd.*, 46.

⁴⁷ Marion, *Siendo dado...*, 47-48.

⁴⁸ *Ibíd.*

Por último, en el ámbito afectivo se establece una relación entre el fenómeno del amor y el fenómeno del dolor, ambos dados como fenómenos saturados que constituyen al yo. Esta relación, aunque tiene origen en la esfera de la afectividad, puede desarrollarse hasta hacerse manifiesta en nuestra corporeidad (específicamente en el caso del dolor). Cada uno de estos fenómenos puede darse de manera independiente y separada, pero, en esta línea, la pregunta realizada por la relación causal entre el amor y el dolor es ¿en qué medida uno se da por el otro? Se trata de la posibilidad de que un fenómeno saturado y sublime (como lo hemos descrito en el caso del amor) pueda dar lugar a otro fenómeno saturado: el dolor, por ejemplo. Y de la misma manera, está la posibilidad de que a partir de él se dé paso a una vivencia de amor. De esta manera, lo que nos interesa destacar no solo es el modo en el que estos dos se relacionan, sino el hecho mismo de que la vida de conciencia se teje entre fenómenos que nos saturan, y que se dan uno a partir de otro como una corriente de experiencias tanto sobreabundantes como acaparadoras que determinan y constituyen al yo.

En resumen, hemos intentado establecer una relación entre lo sublime y el fenómeno saturado, a partir de las similitudes que encontramos entre Kant y Marion, y como ejemplo de este tipo de vivencias hemos analizado la experiencia del amor. La posibilidad de establecer esta relación se da en la medida en que comprendemos el amor como expresión de lo divino, como la manifestación de aquello que resulta imposible develar por su enormidad y excedencia, pues la fuente de la cual dimana es Dios, a quien no conocemos porque es el ausente por excelencia. No obstante, en la vida de conciencia se da la posibilidad del amor como una experiencia que rebasa la intencionalidad de la conciencia porque la intuición que la acompaña llega de golpe, sin previsión en el encuentro con el otro, quien es la puerta de entrada al amor.

Bibliografía citada

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos. 2014.
- Burke, Edmund. *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- *Crítica del juicio*. Madrid: Gredos, 2010.
- *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Marion, Jean Luc. *Dios sin el ser*. Trad. por Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Vilaboa: Ellago, 2010.
- *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2015.

- *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. y presentación por Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008.
- Mothersill, Mary. “Sublime”. En *A Companion to Aesthetics*. Editado por Stephen Davies, Kathleen Marie Higgins, Robert Hopkins, Robert Stecker y David E. Cooper. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Oyarzún, Pablo. *Razón del éxtasis: Estudios sobre lo sublime; De Pseudo-Longino a Hegel*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2010.

Acha Alemán, Martinique. *Género y libertad: una aproximación a la condición sexuada*. Ciudad de México: Nun, 2021

Emanuel Agonizante Hernández
Instituto Teológico Digital
ORCID: 0009-0007-7348-5351

En sintonía con la opinión de Luce Irigaray, expuesta en el prólogo de su *Ética de la diferencia sexual*, la filósofa Martinique Acha coincide con que la diferencia sexual es el tema que corresponde a nuestro tiempo.¹ Su libro no es solo producto de una ardua investigación llevada a cabo a lo largo de su maestría, sino que debe mucho a sus inquietudes personales, que corresponden a la compleja realidad de ser mujer en el siglo XXI.

Si bien la diferencia sexual ha sido un tópico popular dentro de los ámbitos académicos como los *women studies*, o los estudios de género, no se trata de un tema que deba encasillarse en tales disciplinas. En ese contexto, fiel a una actitud de apertura y compromiso con la verdad y la comprensión de nuestra compleja realidad social, la autora busca abonar a la discusión de la diferencia sexual desde el personalismo.

Así, lo que pretende exponer Martinique Acha a lo largo de su obra es que el personalismo no solo no se opone a varias posturas que buscan una reivindicación sobre la diferencia sexual, sino que puede servir como una vía para repensar los problemas alrededor del género, lo que resulta imperativo para entender y transformar el panorama tan complejo que atravesamos.

En la introducción, la autora lleva a cabo una clara exposición de los motivos alrededor de su obra, que pueden resumirse en una genuina intención por comprender un tema tan complejo como el género, en un mundo donde existen narrativas tan distintas y contrarias sobre este. Si concebimos al género como una narrativa social —la cual interpela a todas las personas desde su nacimiento, con el fin de constituir una matriz de vinculación presente en las dinámicas comunitarias—, lo propio de una sociedad crítica que busque la justicia para sus miembros sería que examinase lo que subyace e implica su concepción del género. En ese sentido, el libro de Acha resulta valioso, pues así como presenta un recuento histórico de tres momentos clave en el desarrollo de los estudios de género también expone la valoración que la autora lleva a

¹ Martinique Acha Alemán, *Género y libertad: Una aproximación a la condición sexuada* (Ciudad de México: Nun, 2021), 26.

cabo desde el personalismo. De esta forma, no se nos presenta una recapitulación histórica sin más, sino una interpretación que invita al lector a la reflexión en torno a los temas expuestos.

La obra se divide en tres capítulos, cada uno dedicado a una autora específica, así como a la corriente instaurada por cada una de ellas. En el primero, se examinan los aportes de Margaret Mead, quien desde la antropología y la etnografía realizó contribuciones significativas para romper con el paradigma biologicista de los sistemas sexo-genéricos. Martinique Acha expone dos momentos dentro de la obra de Mead, que, a su juicio, presentan contradicciones, al evidenciar así la complejidad del tema mismo. Al final, tras presentarnos los principales aportes de Mead, la autora hace una evaluación crítica de sus planteamientos, pues denota sus principales fortalezas y problemáticas.

El segundo capítulo versa sobre Simone de Beauvoir y la segunda ola del feminismo. Nuevamente, se recapitulan los fundamentos de la postura de esta, concretamente la expuesta en su obra *El segundo sexo*. En particular, la autora destaca la naturaleza filosófica del feminismo de De Beauvoir, al estar estrechamente relacionado con la filosofía existencialista y la fenomenología. Al final del capítulo, Acha hace una evaluación crítica de la postura analizada, en la que encontramos, de manera explícita, un rechazo a algunas de las conclusiones de Simone de Beauvoir. Si bien Martinique no descarta el valor de la obra de la filósofa francesa, problematiza sus raíces existencialistas, así como ciertas consideraciones respecto de la valoración peyorativa de la oposición entre el varón y la mujer. Como bien lo adelanta la autora, desde el comienzo de su obra, lo que busca sostener es una postura identificable dentro de los feminismos de la diferencia, en los que las mujeres y los hombres no sean concebidos como dos grupos en una lucha de dominación y liberación, sino como seres complementarios a partir de una postura personalista.

Finalmente, en el tercer capítulo, se aborda la postura de Judith Butler y los posfeminismos. Considero que se trata de un capítulo sumamente valioso, no solo por la concisa exposición que se lleva a cabo de la postura de Butler, sino por lo vigente que resulta en los debates contemporáneos. Esta es —dadas las distancias teóricas que hay entre los planteamientos— la postura que podría concebirse como más distanciada del personalismo.

Asimismo, en este capítulo comienza a delinearse una de las principales problemáticas al abordarse el género desde una perspectiva personalista que tiende al binarismo: el esencialismo. ¿Es posible una aproximación a las problemáticas del género desde una perspectiva personalista? Esta es la gran pregunta que, a mi juicio, emerge a lo largo del capítulo, y que se nos presenta como un reto necesario dentro de nuestros debates contemporáneos. En

ese sentido, podemos leer este apartado desde una perspectiva hermenéutica-analógica, en la que el personalismo puede, en un inicio, presentarse como una postura univocista, mientras que los posfeminismos serían una de naturaleza equivocista. Así, es a partir de un diálogo y una evaluación de ambas posturas que nos encontramos con una propuesta que pueda mediar entre ambos extremos. Si bien la autora tiene una postura al respecto, no termina por ser un tópico sobre el que nos ofrezca un planteamiento lapidario, sino que se evidencia la imperiosa necesidad de replantearnos este y otro tipo de problemas.

Es al final del libro, en el apartado correspondiente a las conclusiones, en el que la voz de la autora se aprecia con más claridad. Lejos de ser un cierre, estas se nos presentan como un comienzo; tras el recorrido llevado a cabo, la autora nos ofrece los medios epistémicos para repensar el género desde otro punto de partida. Se trata de una obra que comienza en la última página. Es una invitación para reconsiderar un tema que nos es cercano a todos, pues se trata de una realidad que vivimos diariamente. Así, cada persona —desde su circunstancia y con sus medios teóricos— es llamada a cuestionarse sobre los discursos sexo-genéricos que interpelan su desenvolvimiento en el mundo.

Siguiendo la crítica llevada a cabo por Donna Haraway hacia el conocimiento y su relación con el género, comparto con la filósofa estadounidense que lo que nos compete es buscar y discernir entre las distintas narrativas aquella que resulte lo más justa posible, en lugar de asumir que el género se rige bajo las dinámicas del relativismo cultural.² En ese sentido, concibo la obra de Martinique Acha como un valioso aporte en este diálogo, pues nos ofrece una perspectiva más para pensar y problematizar el género, en aras de poder proponer los fundamentos para erigir un nuevo discurso en torno a él. Dicho discurso puede dar respuesta a los problemas que atravesamos en el siglo XXI, siempre que se prioricen la justicia, la empatía y el respeto de las libertades de las personas, y no partiendo desde el autoritarismo y la opresión. El libro es un aporte más de la filosofía a los debates en torno al género y a la condición sexuada, que resulta valioso y pertinente en tiempos de polarización, radicalidad y disenso.

Bibliografía citada

Acha Alemán, Martinique. *Género y libertad: Una aproximación a la condición sexuada*. Ciudad de México: Nun, 2021.

² Cfr. Fundación Andreani, “En tiempo irreal: Donna Haraway por Danila Suárez Tomé”, video de YouTube, 52:50, publicado el 13 de mayo de 2021. https://www.youtube.com/watch?v=GYuM6LEKZTg&t=3s&ab_channel=Fundaci%C3%B3nAndreani

Fundación Andreani. “En tiempo irreal Donna Haraway por Danila Suárez Tomé”. Video de Youtube, 52:50. Publicado el 13 de mayo de 2021. https://www.youtube.com/watch?v=GYuM6LEKZTg&t=3s&ab_channel=Fundaci%C3%B3nAndreani

Normas del comité editorial

1. *Logos. Revista filosófica* solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del ojs, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. 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.
7. 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 a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las cinco 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.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. 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.

11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones, estará a bando en letra Times New Roman II a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Los documentos consultados o citados se señalarán en notas a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía de Chicago, que el autor puede consultar en la siguiente liga: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Pueden brindarse citas canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente.

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



www.editorialparmenia.com.mx

