ISSN: 2992-8621

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | marzo 2026 a agosto 2026 | http://apareser.buap.mx



BUAP | Facultad de Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | marzo de 2026 a agosto de 2026 | ISSN: 2992-8621
http://apareser.buap.mx

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Dra. María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora
Mtro. Damián Hernández Méndez
Secretario General
Dra. Mary Kriss Parra Górriz
Dirección General de Publicaciones

Facultad de Filosofía y Letras

Dra. Josefina Manjarrez Rosas
Directora
Dr. Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico
Dr. Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado
Dra. Cecilia C. Cuán Rojas
Secretaria Administrativa

Comité de Redacción

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director
Jorge Díaz Gallardo
Coordinador del número
Jean Orejarena Torres
Secretario editorial
Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial
Antonio Miguel Muñoz Ortiz
Gestor editorial

Comité Editorial

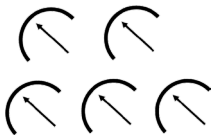
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez
Arturo Aguirre Moreno
Pilar Gilardi González
Ignacio Quepons Ramírez
Eduardo González diPierro

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 4, número 6, marzo de 2026 a agosto de 2026, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla a través de la Facultad de Filosofía y Letras, domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, página electrónica de la revista: http://apareser.buap.mx , correo electrónico: apareser.ffyl@correo.buap.mx. Editor responsable: Ángel Xolocotzi Yáñez, Certificado de Reserva de derechos al Uso Exclusivo No. 04-2023-052411461600-203, ISSN: 2992-8621, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Dra. Josefina Manjarrez Rosas, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, revistas.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, marzo de 2026. Tamaño del archivo: 2,672 KB.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la difusión.

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | marzo de 2026 a agosto de 2026 | ISSN: 2992-8621
http://apareser.buap.mx



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Patricia Castillo
Universidad de Guanajuato

Dr. Claudio César Calabrese

Universidad Panamericana (Aguascalientes)

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | marzo de 2026 a agosto de 2026 | ISSN: 2992-8621
http://apareser.buap.mx



Comité Científico Internacional

Prof. Dra. Inga Römer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dra. Françoise Dastur
Université Nice Sophia Antipolis (Francia)

Prof. Dr. Klaus Held †
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alonso Tordesillas
Université Aix-en-Provence (Francia)

Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

Prof. Dr. Fausto Fraisopi
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dr. Roberto Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Prof. Dr. Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

Prof. Dra. Irene Borges Duarte
Universidad de Évora (Portugal)

Prof. Dra. Leticia Basso Monteverde
Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

Prof. Dr. Enrique Muñoz
Pontificia Universidad Católica de Chile

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | marzo de 2026 a agosto de 2026 | ISSN: 2992-8621
http://apareser.buap.mxhttp://apareser.buap.mx

Índice

Nota editorial

8 Jorge Díaz Gallardo

Artículos del número monográfico

12 **Por una aristocracia espiritual femenina: hacia la superación de la disonancia entre el egoísmo aristocrático y el diagnóstico en torno a la mujer en *Más allá del bien y del mal***
Laura Rodríguez Frías

33 **¿Qué es el espíritu libre? Reflexiones sobre la transvaloración de Nietzsche como descolonización espiritual**
Michael Román Aponte

43 **El olvido como voluntad de poder. El principio de economía en la epistemología de F. Nietzsche**
Víctor Conejo Abril

Artículos de la sección miscelánea

68 ***Mathesis universalis*, ontología formal y ontologías regionales en la lógica pura de Edmund Husserl**
Juan Carlos Martínez Trujillo

89 **De camino a la libertad: atravesando las conferencias de Heidegger de 1915 a 1932**
Diego Vega

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | marzo de 2026 a agosto de 2026 | ISSN: 2992-8621
http://apareser.buap.mxhttp://apareser.buap.mx



111 **Sobre los distintos sentidos de la palabra *Stimmung***
Pilar Gilardi González

Traducciones y Entrevistas

123 **Filosofía práctica de Kant: formalismo, ética material y deberes de virtud. Entrevista a Alejandro Vigo**
Alan Abdiel Mendoza Orea
Roberto Casales García

Reseñas

148 **Reseña del libro *La razón pendular de Emilio Uranga***
César Alberto Pineda Saldaña

152 **Reseña del libro *Memoria y olvido en Nietzsche***
Jorge Díaz Gallardo

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 8-11, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

Nota editorial

Estimadas lectoras, estimados lectores:

El presente número reúne una rica heterogeneidad de temas que comparten un mismo hilo conductor: la reconstrucción crítica de la obra y pensamiento de un autor. Cada uno de los textos aquí presentados ofrece una relectura de autores como Edmund Husserl, Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche, que no se queda en el mero revisionismo histórico, sino que propone una apropiación crítica de sus filosofías que permite repensar debates actuales en torno a la libertad, la afectividad, el estatuto del conocimiento científico y la subjetividad.

Los trabajos que abren nuestra primera sección están dedicados a una relectura de la obra de madurez de Nietzsche, específicamente de *Más allá del bien y del mal* (1886). Este texto es concebido por su autor como contraparte de sus libros previos, en específico del Zaratustra (1883-85). En *Ecce Homo*, el filósofo nos dice que, si esta última representa la parte de su obra que "dice sí", *Más allá del bien y del mal* inaugura esa segunda parte que "dice no". Incluso, en las anotaciones de la época de aparición del texto, Nietzsche señala que *Más allá del bien y del mal* debería concebirse como una suerte de glosario provisorio de las innovaciones conceptuales y valorativas mencionadas en el Zaratustra.

Asimismo, Nietzsche apuntó en la contraportada de *De la genealogía de la moral* (1887) que dicha obra no sería sino un añadido a *Más allá del bien y del mal*, pues el tercer tratado de aquella obra constituye una referencia directa al Zaratustra. Por último, en el prólogo a *De la genealogía de la moral*, Nietzsche remite una y otra vez a sus obras previas en torno al problema de la moral, esto es, *Cosas humanas, demasiado humanas* (1878), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882) (GM 8). Con esto, nuestro filósofo establece un hilo conductor entre todas sus obras, de manera que *Más allá del bien y del mal*

aparece como un texto bisagra. No como la transición de un punto a otro, una ruptura o superación de lo pensado en el pasado, sino como un umbral donde la luminosidad del "sí" se contrasta con la oscuridad del "no". Es decir, un lugar desde el cual se revisan los mismos fenómenos, aunque desde una óptica distinta, la cual permite captarlos en su variedad de matices para salir del pensamiento binario instaurado por la metafísica.

En 2026 se cumplen 140 años desde la primera publicación de *Más allá del bien y del mal*, obra que, al ser concebida como un ejercicio genealógico y glosario de la filosofía del futuro propuesta por Nietzsche, nos permite repensar nuestra contemporaneidad a partir de la vastedad de temas explorados en su interior como un ejercicio intempestivo, así como preguntarnos cuál es una filosofía del futuro acorde con nuestros tiempos.

La necesidad de pensar más allá de las jerarquías estáticas y binarias de la metafísica occidental cobra mayor relevancia frente a las condiciones actuales de un mundo atravesado por la cancelación del futuro, misma que es operada por un poder sobre la vida que crea antítesis allí donde debería abrir distancias. Los tres artículos que componen esta sección dedicada a la obra de Nietzsche realizan este ejercicio crítico.

De esta forma, el artículo de Laura Rodríguez Frías examina la concepción de la mujer dentro del pensamiento y vida de Nietzsche, quien, a pesar de admirar y estar vinculado a distintas intelectuales de su época, cae en continuos juicios negativos sobre la mujer, representando así las valoraciones de una época sexista y misógina. Esto constituye un elemento paradójico para una filosofía que pretende ser antidogmática y llega a caer en fuertes conclusiones dogmáticas. Rodríguez Frías lleva hasta sus últimas consecuencias los postulados de un pensamiento que no solo está en contra de toda verdad absoluta, sino que además rechaza la fijeza de los contenidos, para demostrar la posibilidad de un aristocratismo espiritual femenino que supera el tipo de lecturas moralizantes o edulcoradas.

Por su parte, Michael Román ensaya desde una filosofía de la mente tres modelos para pensar el problema de la relación cuerpo-alma en la obra de Nietzsche: la colonización espiritual, el terrorismo y la revolución cultural. Con base en estos modelos, Román recupera una lectura materialista del problema cuerpo-alma, pero separándose de aquellas interpretaciones reduccionistas que convierten el planteamiento nietzscheano en un terrorismo espiritual basado en una noción de libertad destructiva, antes que en una libertad contenida por su propia capacidad para autodeterminarse.

Al final de esta sección dedicada a la conmemoración de la obra de Nietzsche, el artículo de Víctor Conejo nos presenta una relectura de la teoría del conocimiento en el filósofo alemán a partir del diálogo con el postulado del principio de economía representado por Ernst Mach y Herbert Spencer. Partiendo de los puntos en común y de los desencuentros entre estos autores, Víctor Conejo revalúa los conceptos de memoria y olvido como fuerzas que estructuran el conocimiento humano, y que al mismo tiempo revelan la

ausencia de un fundamento último que dote de valor absoluto a nuestras creencias sobre la realidad, de modo que nos libera del paradigma metafísico para repensar nuestra relación con la vida dentro de los límites del conocimiento humano.

Abriendo nuestra sección "Miscelánea", tenemos el texto de Juan Carlos Martínez, quien examina el papel de la *mathesis universalis* en la arquitectura de la lógica pura de Husserl. A partir de su diálogo con Gottfried Wilhelm Leibniz, el artículo examina la transformación de la lógica pura en una ontología formal y su articulación con las ontologías regionales. Este recorrido muestra cómo, en Husserl, la *mathesis universalis* llega a constituirse como una disciplina rigurosa al integrarse en una fenomenología trascendental.

El artículo de Diego Vega propone una relectura de las conferencias tempranas de Heidegger (1915-1932), recientemente traducidas al español como parte del volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe*. El hilo conductor que el autor identifica entre las quince conferencias que componen este volumen es la relación entre libertad y verdad, o más precisamente, entre libertad y fundamento. Al tomar como orientación la lectura de Leo Strauss y Christopher Bruell, el artículo muestra que esta serie de conferencias, más que ser una yuxtaposición de textos, compone una reflexión integrada en torno a la tensión libertad-fundamento.

Finalmente, esta sección cierra con el artículo de Pilar Gilardi, en el que explora la complejidad semántica del concepto heideggeriano de *Stimmung*, cuyas traducciones al español como "estado de ánimo" o "temple de ánimo" capturan de manera insuficiente el trasfondo ontológico que posee el término dentro del léxico heideggeriano. Lejos de tratarse de un mero problema terminológico, el desmontaje del concepto revela el trasfondo fenomenológico de nuestra experiencia afectiva del mundo.

Continuando con nuestra sección de "Traducciones y entrevistas", presentamos la entrevista realizada al filósofo argentino Alejandro Vigo, a cargo de Alan Mendoza y Roberto Casales, cuyo foco se centra en una reflexión sobre la actualidad y pertinencia de la filosofía práctica de Kant, un diálogo que va desde las conocidas objeciones al imperativo categórico –puestas aquí en tela de juicio– hasta un diálogo con las problemáticas ético-económicas de nuestra actualidad, tales como la pobreza o la desigualdad en relación con las propuestas de Martha Nussbaum y Amartya Sen.

Para cerrar el número contamos con dos reseñas críticas en torno a obras filosóficas recientes. La primera, dedicada a *La razón pendular de Emilio Uranga. Una historia del existencialismo mexicano*, a cargo de César Pineda, teje un nuevo hilo conductor para releer la historia de la filosofía en México, sus temas y la recepción del pensamiento europeo, a través de una figura paradigmática como lo fue Emilio Uranga. La segunda, sobre *Memoria y olvido en Nietzsche*, realizada por el editor de este número, destaca la importancia de una revisión de los diversos nodos temáticos que estructuran la red conceptual nietzscheana para pensar las conexiones entre conceptos poco explorados y sus temas más conocidos.

Dado que este número no sería posible sin el esfuerzo coordinado de cada una de las partes involucradas, agradezco a las autoras y autores que felizmente se sumaron al ejercicio riguroso del pensamiento en tiempos cada vez más oscuros que abren un camino en el pensar frente a los dogmatismos y determinismos de nuestra época. Agradezco a las futuras lectoras y lectores de este número, cuyo diálogo mantiene vivo el pensamiento. Y, de manera particular, agradezco el apoyo de todo el equipo de *ApareSer. Revista de Filosofía*: al Dr. Ángel Xolocotzi, a la Dra. Viridiana Pérez, al Dr. Jean Orejarena; así como a los encargados de la corrección y maquetación de cada artículo, al Mtro. Antonio Ortiz y al Lic. Mario Pérez.

Cordialmente,

Jorge Díaz Gallardo
Coordinador del número

Artículos del número monográfico

Artículos
ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 12-32, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

ApareSER. Revista de Filosofía

Por una aristocracia espiritual femenina: hacia la superación de la disonancia entre el egoísmo aristocrático y el diagnóstico en torno a la mujer en *Más allá del bien y del mal*

For a female spiritual aristocracy: toward overcoming the dissonance between aristocratic egoism and the analysis of women in *Beyond Good and Evil*

Laura Rodríguez Frías
Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, España.
https://orcid.org/0000-0002-7280-3393, e-mail: laurarodriguezfrias@ucm.es
Recepción: 4 de septiembre de 2025 – **Aceptación**: 28 de enero de 2026

Resumen

Este artículo examina la tensión interna entre el aristocratismo espiritual de Nietzsche y su diagnóstico restrictivo sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal*. Mientras el filósofo define la nobleza como capacidad de jerarquización interna, autoglorificación y creación afirmativa de valores, excluye tipológicamente a la mujer de ese ideal, introduciendo un elemento dogmático en una filosofía que se pretende antidogmática. A partir del perspectivismo nietzscheano y de su concepción de la filosofía como confesión involuntaria, se propone leer esta disonancia no como incoherencia accidental, sino como límite productivo. Ello permite pensar la posibilidad de una aristocracia espiritual femenina no como corrección moral del autor, sino como consecuencia lógica, aunque no desarrollada, de su propio aristocratismo afirmativo.

Palabras clave: Nietzsche, aristocratismo espiritual, mujer, dogmatismo, egoísmo.

Abstract

This article examines the internal tension between Nietzsche's spiritual aristocratism and his restrictive analysis of women in *Beyond Good and Evil*. While Nietzsche defines nobility in terms of inner hierarchical self-organization, self-glorification, and the affirmative creation of values, he typologically excludes woman from this ideal, thereby introducing a dogmatic element into a philosophy that presents itself as anti-dogmatic. Drawing on Nietzsche's perspectivism and his conception of philosophy as an involuntary confession, this paper argues that such dissonance should not be read as a mere inconsistency but as a productive limit. This perspective allows us to conceive the possibility of a female spiritual aristocracy not as a moral correction of Nietzsche, but as a logical —though undeveloped— consequence of his own affirmative aristocratism.

Keywords: Nietzsche, spiritual aristocratism, woman, dogmatism, egoism.

I. Introducción: *Más allá del bien y del mal* como texto liminar

Como es bien conocido en los estudios nietzscheanos, Más allá del bien y del mal[1] representa un momento decisivo en la trayectoria de Friedrich Nietzsche, actuando como un texto liminar situado estratégicamente entre la culminación de su etapa profética, con su obra magna *Así habló Zaratustra*, y el inicio de su fase crítica más contundente. El propio Nietzsche confiesa que concibió esta obra como la parte negativa o destructiva de su tarea de madurez, destinada a ejecutar la transvaloración de los valores tras haber resuelto la parte afirmativa en su libro anterior. Es decir, mientras que *Así habló Zaratustra* es la obra que "dice sí"[2] (EH, JGB, 1)[3] en el sentido de que constituye el libro donde se propone la meta del ser humano y se anuncian las condiciones para que la humanidad se supere a sí misma; este Preludio de una filosofía del futuro es, en cambio, el que "dice no [a] los valores hasta ahora vigentes" (EH, JGB, 1).[4]

Lejos de tratarse de un gesto meramente reactivo o nihilista, esta negación forma parte esencial del proyecto de transvaloración de los valores, es decir, del programa fundamental de su último pensamiento, orientado a provocar una mutación radical de la civilización occidental y la superación del nihilismo. Decir "no" a los valores defendidos hasta el momento constituye una condición previa para la posibilidad de un nuevo decir "sí". Nietzsche dirige su crítica contra lo que identifica como los grandes prejuicios de la tradición occidental, que considera un lastre para la potenciación de la humanidad en general. Entre ellos, destaca su feroz cuestionamiento a la necesidad de los hombres dogmáticos de creer en la verdad como valor supremo y su oposición a la compasión y el igualitarismo democrático heredados de la tradición judeo-cristiana, pues comprende la potenciación de esos valores como la pujanza por una forma de pensamiento que, en aras de alcanzar la estabilidad y seguridad del ser humano, sucumbe a un proceso de homogeneización que no permite ni la emergencia de lo extraordinario ni un tipo de existencia digna de ser vivida.

1 Para las citas de las obras publicadas de Friedrich Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas,* así como a las siglas establecidas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien.* Para las citas correspondientes en alemán se ha utilizado la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) a cargo de Paolo D'iorio basado en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari.

2 El original alemán dice *der jasagende Theil*, es decir, "la parte que dice sí". El participio presente *jasagend* funciona aquí como adjetivo referido a *Theil* (grafía antigua de *Teil*), por lo que un equivalente más literal sería "la parte afirmativa". Se opta, sin embargo, por traducir "decir sí" para conservar el matiz activo y verbal del término, especialmente relevante en el léxico nietzscheano, donde el "sí" no designa solo una cualidad estática, sino un gesto de afirmación creadora.

3 Todas las citas de la obra de Friedrich Nietzsche presentes en este artículo han sido traducidas por mí.

4 El alemán "neinsagende, *neinthuende* Hälfte" emplea participios con valor adjetival. Podría traducirse por "mitad negativa" o "negadora"; se opta por "que dice no" para mantener el paralelismo con *jasagend* y subrayar el carácter activo del "no", reforzado por *neinthuend* ("que hace el no"), formación enfática y estilísticamente marcada del propio Nietzsche a partir de *Nein* ("no") y del participio de *tun* ("hacer").

Esta labor destructiva —o, más precisamente, desmitificadora— no persigue la aniquilación de los valores, sino su jerarquización y su reinscripción en una perspectiva vital. El filósofo del futuro no es quien propone un nuevo sistema cerrado, sino quien aprende a sospechar, a interpretar y a excavar más hondo[5] bajo las evidencias morales y conceptuales heredadas. La metodología nietzscheana se define así por un gesto de profundización: no aceptar las oposiciones dadas (verdadero/falso, bien/mal, masculino/femenino) como datos naturales, sino interrogarlas como productos históricos, fisiológicos y perspectivísticos.

Es precisamente en este punto donde emerge una de las tensiones más evidentes del libro: la coexistencia entre, por un lado, una defensa del egoísmo aristocrático de la pluralidad de fuerzas, de la diferencia y de la jerarquía; y, por otro, un diagnóstico aparentemente restrictivo y ciertamente problemático sobre la mujer y lo femenino. Mientras Nietzsche celebra la figura del espíritu libre, el individuo capaz de afirmarse más allá de las morales gregarias, sus aforismos sobre la mujer parecen, en muchos casos, reproducir esquemas tradicionales, sostener estereotipos esencialistas e incluso adoptar un tono misógino, todo ello difícil de conciliar con su crítica radical a los prejuicios metafísicos.

En este sentido, *Más allá del bien y del mal* puede considerarse también un texto liminar en lo que respecta a la cuestión femenina. Hasta finales de la década de 1870, durante su etapa intermedia —frecuentemente calificada por la crítica como ilustrada o positivista—,[6] Nietzsche adoptó una posición que algunos han descrito como la de un "feminista cauteloso" (Young 48), favorable a la igualdad de oportunidades educativas y admirador de mujeres intelectuales y autónomas como Malwida von Meysenbug. Sin embargo, a partir de 1883, aproximadamente en el horizonte de *Así habló Zaratustra*,[7] su tono se torna notablemente más áspero, hasta desembocar en formulaciones de hostilidad manifiesta.

Al margen de las interpretaciones biográficas que intentan explicar este desplazamiento, puede constatarse un contraste notable entre textos como *La gaya ciencia* —por ejemplo, en el aforismo 68, donde atribuye al hombre la responsabilidad de todos los defectos que se le imputan a la mujer— y los pasajes de *Más allá del bien y del mal*, con parágrafos tan severos como el 234, en el que pone en cuestión incluso la aptitud femenina

5 Cf. *JGB* 289.

6 Cf. *La filosofía de Nietzsche* (2000), un trabajo de Eugen Fink, donde realiza un análisis más detallado al respecto (60-61).

7 Mientras que los aforismos de *Más allá del bien y del mal* dedicados a la mujer son considerados ampliamente por la crítica como abiertamente hostiles, no existe consenso en lo que respecta a *Así habló Zaratustra*. Parte de la literatura especializada, como J. Young, sostiene que el viraje hacia una crítica despiadada de la mujer comienza ya en *Así habló Zaratustra* y reflejaría la experiencia amarga vivida por el filósofo con Lou Salomé. Otra línea interpretativa, como la que sigue J. Graybeal, defiende, por el contrario, que en dicha obra se encuentra una cierta alabanza de lo femenino, en la medida en que aparecen "una serie de figuras femeninas misteriosas y poderosas, que son en realidad las únicas figuras del libro a las que el propio Zaratustra llega a *escuchar*" (Graybeal 2).

para el pensamiento.[8]

II. El egoísmo aristocrático como principio de jerarquización del alma

Para que el individuo pueda efectivamente ir más allá de todo gregarismo es fundamental el concepto que Nietzsche acuña como egoísmo aristocrático. El llamado egoísmo aristocrático no constituye en Nietzsche una apología de la mezquindad individual ni una simple legitimación del interés privado, sino que designa una forma de ser y afrontar la existencia propia de los tipos humanos fuertes. Para comprender su alcance, es necesario situarlo en el marco de una concepción jerárquica de la vida, inseparable de la voluntad de poder y del *pathos* de la distancia, tal como se articula en *Más allá del bien y del mal* y, posteriormente, en la *Genealogía de la moral*.

Nietzsche parte de una tesis provocadora: "Toda elevación del tipo 'hombre' ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así volverá a ser siempre: de una sociedad que cree en una larga escala jerárquica y en la diferencia de valor entre hombre y hombre" (*JGB* 257)[9]. No se trata simplemente de jerarquías jurídicas o económicas, sino de una jerarquía de fuerzas, de capacidades vitales, de intensidad y de estilo de existencia. Allí donde domina la nivelación, la igualación moral y la sospecha hacia toda excelencia, la vida se empobrece y pierde su capacidad creadora. Nos encontramos así ante dos formas de estar en el mundo: la del hombre fuerte que moldea la existencia como expansión de su propia fuerza, de su propia vitalidad; y la del hombre débil, que, por el contrario, acata las condiciones de existencia que hereda de su contexto.

El tipo noble, el tipo aristocrático, experimenta un sentimiento de separación y de diferencia respecto a lo que percibe como inferior, que Nietzsche denomina *pathos* de la distancia. Esta distancia no es inicialmente moral, sino afectiva y valorativa: el noble se siente distinto, más pleno, más afirmativo, y, desde ese sentimiento, establece escalas, rangos y prioridades. La jerarquía no aparece aquí como un artificio impuesto desde fuera, sino como una expresión espontánea de la vida cuando se experimenta como abundancia. De este modo, la aristocracia que defiende Nietzsche no es hereditaria, sino que obedece a una forma de aristocracia espiritual, de tipo humano, que trasciende las estructuras sociales.[10] De hecho, critica ––en la denominada aristocracia de su tiempo–– que ya solo

8 Cf. "Introduction: Figures of Excess" (1994), un trabajo donde Peter Burgard realiza un análisis más detallado del contraste en el tratamiento de la mujer en torno a los mismos tópicos (4-11).

9 Nótese que, tanto en esta traducción como a lo largo del texto, aparece la palabra "hombre" en el sentido de "persona" o "ser humano". Esta elección responde, en primer lugar, a que, al igual que en español, el alemán *Mensch/Menschen* no designa exclusivamente al varón, sino al ser humano en general. Obedece, además, a la voluntad de subrayar la impresión que se desprende de la lectura de Nietzsche: que sus planes de transvaloración y su juicio filosófico en conjunto parecen dirigirse primordialmente al varón. Así lo sugieren tanto los aforismos específicamente dedicados a la mujer como las reiteradas referencias a la diferencia radical entre los sexos.

10 Cf. *JGB* 287.

retienen el nombre de lo que una vez sus antepasados fueron, pues han "abdicado de todo poder real y responsabilidad" (Siemens 111).

En este marco, el egoísmo aristocrático debe entenderse como una creencia fundamental e inquebrantable: la convicción de que la vida superior tiene derecho a afirmarse incluso a costa de otras formas de vida. Nietzsche insiste en que el noble no concibe su existencia en términos de igualdad o reciprocidad universal, sino desde la evidencia, no reflexiva, sino instintiva, de que otros existen como medios, soportes o condiciones para su propia elevación.

Este egoísmo no es calculador ni defensivo, sino expansivo y afirmativo. Brota directamente de la voluntad de poder, entendida no como deseo consciente de dominación política, sino como la tendencia fundamental de todo lo vivo a "crecer, extenderse, atraer hacia sí, ganar preponderancia —no por moralidad o inmoralidad alguna, sino porque *vive*, y porque la vida *es* precisamente voluntad de poder" (*JGB* 259). La aristocracia representa, en este sentido, la voluntad de poder encarnada: no pide permiso para existir ni busca justificación moral externa; simplemente se afirma porque puede. Por este motivo, el sacrificio de otros no aparece como injusticia, sino como un hecho trágico y estructural de la vida. La vida, para Nietzsche, vive siempre de la vida: crear implica destruir, elevar implica excluir, dar forma implica someter una materia. El egoísmo aristocrático no disimula esta verdad bajo ficciones morales; la asume sin mala conciencia:

> La vida misma es *esencialmente* apropiación, lesión, avasallamiento de lo extraño y de lo más débil, opresión, dureza, imposición de las propias formas, incorporación y, como mínimo, en el sentido más benigno, explotación [...]. Pero en ningún punto es la conciencia común de los europeos más reacia a dejarse instruir que aquí; hoy se fantasea por todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con futuros estados de la sociedad a los que habría de faltarles el "carácter explotador": —eso suena en mis oídos como si se prometiera inventar una vida que se abstuviera de todas las funciones orgánicas. La "explotación" no pertenece a una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva: pertenece a la *esencia* de lo viviente, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es precisamente la voluntad de la vida—. Suponiendo que esto sea, como teoría, una novedad, —como realidad es el hecho *primordial* de toda historia—. (*JGB* 259)

Una consecuencia decisiva de esta posición es que el hombre noble no necesita reconocimiento externo para validar su existencia. Su autoglorificación no es vanidad dependiente de la mirada del otro, es decir, vacuidad que se llena de la opinión del otro, sino autoafirmación soberana. Como señala el propio autor:

> el tipo noble de hombre *se* siente como quien determina los valores; no tiene necesidad de ser aprobado; juzga: 'lo que me es perjudicial es perjudicial en sí'; se sabe como aquel que confiere honor a las cosas en general; es *creador de valores*. (*JGB* 260)

De este modo, el noble se honra a sí mismo porque se experimenta como valioso; no porque otros lo aplaudan, sino porque su propio sentimiento de plenitud lo autoriza. Desde esta perspectiva, se comprende la capacidad creadora de valores propia de la aristocracia. Los valores no se deducen de normas universales ni de contratos sociales, sino que emanan de un modo de ser, de un tipo de vida que se siente fuerte, afirmativo y capaz. "Bueno" significa originariamente noble, poderoso, bello, veraz consigo mismo; "malo" designa lo vulgar, lo bajo, lo despreciable. La valoración nace, pues, de un gesto afirmativo, no de una reacción frente a un enemigo. Así, el noble no define lo bueno por oposición a lo malo, sino que se define a sí mismo, y solo secundariamente clasifica lo otro. La creación de valores es inseparable de la autoglorificación porque ambas proceden de la misma fuente: un sentimiento de riqueza vital que no necesita justificarse.

Este modelo no está exento de tensiones. Nietzsche es consciente de que la aristocracia corre siempre el riesgo de degenerar en mera dominación brutal o en casta cerrada. Sin embargo, su apuesta no es política en sentido estricto, sino tipológica y cultural: le interesa preservar la posibilidad de tipos humanos capaces de crear valores, asumir la crueldad de la vida sin refugiarse en ficciones morales. El egoísmo aristocrático, en última instancia, no es una invitación al egoísmo psicológico, sino una crítica radical a la moral de la igualación. Frente a ello, Nietzsche reivindica una ética de la diferencia, del rango y de la creación, aun a costa de su incomodidad moral.

La oposición entre moral de señores y moral de esclavos permite esclarecer aún más el estatuto del egoísmo aristocrático. La moral de señores es activa, espontánea y afirmativa: nace del decir "sí" a uno mismo. La moral de esclavos, en cambio, es reactiva: surge del resentimiento de quienes no pueden afirmarse directamente y, por ello, invierten los valores. Mientras el noble actúa y valora desde su propia fuerza, el esclavo reacciona frente al otro. Incapaz de ejercer su poder, moraliza la impotencia: llama "malvado" a lo fuerte, "injusto" a lo dominante y acepta como virtud lo que en realidad es necesidad: la obediencia, la humildad, la utilidad, la compasión. Así, la moral de esclavos no crea valores nuevos, sino que niega los existentes, reinterpretándolos desde la perspectiva del sufrimiento del impotente. Sin embargo, la relevancia filosófica de esta distinción no reside solo en la contraposición entre grupos o clases, sino en lo que revela acerca de la constitución misma del sujeto que valora.

La jerarquía no es un fenómeno meramente sociopolítico, sino que es, además, un proceso intrapsíquico, constitutivo del individuo superior. La jerarquización histórica de

los estamentos no constituye su origen, sino su manifestación visible: la diferenciación entre clases hace exteriormente observable una estructura que opera igualmente en el interior del individuo. Nietzsche vincula el *pathos* de la distancia tanto a la diferencia efectiva entre clases como a la mirada descendente de la casta dominante sobre los sometidos; pero esta distancia no debe entenderse como un fenómeno primero en el plano social y luego trasladado al plano individual. Se trata de una misma lógica jerárquica que se despliega en dos dimensiones. El *pathos* no nace en la exterioridad para interiorizarse después, ni es puramente interior para proyectarse hacia fuera: es, en ambos casos, la expresión de una organización de fuerzas que distingue, ordena y mantiene distancias. Así, en el alma del individuo superior, esta misma estructura se traduce en una diferenciación interna por la cual se establecen rangos entre las pasiones que conducen al crecimiento y la expansión y aquellas que no sirven a tal fin. En palabras del filósofo:

> Sin el *pathos de la distancia*, tal como brota de la arraigada diferencia de estamentos, del constante mirar hacia lo lejos y hacia abajo de la casta dominante sobre súbditos y herramientas, y de su igualmente constante ejercicio en obedecer y mandar, mantener abajo y mantener a distancia, no podría surgir tampoco aquel otro *pathos* más misterioso: el anhelo de una siempre nueva ampliación de la distancia dentro del alma misma, la formación de estados cada vez más altos, más raros, más lejanos, más amplios y más abarcadores; en suma, la elevación del tipo "hombre", la continua "autosuperación del hombre". (*JGB* 257)

El alma noble se caracteriza por distinguir, ordenar y seleccionar: no todas las pasiones merecen el mismo rango, ni todos los estados afectivos —en cuanto estructura jerárquica de impulsos o pulsiones— contribuyen a la elevación del ser. La jerarquía es, así, una labor espiritual continua, una arquitectura interna que permite preservar y cultivar lo alto frente a lo bajo. Esta jerarquización interna se manifiesta como fortaleza psíquica. El aristócrata nietzscheano no se define por la fuerza física ni por el dominio externo, sino por poseer una *psique* capaz de conquistarse a sí misma. La vida aparece aquí como una organización jerárquica en torno a una pasión dominante, una tendencia central que se enseñorea de las demás y les imprime forma y dirección.[11] El objetivo no es suprimir o eliminar pasiones, sino gobernar la pluralidad de pasiones que habitan y conviven en el interior del individuo para dar lugar al "individuo soberano [es decir, aquel] que se entrega al proyecto de armonizar entre sí sus impulsos vitales más propios" (Sánchez 137).

La voluntad de poder actúa en este nivel como una función orgánica fundamental: no solo impulsa al crecimiento y a la expansión hacia fuera, sino que opera como principio de ordenación interna, imponiendo una forma propia sobre los impulsos más débiles,

11 Nietzsche sostiene que "cada uno de [los impulsos del individuo] estaría demasiado dispuesto a presentar*se* como el fin último de la existencia y como el *señor* legítimo de todos los demás impulsos. Pues todo impulso es dominador" (*JGB* 6).

dispersos o extraños dentro de la economía afectiva del individuo. Ser noble significa, en este sentido, no carecer de impulsos contradictorios, sino saber dominarlos, subordinarlos y ponerlos al servicio de una forma superior de vida. Un punto crucial de esta matización es el reconocimiento de que la moral de señores y la moral de esclavos no se limitan a grupos sociales distintos, sino que, como él mismo señala, pueden coexistir "incluso en la misma persona, dentro de una misma alma" (*JGB* 260). La jerarquización interna consiste precisamente en la gestión activa de esta dualidad.

De este modo, la jerarquía aparece finalmente sobre todo y ante todo como una tarea interior, una disciplina del alma que hace posible la elevación del tipo humano y que constituye el fundamento último del egoísmo aristocrático nietzscheano. El alma noble debe ser capaz, por una parte, de identificar y separar los estados elevados, orgullosos y afirmativos de aquellos reactivos, vulgares o resentidos; y, por otra, de impedir que los impulsos propios de la moral de esclavos, como el miedo, la necesidad de aprobación o el resentimiento, adquieran hegemonía. El *pathos* de la distancia debe reproducirse en el interior del individuo: este ha de aprender a tomar distancia respecto de sí mismo, a separar lo que en él sirve a la intensificación de la vida de aquello que la empobrece. Es decir, no solo "no hay 'hombres iguales' por su naturaleza y, en consecuencia, tampoco hay 'aspiraciones iguales'" (Janz 378), sino que tampoco hay pasiones o tendencias equivalentes, y, consecuentemente, tampoco hay aspiraciones que valgan lo mismo.

El entramado pasional no se limita al ámbito interior del individuo, sino que atraviesa el límite entre lo propio y lo compartido. Esta dinámica opera en dos direcciones: no solo hay pasiones que se atenúan en uno mismo para dar prioridad a otras preponderantes, sino que ese mismo proceso se reproduce en la sociedad en la que el individuo se inserta. También el ámbito cultural y social constituye un entramado de pasiones en pugna, jerarquizadas en torno a aquellas que ejercen mayor poder de dominio en un momento y lugar determinados, de tal modo que "los humanos no son sino órganos de un organismo mayor auto-regulativo social al que pertenecen ('la sociedad'/ 'el estado')" (Siemens 165).

La jerarquía se traduce así en una organización afectiva en torno a una pasión dominante, una fuerza central que se enseñorea de las demás y les impone forma. La voluntad de poder opera aquí como principio de orden, no de supresión: no elimina la multiplicidad pulsional, sino que la disciplina, y, además, no hace distinción entre lo interno y lo externo, pues asume la existencia como una jerarquización en torno a la pasión dominante, que incorpora, somete y transforma todo aquello que se encuentra en su camino.

III. La modernidad como síntoma del plebeyismo espiritual

Nietzsche interpreta la modernidad como un proceso sostenido de empequeñecimiento y mediocrización del ser humano, cuyo rasgo más característico es lo que podemos considerar como una contradicción fisiológica: un tipo de hombre que proclama la afirmación de la vida mientras organiza sistemáticamente su debilitamiento. En *Más allá del bien y del mal*, la modernidad aparece definida por la hegemonía de las llamadas ideas modernas, definidas como "los ideales políticos liberales cargados de un excesivo optimismo, que él interpretó como síntomas de la decadencia irreversible de la época moderna" (De Santiago 318). Dichos ideales se orientan a garantizar la felicidad del animal de rebaño, es decir, del hombre en el que predominan las tendencias y pulsiones que lo llevan a una moral de esclavos mediante la seguridad, la previsibilidad y la supresión del peligro. El resultado es un tipo humano híbrido: plebeyo, vulnerable y carente de instintos de mando, que se refugia tras disfraces como "una falsa solidaridad que se quiere justificar a sí misma desde una moral del rebaño, desde un gregarismo conformista que es, en sí mismo, reacio y alérgico a toda grandeza" (Sánchez 163).

Si se atiende a la genealogía de estas ideas que configuran el horizonte moral de la modernidad, se encuentra en última instancia su estrecho vínculo con el cristianismo del que se presentan como herederas secularizadas. En efecto, Nietzsche afirma que el movimiento democrático moderno no es sino la continuación del cristianismo por otros medios. Allí donde la moral cristiana había impuesto la igualdad de las almas ante Dios, la modernidad traduce ese principio al plano político bajo la forma de la igualdad de derechos. El núcleo valorativo permanece intacto: la sospecha frente a toda diferencia de rango y la hostilidad hacia cualquier forma de excelencia.

Así, aquello que la modernidad celebra como avance —mayor igualdad, mayor seguridad, mayor bienestar— es interpretado por el filósofo como un síntoma de decadencia fisiológica, es decir, como la pérdida progresiva de intensidad vital. El progreso no eleva el tipo humano, sino que lo nivela: satisfecho, inofensivo, adaptado y profundamente incapaz de crear valores. En este sentido, la modernidad representa el momento histórico en el que la insurrección de los esclavos ha resultado plenamente vencedora. Sus valores, como la democracia, la igualdad y el gregarismo, no solo han triunfado, sino que se han impuesto como la moral en sí, ocultando su origen reactivo y presentándose como la expresión natural y definitiva de lo humano. La crítica nietzscheana no es, por tanto, una nostalgia aristocrática del pasado, sino un diagnóstico radical del presente como época de decadencia por su disposición a bloquear toda verdadera elevación del tipo hombre. El filósofo alemán se opone a esta tendencia desde su propia experiencia vital, es decir, desde una forma de existencia que encarna los principios orientados a la recuperación de

la grandeza, pues "responde incluso a la penalización más severa y al sufrimiento innombrable con una creatividad desafiante" (Kaufmann 132).

Como antídoto a la degeneración del tipo humano en la modernidad, Nietzsche acuña su concepto de la "disciplina del gran sufrimiento" (*JGB* 225), que constituye para él el motor decisivo de la elevación y estructuración jerárquica del alma, y se opone frontalmente a la lógica moderna, orientada a la supresión del dolor, la búsqueda de bienestar y la maximización del confort. Frente a esta moral de la comodidad, Nietzsche sostiene de manera reiterada en *Más allá del bien y del mal* que todas las grandes elevaciones del alma humana han surgido históricamente del rigor, la dureza y la exposición prolongada al sufrimiento como condición de posibilidad. El sufrimiento actúa como generador del *pathos* de la distancia interior, una distancia respecto de los propios impulsos inmediatos, comodidades y afectos reactivos.

Esta fisura interna es lo que permite una dinámica sostenida de autosuperación, pues abre el espacio para jerarquizar las pasiones plurales que siempre se dan en el individuo bajo el dominio de la pasión dominante, como tendencia central capaz de enseñorearse de las demás e imponerles forma. Así, en última instancia, la disciplina del gran sufrimiento es lo que permite al alma dejar de ser una "anarquía de instintos"[12] para convertirse en una estructura jerárquica capaz de sostener tensiones, imponer forma y crear valores.

IV. El diagnóstico sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal*

El diagnóstico nietzscheano sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal* constituye uno de los núcleos más problemáticos y filosóficamente más delicados de la obra. Lejos de tratarse de una serie de observaciones marginales o meramente provocadoras, estos pasajes forman parte de un análisis tipológico —es decir, de tipos de vida en el sentido de formas de organización de los impulsos— y fisiológico —es decir, de sustrato pulsional—. En última instancia, este análisis se inscribe en su crítica de la modernidad por su defensa del igualitarismo y su pujanza por una moral de esclavos. Sin embargo, el estatuto teórico que le otorga a la cuestión de la mujer es ambiguo: Nietzsche oscila entre el análisis psicológico, la generalización cultural y el prejuicio heredado, lo que obliga a una lectura atenta que evite tanto la absolución acrítica como la descalificación simplista.[13]

Dentro del estilo fragmentario que caracteriza el corpus nietzscheano, *Más allá del*

12 Cf. *JGB* 258.

13 Al intentar aclarar estos puntos, esta lectura asume conscientemente el riesgo de reconstruir retrospectivamente una coherencia tipológica, allí donde el propio Nietzsche no la desarrolla de forma sistemática. Esta tipología hace referencia a un nivel interpretativo que no describe individuos empíricos ni grupos sociales concretos, sino configuraciones de fuerzas, estructuras de impulsos y modos de valoración relativamente estables, a partir de los cuales Nietzsche lee fenómenos morales, culturales y espirituales como síntomas. Al interpretar determinados pasajes a la luz de una lógica interna del aristocratismo afirmativo, se corre el riesgo de ordenar y articular conceptualmente un pensamiento que, en este punto, permanece fragmentario, tensado y atravesado por ambigüedades no resueltas.

bien y del mal presenta una dualidad estilística y temática muy marcada en el tratamiento de la mujer, que refleja la tensión entre la observación psicológica aguda y la crítica cultural sistemática. Por una parte, en la cuarta sección, "Sentencias e interludios", Nietzsche recurre a una escritura aforística breve y cortante, heredera de su etapa intermedia, en la que predominan el tono irónico y la ligereza rítmica. Allí, la mujer es tratada principalmente como un objeto de estudio psicológico, centrándose en temas como el amor, la sexualidad y la vanidad.[14] Por la otra, en la séptima sección, y, en particular, a partir del fragmento 232, Nietzsche abandona la concisión aforística para desarrollar parágrafos extensos dedicados a la emancipación femenina, entendida como reivindicación política. Aquí, el diagnóstico se desplaza de la observación íntima a una crítica abierta de lo que considera un síntoma de la decadencia europea y del avance del gregarismo moderno.

A pesar de esta variación estilística, no se trata de dos discursos inconexos: las caracterizaciones aforísticas de la cuarta sección son posteriormente movilizadas para explicar el fenómeno histórico de la lucha por la emancipación femenina. De este modo, una comprensión rigurosa del retrato nietzscheano de la mujer, tanto en su dimensión histórica general como en su inscripción concreta en la modernidad europea, exige atender conjuntamente ambos momentos del texto.

Uno de los rasgos psicológicos que Nietzsche atribuye con mayor insistencia a la mujer es la vanidad, entendida como una dependencia estructural de la mirada ajena. Esta caracterización se vuelve más precisa si se atiende al origen del término *vanidad*, del latín *vanitas* (*vanus*), que remite originariamente a la vacuidad, a la falta de consistencia o fundamento. En este sentido, la vanidad no designa un exceso de sí, sino una mirada vacía sobre uno mismo que solo puede colmarse mediante el reconocimiento externo. A diferencia del orgullo aristocrático, que se funda en una certeza interior y en la autoglorificación soberana, la vanidad implica la necesidad de ser valorado desde fuera. El yo vanidoso no crea valor, sino que lo solicita; no se afirma, sino que se expone a la mirada ajena, reproduciendo así una estructura afectiva afín al instinto de esclavo descrito por Nietzsche.

En el caso de la mujer, el peculiar mecanismo a través del cual se articula su vanidad consiste en que es ella misma quien procura intervenir activamente en la opinión que el hombre se forma de ella para después conferir a esa misma opinión una validez casi sacra. Nietzsche alude a este proceso en el breve aforismo 148 de la cuarta sección, cuando afirma: "Seducir al prójimo para que adopte una buena opinión y, acto seguido, creer ciegamente en esa opinión del prójimo: ¿quién iguala a las mujeres en este arte?" (*JGB* 148). Ahora bien, incluso en el nivel más originario de esta dinámica —esto es, en la propia

14 Para un análisis más detallado, véase el "Prefacio" que Kilian Lavernia (2016) escribió para el cuatro volumen de las *Obras completas* de Nietzsche (288-291).

interdicción de la mujer— la vanidad se halla ya operando. En efecto, la opinión que la mujer intenta modelar en el hombre acerca de sí misma remite desde el inicio a lo que ella interpreta que el "hombre espera de ella [por cuanto le interesa amoldarse] a ese ideal para obtener su amor, estableciendo de este modo con él una especie de pacto implícito por el que cede en su configuración a cambio de agradarle y ser digna de recibir su atención" (Rodríguez 73).

En cuanto a la emancipación de la mujer, Nietzsche desarrolla no ya aforísticamente, sino en parágrafos largos, una **crítica a la emancipación femenina moderna,** entendida como parte del proyecto ilustrado y democrático. Nietzsche interpreta la independencia económica, jurídica y educativa de la mujer no como una ganancia vital, sino como una **pérdida de instintos**, una forma de desfeminización que empobrece tanto a la mujer como a la cultura en su conjunto. Desde su perspectiva, la emancipación no libera fuerzas nuevas, sino que **homogeneiza**: introduce a la mujer en el mismo proceso de nivelación que afecta al hombre moderno; la convierte en el sujeto democrático, instalado en la moral de rebaño, que Nietzsche critica a la modernidad. Al adoptar los valores de la autonomía racional, la igualdad de derechos y la autosuficiencia económica, la mujer se alejaría de lo que Nietzsche considera su esfera propia: el juego de la apariencia, la seducción, la particularidad y la distancia respecto a la verdad abstracta.

Conviene precisar que la crítica aquí formulada no se dirige contra toda forma de emancipación en sentido amplio, ni pretende deslegitimar sin más las transformaciones históricas que han ampliado los márgenes de acción y autonomía de las mujeres. Prueba de ello es que:

> aunque Nietzsche manifestó en sus escritos un abierto desprecio hacia las feministas, se rodeó en su vida de mujeres cultas y vinculadas al movimiento feminista, como Malwida von Meysenbug, Meta von Salis, Resa von Schirnhofer o Helene Druscowitz, a quienes además animó a escribir y reflexionar sobre su obra (Theisen 101).

El blanco de esta crítica es una modalidad específica de emancipación: aquella que se articula desde presupuestos igualitaristas y moralizantes, y que identifica la liberación con la nivelación, la homogeneización de los individuos y la subordinación de la diferencia a esquemas normativos universales.

Desde esta perspectiva, lo que se cuestiona no es la posibilidad de una afirmación femenina autónoma, sino su reducción a un modelo de racionalidad y de valoración heredado del horizonte moderno que Nietzsche somete a crítica. De este modo, se pone de manifiesto cómo este diagnóstico forma parte de la crítica general a las **ideas modernas**, a las que Nietzsche acusa de debilitar la voluntad de poder en Europa. La emancipación

femenina aparece así como síntoma, no como causa: un signo más del agotamiento fisiológico de la cultura europea y de su incapacidad para sostener jerarquías y diferencias de rango.

Nietzsche interpreta esta dependencia como un residuo del instinto de esclavo, inscrito en la psicología femenina tras siglos de subordinación. En la cuarta sección, concretamente en el aforismo 145, se esfuerza por señalar que en la mujer opera "el instinto del segundo papel", lo que, a su juicio, se manifiesta además en el llamado "genio del adorno", como una forma de composición de sí orientada, en última instancia, a agradar al otro, en su caso, al hombre. Según este esquema, la mujer no crea valores, sino que se amolda a valores ya dados; no afirma, sino que busca reconocimiento, tal como el filósofo ha puesto de relieve al analizar el funcionamiento de la vanidad en su psicología. De ahí también su particular vinculación histórica con figuras como el confesor o instituciones como la Iglesia, que le ofrecen una instancia externa de validación y juicio.[15]

V. La disonancia: dogmatismo y aristocratismo

El diagnóstico nietzscheano sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal* alcanza un punto de tensión interna que no puede resolverse simplemente mediante contextualización histórica o apelación al estilo provocador del autor. Lo que está en juego no es solo la validez empírica de sus afirmaciones, sino también y sobre todo la coherencia interna de su propio aristocratismo espiritual.

Nietzsche no oculta que su pensamiento está atravesado por lo que denomina su *fatum* espiritual: un conjunto de inclinaciones, sensibilidades y juicios que no elige libremente, sino que reconoce como parte de lo que en él está fijado. En *Más allá del bien y del mal* insiste en que toda filosofía es, en última instancia, una confesión involuntaria: la puesta en forma teórica de la perspectiva vital desde la que piensa quien filosofa, incluyendo los prejuicios que ha interiorizado en esa compleja configuración en la que se entrelazan cultura, contexto histórico e interacción con el propio fondo pulsional. Este mismo esquema interpretativo lo aplica al caso concreto de la mujer, disculpándose de antemano por las afirmaciones que va a formular —especialmente en relación con la emancipación femenina— y subrayando que no pretenden en modo alguno erigirse en verdades universales, sino que deben leerse como sus verdades, inseparables de su propia perspectiva:

15 Este punto permite articular el diagnóstico nietzscheano sobre la mujer con la genealogía de la moral cristiana: la mujer aparece como aliada natural del cristianismo no por afinidad doctrinal, sino por afinidad psicológica, al compartir una estructura afectiva marcada por la dependencia de validación externa, la culpa cuando no se ha ajustado a los valores impuestos desde el otro y la búsqueda de consuelo por la propia debilidad a la hora de encarnar esos valores.

> El aprendizaje nos transforma; hace lo que hace toda nutrición, que tampoco simplemente "conserva": como sabe el fisiólogo. Pero en el fondo de nosotros, "allá abajo" del todo, hay ciertamente algo no educable, un granito de *fatum* espiritual, de decisión y respuesta predeterminadas frente a preguntas predeterminadas y escogidas. Ante cada problema cardinal habla un inmutable "ese soy yo"; sobre el hombre y la mujer, por ejemplo, un pensador no puede reaprender, sino solo agotar lo que sabe, —solo descubrir hasta el final lo que al respecto está en él "fijado". Se encuentran a veces ciertas soluciones de problemas que precisamente nos inspiran fuerte fe; quizá las llamemos en adelante nuestras "convicciones". Más tarde —se ve en ellas solo huellas hacia el autoconocimiento, señales indicadoras del problema que somos nosotros,— o, más exactamente, de la gran estupidez que somos, de nuestro *fatum* espiritual, de lo *no educable* "allá abajo" del todo. —Después de esta abundante cortesía que acabo de practicar para conmigo mismo, quizá se me permita ya decir algunas verdades acerca de la "mujer en sí": supuesto que se sepa desde el comienzo hasta qué punto no son sino— *mis* verdades (*JGB* 231).

Así, se muestra desde la propia confesión del autor que en caso alguno pretende situarse por encima del conflicto de pulsiones en pugna que se materializan en uno u otro discurso según el enclave histórico. Sin embargo, esta lucidez metodológica no elimina el problema, sino que lo desplaza: ¿hasta qué punto el diagnóstico sobre la mujer responde a una contingencia esencialista del propio Nietzsche —o como él acaba de afirmar, a su propia estupidez— más que a una exigencia de su teoría de la nobleza?

Aquí emerge la disonancia central: si el alma noble se define por la capacidad de jerarquizarse internamente, soportar la disciplina del gran sufrimiento, respetarse a sí misma y crear valores desde la plenitud, ¿por qué Nietzsche niega sistemáticamente esta posibilidad a la mujer en su diagnóstico contemporáneo? La lógica de su aristocratismo no es biológica en sentido estricto, sino psicológica y fisiológica: depende de la estructura afectiva, de la relación con el sufrimiento, de la capacidad de distancia interior y de la autoglorificación. Nada de ello es, en principio, incompatible con lo femenino. Sin embargo, Nietzsche clausura tipológicamente esta posibilidad, reduciendo a la mujer a una figura asociada a la vanidad y al adorno, y excluyéndola de antemano del ideal aristocrático. En este punto se introduce un elemento dogmático en una filosofía que pretende ser antidogmática, una tensión que el propio Nietzsche reconoce al admitir la persistencia en sí de convicciones difíciles de someter a crítica.

Esta fisura se hace especialmente visible en el parágrafo 238, donde elogia al hombre que concibe a la mujer "como posesión, como propiedad susceptible de ser cerrada bajo llave, como algo predestinado a la servidumbre y que en ello alcanza su consumación" (*JGB*). Más que derivarse coherentemente de su teoría de la jerarquía vital, esta formulación parece poner de manifiesto los límites históricos y afectivos de su propio horizonte, en la medida en que fija a la mujer en una posición de subordinación incompatible con la lógica del reconocimiento entre fuerzas equivalentes según la voluntad de poder.

Al margen de *sus* verdades, es posible suspender o problematizar aquellas afirmaciones que adoptan un sesgo esencialista, leyéndolas como el producto de un momento histórico concreto que cristaliza en determinados dogmatismos. Contamos, además, con la explícita autorización del propio Nietzsche para llevar a cabo esta operación, en la medida en que él mismo reconoce que, en la cuestión femenina, sospecha de la presencia de convicciones ya formadas en él, fijadas de antemano, de las que resulta difícil sustraerse o tomar distancia crítica. De este modo, cuando enuncia sentencias que se presentan con apariencia de validez absoluta —como la idea de que la mujer posee el instinto del segundo papel, o, en *Así habló Zaratustra*, la afirmación de que la felicidad del hombre consiste en mandar mientras que la de la mujer reside en obedecer al hombre—,[16] estas pueden y deben ser leídas como expresiones inseparables de sus condicionamientos históricos y de los límites de su propia perspectiva.

Este último eje introduce una hipótesis decisiva. En el aforismo 289 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que "todo lo profundo ama la máscara" y que detrás de cada caverna se abre otra más profunda. Con ello no invita a desenmascarar definitivamente la verdad, sino a reconocer el carácter estratificado y perspectivista del pensar. Aplicado al diagnóstico sobre la mujer, esto permite considerar que nos encontramos ante una filosofía de superficie, no acabada, sino abruptamente paralizada, y que por tanto no agota la posición última del filósofo. En este sentido, la disonancia entre la figura femenina y su teoría del aristocratismo espiritual no sería un error por corregir, sino un síntoma productivo, una invitación a "excavar más hondo" allí donde el filósofo mismo parece detenerse:

> [Está en duda] que un filósofo pueda tener de algún modo "opiniones últimas y propias", que tras cada cueva no haya todavía otra más profunda, que debe haberla —un mundo más vasto, más extraño, más rico sobre una superficie, un abismo detrás de cada fundamento, debajo de toda "fundamentación". Toda filosofía es una filosofía de primer plano —este es el juicio de ermitaño: "hay algo arbitrario en que se haya detenido aquí, haya mirado atrás, en torno, en que no haya excavado más hondo y haya dejado la pala;
> —también hay algo de desconfianza en ello". Toda filosofía oculta también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra también una máscara (*JGB* 289).

Para comprender la base en la que se sitúa Nietzsche, allá donde se detiene en ese movimiento de ahondamiento, y otorgarle el valor que se merece en el conjunto de su filosofía, es necesario recurrir al prólogo de 1886 de *Más allá del bien y del mal*, donde Nietzsche formula una de sus metáforas más conocidas: la verdad es una mujer. Lejos de tratarse de un mero juego retórico, esta imagen introduce una crítica radical al dogmatismo filosófico.

16 Cf. *Za*-I-Weiblein donde ofrece un análisis más detallado al respecto.

Los filósofos, entendiendo por tal al hombre dogmático, han fracasado en su relación con la verdad porque han pretendido poseerla, fijarla y dominarla mediante esquemas conceptuales rígidos, en lugar de aproximarse a ella de forma indirecta, seductora y no violenta. En este sentido, la verdad —concebida como femenina— se resiste a la clausura sistemática y a las pretensiones de universalidad propias del pensamiento dogmático:

> Suponiendo que la verdad sea una mujer —¿cómo? ¿acaso no está bien fundado el recelo de que todos los filósofos, en la medida en que fueron dogmáticos, se entendieron mal con las mujeres? ¿Que la espantosa seriedad, la torpe importunidad con que hasta ahora se han aproximado a la verdad eran medios poco hábiles y decorosos para conquistar precisamente a una dama? Es cierto que ella no se ha dejado conquistar: —y toda forma de dogmatismo permanece hoy en pie con actitud entristecida y desanimada (*JGB* Vorrede).

Desde esta perspectiva, el problema de la emancipación femenina no residiría tanto en la conquista de nuevos derechos o espacios, cuanto en el riesgo de abandonar aquello que constituye su mayor fuerza: su carácter antidogmático, su afinidad con la movilidad, el juego y la apariencia. Al adoptar como ideal el modelo masculino de racionalidad dominadora, la emancipación corre el peligro de asumir lo peor del hombre: la voluntad de apresar la realidad en esquemas lógico-racionales destinados a hacerla calculable y gobernable, traicionando así aquello mismo que, para Nietzsche, hacía de lo femenino un principio crítico frente al dogmatismo:[17]

> —La mujer quiere volverse independiente: y para ello comienza a ilustrar a los hombres acerca de la "mujer en sí"— esto forma parte de los peores progresos del general *afeamiento* de Europa [...]. Nosotros los hombres deseamos que la mujer no continúe comprometiéndose a través de la ilustración: así como fue cuidado y consideración del hombre hacia la mujer cuando la Iglesia decretó: *mulier taceat in ecclesia!* [¡la mujer calle en la iglesia!]. Ocurrió en beneficio de la mujer cuando Napoleón dio a entender a la excesivamente locuaz Madame de Staël: *mulier taceat in politicis!* [¡la mujer calle en política!] — y pienso que es un verdadero amigo de las mujeres quien hoy les grita: *mulier taceat de muliere!* [¡calle la mujer sobre la mujer!]! (*JGB* 232).

La tensión entre dogmatismo y aristocratismo no invalida el proyecto nietzscheano, pero

17 Un ejemplo significativo puede encontrarse en el interés que Nietzsche muestra por la figura de Baubo, la diosa con rostro de vagina. Como señala I. Petry, "su risa viene del vientre y se expresa en su rostro, y es la única risa capaz de cambiar perspectivas" (79). En esta figura se disuelve toda pretensión esencialista: lo profundo y lo superficial se entrecruzan hasta volverse indistinguibles. La risa que surge del vientre, símbolo de lo corporal y lo instintivo, irrumpe en la superficie del rostro, que a su vez remite nuevamente a lo oculto y a lo no racionalizable en la vagina como elemento de lo sexual e instintivo. Baubo encarna así una confusión de planos que impide fijar un fondo estable o una verdad última. Solo desde esta confusión deliberada de planos, donde ninguna instancia se erige en fundamento absoluto, puede abrirse el espacio necesario para una transformación efectiva de los valores heredados.

sí lo expone a su propia prueba crítica. Si Nietzsche exige someter toda moral, todo valor y todo ideal a una genealogía despiadada, su diagnóstico sobre la mujer no puede quedar exento de ese examen. Allí donde se detiene, donde fija un tipo y clausura una posibilidad, se hace visible su propio *fatum*. Con ello, no logramos resolver la disonancia, pero sí hacerla explícita. En ella se juega la posibilidad de pensar una figura femenina noble como consecuencia lógica, aunque no desarrollada, del propio aristocratismo nietzscheano. Esa posibilidad, solo insinuada, abre el espacio para el último movimiento: no una refutación moral de Nietzsche, sino una lectura que lo obligue a ser fiel a su exigencia más radical.

VI. Hacia la aristocracia espiritual femenina: superación y síntesis

Como se desprende de la conclusión del apartado anterior, la posibilidad de una aristocracia espiritual femenina no surge como corrección moral del diagnóstico nietzscheano sobre la mujer, sino como consecuencia interna de su propia lógica filosófica. En efecto, si no hay verdades absolutas, si no hay esencias, el pensamiento no puede detenerse en un diagnóstico que clausure de antemano la posibilidad de una nobleza femenina auténtica sin traicionarse a sí mismo.

Pensar una nobleza femenina exige, en primer lugar, romper con la creencia del "eterno masculino", es decir, con la idea de que los valores aristocráticos solo pueden encarnarse en formas históricamente masculinas por la propia esencia de esa masculinidad. El aristocratismo nietzscheano no se define por un contenido fijo, sino por una estructura de afirmación: por la capacidad de jerarquizarse internamente y de crear valores desde la plenitud. Desde esta perspectiva, nada impide concebir a una mujer noble que no imite al hombre ni reclame igualdad como compensación, sino que afirme su diferencia como forma de poder. Nietzsche ofrece, de manera lateral pero significativa, ejemplos históricos que apuntan en esta dirección. Entre ellos se encuentra Madame de Lambert, de quien destaca un consejo concreto: la exhortación a su hijo a no hacer nada que no le procure un enorme placer (cf. *JGB* 235). Este consejo, admirado por Nietzsche, se orienta a una afirmación refinada de la vida, plenamente compatible con la voluntad de poder. En este sentido, la figura femenina que aquí se perfila no se define por la obediencia ni por la dependencia moral, sino por una certeza espiritual que le permite afirmarse sin pedir legitimación externa.

Esa figura femenina aristocrática no sería la mujer emancipada en sentido moderno, imitadora de las "estupideces masculinas", en el sentido de querer encerrar la realidad en formulaciones acabadas y estancas, que además pujan en la dirección de homogeneizar y democratizar a los individuos que constituyen la sociedad. La emancipación entendida como acceso al confort, a la seguridad y a la igualdad jurídica no representa una eleva-

ción, sino una adaptación a la moral del rebaño. Frente a ello, la mujer aristocrática que se insinúa en ejemplos como el de Madame de Lambert reafirma un egoísmo ingenuo, un carácter indómito y una relación no moralizada con el poder. Su fuerza no reside en competir en el terreno masculino, sino en elevarse desde la propia lógica femenina, alérgica al dogmatismo.

La redefinición de la relación hombre–mujer no puede fundarse en el derecho igualitario, que Nietzsche interpreta como forma de nivelación y negación de la vida. En su lugar, esta mujer aristocrática tiene que introducir una lógica distinta: la del intercambio de honores entre seres que se reconocen como distantes y poderosos. Esta lógica del intercambio de honores entre seres distantes y poderosos se apoya en la forma en que los individuos de una aristocracia sana se reconocen y se relacionan entre sí. En este marco, el trato de igualdad no constituye un derecho universal, sino un privilegio reservado a quienes comparten una "efectiva semejanza en cantidades de fuerza y en criterios de valor" (*JGB* 259), es decir, entre individuos que poseen una misma constitución vital: un mismo cuerpo, en el sentido de que en ellos domina una pasión fundamental capaz de organizar jerárquicamente el conjunto de sus impulsos. Solo entre quienes se gobiernan interiormente de este modo puede darse un reconocimiento mutuo no reactivo, pues ambos expanden su fuerza de manera afirmativa y naturalmente egoísta, reconociendo en el otro a un semejante.

Este reconocimiento del otro opera como una forma de autoglorificación mediada, propia del aristocratismo espiritual: el noble se mueve entre sus iguales con "pudor y delicada reverencia [como] un rasgo más de su egoísmo" (*JGB* 265), en el sentido de que no renuncia a dicho egoísmo, sino que este se presenta de una forma más refinada. En efecto, al conceder honores y reconocimiento a quienes identifica como semejantes, el alma aristocrática se afirma a sí misma en ellos, pues entiende que este intercambio no responde a una exigencia moral externa, sino que constituye la forma espontánea y necesaria de relación entre fuerzas equivalentes y poderosas (*JGB* 259).

En este horizonte, la relación entre los sexos no se ordenaría ya según el modelo moral de la reciprocidad igualitaria ni según la lógica jurídica del derecho que se pedía en el movimiento de emancipación de la mujer de su tiempo, sino conforme a una economía de fuerzas en la que cada parte se afirma desde su propia potencia. Hombre y mujer no se reconocerían como equivalentes por principio, sino como dignos de honor en la medida en que encarnan una plenitud vital capaz de sostener la distancia sin resentimiento. La desigualdad deja de ser un déficit a corregir y se convierte en una condición productiva, en la medida en que mantiene abierta la posibilidad de creación, de tensión y de superación.

Pensada así, la aristocracia espiritual femenina no representa una excepción tolera-

da dentro de un orden masculino, ni una concesión a la modernidad igualitaria, sino la expresión coherente de una lógica afirmativa que atraviesa el pensamiento nietzscheano. Lejos de clausurar la figura de la mujer en una psicología subordinada o reactiva —entendida aquí como aquella que define su valor en función de la mirada, el reconocimiento o la tutela del otro, y que actúa más desde la respuesta defensiva que desde la creación afirmativa—, esta lectura permite concebir a la mujer como una fuerza capaz de afirmar valores, de sostener el conflicto sin moralizarlo y de resistir tanto la servidumbre tradicional como la homogeneización democrática.

Esta mujer aristocrática no sería, por tanto, ni la mujer emancipada que imita al hombre ni la mujer sometida que se refugia en la obediencia, sino una figura todavía inestable y problemática, situada en el umbral entre la crítica al dogmatismo y la afirmación de la diferencia. En ella se condensan tanto las posibilidades como los límites del aristocratismo nietzscheano, y es precisamente en esa tensión —no resuelta, pero productiva— donde se juega la fecundidad filosófica de su propuesta. En ningún caso se trata aquí de proponer un modelo normativo aplicable a las relaciones entre los sexos, sino de reconstruir un dispositivo crítico y experimental que permita poner en tensión los límites internos del pensamiento nietzscheano y explorar sus posibilidades no realizadas.

VII. Conclusión: el porvenir de la diferencia

La superación de la disonancia detectada en el diagnóstico nietzscheano sobre la mujer no se logra reclamando igualdad ni corrigiendo moralmente al filósofo, sino llevando su pensamiento hasta sus últimas consecuencias. La igualdad de derechos, lejos de representar una conquista vital, aparece como una voluntad de negación de la vida, como el triunfo definitivo del gregarismo en el imaginario de la modernidad. El porvenir no pertenece a la nivelación, sino a la diferencia jerárquica. En este sentido, la mujer no se eleva adquiriendo derechos jurídicos, que en última instancia son una prolongación de la necesidad de validación externa, sino acentuando su jerarquía interna propia, una certeza espiritual que le permite escapar tanto de la moral de esclavos propia del movimiento democratizante como del mimetismo masculino que la lleva al dogmatismo y a hacer de sí misma un discurso racionalizado.

La mujer aristocrática representaría así, finalmente, la aplicación coherente del egoísmo aristocrático a la feminidad. No es una excepción sentimental ni una concesión tardía, sino la figura que permite superar el diagnóstico biográfico y dogmático de Nietzsche sin traicionarlo. En ella, la mujer aparece como lo que el propio Nietzsche exige al espíritu libre: creadora de valores y dueña de su propia distancia. El porvenir de la diferencia no consiste en borrar las distancias, sino en atreverse a habitarlas. En ese riesgo —y

no en la seguridad— se juega la posibilidad de una auténtica elevación del tipo humano.

Referencias

Burgard, Peter J. "Introduction: Figures of Excess". *Nietzsche and the Feminine*, editado por Peter J. Burgard. University Press of Virginia, 1994.

De Santiago Guervós, Luis Enrique. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, 2004.

Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, 2000.

Graybeal, Jean. *Language and "the feminine" in Nietzsche and Heidegger*. Indiana University Press, 1990.

Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Los diez años del filósofo errante. Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888*. Alianza, 1985.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, 1974.

Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse* (*JGB*). *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Editado por Paolo D'Iorio. Basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De Gruyter, 1967. http://www.nietzschesource.org/#eKGWB

Lavernia, Kilian. "Prefacio". Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas. Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos, 2016.

Petry, Isadora. "What If Truth Were a Woman?". *Nietzsche on Women and the Eternal-Feminine: A Critique of Truth and Values*, editado por Michael J. McNeal. Bloomsbury, 2023.

Rodríguez Frías, Laura. "Venganza de mujer: ángeles, brujas y escépticas en los *Idilios de Messina*". *Nietzsche y su Sombra. Consideraciones sobre lo poético y lo artístico*, editado por Sergio Antoranz, Emma Piquero y Laura Rodríguez. Dykinson, 2019.

Sánchez Meca, Diego. *Cultura europea y estilos de vida*. Tecnos, 2024.

Siemens, Herman. *Nietzsche and Kant as Thinkers of Antagonism. Towards a Philosophy of Conflict*. Bloomsbury, 2024.

Theisen, Bianca. "Rhythms of Oblivion". *Nietzsche and the Feminine*, editado por Peter J. Burgard. University Press of Virginia, 1994.

Young, Julian. "Nietzsche and Women". *The Oxford Handbook of Nietzsche*, editado por John Richardson y Ken Gemes. Oxford University Press, 2013.

Artículos

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 33-42, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

ApareSER. Revista de Filosofía

¿Qué es el espíritu libre? Reflexiones sobre la transvaloración de Nietzsche como descolonización espiritual

What is the free spirit? Reflections on Nietzsche's transvaluation as spiritual decolonization

Michael Román Aponte
Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de Mayagüez, Colegio de Artes y Ciencias, Mayagüez, Puerto Rico.
https://orcid.org/0009-0006-6113-9200 e-mail: michael.roman3@upr.edu
Recepción: 26 de agosto de 2025 – **Aceptación**: 15 de enero de 2026

Resumen

La posición de Nietzsche sobre a la relación alma-cuerpo no es un regreso a la metafísica del alma, ni una filosofía que pueda categorizarse como materialismo reduccionista. Lo que Nietzsche ve en el materialismo es una herramienta, no para reducir el concepto de espíritu, sino para expandirlo, aunque sin caer en conclusiones metafísicas. Las contradicciones atribuidas a Nietzsche por Stanley Rosen (1999) y Manfred Kerkhoff (1967), así como las dificultades sobre el materialismo en general expuestas por Heiner Hastedt (1988), se disipan cuando las afirmaciones sobre la relación alma-cuerpo del filósofo de Röcken se entienden como el resultado de una transvaloración en el empleo de los mecanismos de la "colonización espiritual", ahora puestas tanto al servicio de su liberación como de su libertad, es decir, de su descolonización. La filosofía de Nietzsche podría pensarse como una herramienta para superar la colonización metafísica de las capacidades psicofisiológicas del ser humano.

Palabras clave: Nietzsche, transvaloración, descolonización, metafísica, materialismo.

Abstract

Nietzsche's position on the soul-body relationship is not a return to the metaphysics of the soul, nor a philosophy that can be categorized as reductive materialism. What Nietzsche sees in materialism is a tool, not to reduce the concept of "spirit", but to expand it, without falling into metaphysical conclusions. The contradictions attributed to Nietzsche by Stanley Rosen (1999) and Manfred Kerkhoff (1967), as well as the difficulties about materialism in general presented by Heiner Hastedt (1988), dissipate when the Röcken philosopher's affirmations about the soul-body relationship are understood as the result of a transvaluation in the employment of the mechanisms of the "spiritual colonization", now put to the service of its liberation as well as its freedom, that is, its decolonization. Nietzsche's philosophy could be thought of as a tool to overcome the metaphysical colonization of the psychophysical capacities of the human being.

Keywords: Nietzsche, spiritual aristocratism, woman, dogmatism, egoism.

Introducción[1]

Uno de los problemas centrales que enfrenta la filosofía de Nietzsche es el atomismo psíquico, con sus postulados metafísicos acerca de la unidad, la inmortalidad y la incondicionalidad del alma (*JGB* 12). Sus críticas se dirigen, en particular, contra la concepción predominante del alma o del espíritu, profundamente arraigada en la tradición platónica y cristiana. Según esta narrativa, el alma surge como una construcción pensada en oposición al cuerpo, dentro de un esquema dualista en el que se atribuye al alma lo bueno y al cuerpo lo malo. Así, pensar contra la idea del "espíritu puro y el bien en sí" —conjunción que no designa dos entidades distintas, sino una sola— implica no sólo superar la oposición entre el bien y el mal, sino también trascender la oposición misma entre el alma y el cuerpo.[2]

Ahora bien, esta disolución de la oposición entre el alma y el cuerpo trae consigo una consecuencia inmediata que surge de la metodología que Nietzsche emplea al otorgarle una primacía al discurso fisiológico sobre el discurso psicológico. Para rescatar la noción de alma de la metafísica unitaria occidental, Nietzsche toma como punto de partida el hilo conductor del cuerpo. Por tanto, este compromiso metodológico lo conduce a colonizar la noción de alma bajo el dominio ontológico del discurso fisiológico y materialista, con el fin de liberarla de la metafísica platónico-cristiana. Así, la liberación del alma resulta ser su destrucción o, en el mejor de los casos, su confinamiento al plano físico, causal y material. Un claro ejemplo de esta postura aparece ya en él aforismo 14 de *El Anticristo* donde Nietzsche aboga por una consistencia metodológica en el estudio fisiológico de las actividades del alma y, por tanto, de su disección y análisis en un contexto materialista donde el espíritu es considerado "como un síntoma de una relativa imperfección del organismo" (*AC* 14).

Sin embargo, como veremos, Nietzsche está lejos de reducir el alma al cuerpo. Más bien, lo que busca al identificar ambas entidades es ampliar los horizontes de la dimensión psíquica del ser humano e incorporar en ella elementos propios de la dimensión fisiológica del cuerpo.

1 Para las citas de las obras publicadas de F. Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas* (*Vol. III y IV*), así como las siglas establecidas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien*. Para las citas correspondientes en alemán se ha utilizado el *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'iorio basado en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari.

2 No se trata, sin embargo, de trascender las fronteras del espacio natural en ese "más allá", sino más bien colapsar los elementos sobrenaturales en su *ethos* originario, es decir, en la naturaleza. Se trata, por tanto, de trascender en el sentido de transgredir las fronteras que separan mediante el dualismo de opuestos a estos dos elementos constitutivos de la naturaleza humana. Se trata, en todo caso, de una transvaloración inmanente, de un espacio gris intermedio, de crear gradaciones disolviendo la línea divisiva que separa la realidad en elementos contrarios falseando y oscureciendo una comprensión más auténtica de aquello que podemos ser.

1. Colonización, terrorismo y revolución cultural en los dominios del espíritu

Stanley Rosen ha presentado en su artículo "Mind and Body in Nietzsche" (1999) algunas dificultades internas de la filosofía de Nietzsche que están estrechamente relacionadas con el problema alma-cuerpo. De acuerdo con Rosen, en la filosofía de Nietzsche la relación entre el espíritu y el cuerpo es incoherente (58). La incoherencia del pensamiento filosófico de Nietzsche radica en una doble reducción, según la cual "el espíritu es reducido al cuerpo, el cual a su vez es identificado como espíritu" (Rosen 58). Según Rosen, "Nietzsche es ya un adherente de la interpretación fisiológica de la mente" y clasifica su filosofía como "reduccionismo fisiológico" (60). Añade además que:

> [...] no es en absoluto que Nietzsche sea incoherente porque no se adhiera a los cánones del racionalismo científico moderno o a las leyes de la lógica. Por el contrario, la dificultad radica precisamente en su adhesión a lo que hoy son puntos de vista estándar del materialismo científico (57).

Frente a esta encrucijada, Nietzsche asume una postura nihilista activa al afirmar los efectos de la ciencia y de la historia de la ilustración moderna, y al llevarlos hasta sus últimas consecuencias acelerando el proceso de decadencia de la modernidad (Rosen 58). De acuerdo con Rosen, Nietzsche se entrega a una esperanza de carácter terrorista según la cual "[...] solo una completa destrucción de la cultura tradicional europea hará posible la creación de nuevos valores" (58).[3] Sin embargo, al mismo tiempo, para Nietzsche, el mundo de la vida no puede ser reducido mediante un análisis científico de carácter materialista, pues a la ciencia le corresponde, no solamente hacer posible la vida, sino crear las condiciones para una mejor calidad de vida (Rosen 60). Por ello, Rosen entiende que Nietzsche subordina la ciencia a la vida (60). Esta doble reducción del pensamiento de Nietzsche denominada por Rosen como imposibilidad o incoherencia surge debido a que:

> Nietzsche debe conservar el espíritu, el alma, el corazón, la voluntad y la mente [...] en algo parecido a sus formas cotidianas, para poder cosechar los beneficios que se derivan de la reducción del espíritu, el alma, el corazón, la voluntad y la mente al cuerpo. Y esto es imposible (60).

La cercanía de Nietzsche a la tradición reduccionista del siglo XIX es tal que no se detiene en los filósofos naturalistas de este período, sino que se extiende incluso a sus precursores. Su cercanía lo lleva a ir incluso por detrás de materialistas del siglo XIX llegando hasta la raíz propia de esta tradición: el panteísmo. El filósofo Manfred Kerkhoff ha destacado este punto en su artículo "Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche" (1967), donde

3 Sin embargo, la creación de nuevos valores, a su vez, es "asociada algo inconsistentemente por Nietzsche con el re-establecimiento de un ordenamiento de rango aristocrático de los tipos del espíritu humano" (Rosen 58).

expone que el panteísmo de Nietzsche se acerca al de Spinoza y Goethe, pues radica en la convergencia entre una divinización de la naturaleza y una naturalización de lo divino (29). El panteísmo de Nietzsche vendría a ser la otra cara de la moneda con la inscripción de ateísmo (o teísmo), donde las cualidades de un Dios, como la *causa sui* o el más allá son reconducidas (no eliminadas) al "más acá" (Kerkhoff 29). Pero a diferencia de Spinoza o Goethe, el panteísmo dionisíaco de Nietzsche incluye, dentro de lo divino, elementos negativos como "la destrucción dionisíaca, la renuncia al predominio de lo bello y lo bueno en la aceptación de lo caótico-titánico" (Kerkhoff 29).

De acuerdo con Kerkhoff, "[…] su panteísmo es tan totalitario y terrorista como aquel monoteísmo que pretendía abolir" (38). Kerkhoff argumenta que el carácter terrorista del panteísmo de Nietzsche está presente tanto en su parte destructiva, la llamada "destrucción dionisíaca", como en la parte afirmativa que apunta hacia una reconstrucción que va más allá de los postulados metafísicos tanto éticos como teológicos de la tradición europea. En este segundo sentido la transvaloración de los valores del panteísmo nietzscheano contendría en sí misma elementos de carácter terrorista. Según Kerkhoff "[l]o peligroso de su fe, lo exagerado y demasiado esforzado hoy de sus proclamaciones y pronunciamientos me parece radicar en el hecho de que Nietzsche experimentó lo divino en forma de *liberación*" (32). En este sentido "[s]e ha llamado libertades lo que son solamente liberaciones de ciertos estados de servidumbre; el contenido positivo, el aspecto de obligación que está en la libertad no ha podido ser realizado" (Kerkhoff 33). La falta del sentido de obligación en la liberación ha conducido a rebeliones y golpes de Estado violentos que conducen a una transición de poder, pero que, por olvidar la obligación y el deber, no han podido ser más que revueltas, pero no propiamente revoluciones (Kerkhoff 33). Una aplicación de las contradicciones entre la libertad y la liberación aplicadas al caso de Nietzsche permiten ver, para Kerkhoff, una "dialéctica de libertad absoluta y terror" en la que dominan tres actitudes principales: 1) el nihilismo, una aspiración antiplatónica caracterizada por la negación absoluta de los valores occidentales; 2) la transvaloración de todos los valores en tanto que "idea misionera" en la que Nietzsche se representa como una nueva vía para el destino de Europa; 3) un ajuste de cuentas ante la falta de razón de la historia que conduce a una ruptura marcada en "'Antes de Nietzsche'" y "'Después de Nietzsche'" (Kerkhoff 33).

Por otro lado, y ya no solamente en los aspectos negativos de destrucción característicos de la filosofía de Nietzsche, sino en su aspecto constructivo, Kerkhoff observa un elemento terrorista en el propio panteísmo de Nietzsche entendido como su reconstrucción y transvaloración de los valores. Sobre este punto Kerkhoff lanza la siguiente pregunta: "¿No se esconde ahí también un terrorismo, ya en la misma palabra 'panteísmo', con su pretensión totalitaria de haberlo identificado todo, de haberlo explicado todo, para todos y para

siempre?" (35). El panteísmo de Nietzsche, que se presenta como ateísmo en su defensa politeísta contra el monoteísmo, presenta, para Kerkhoff, una predica de liberación cuyo contenido central es "el terror del *bien* absoluto" (35). Ese terror panteísta que lo abarca todo, se presenta, para Kerkhoff, como equivalente a "el bien o la trinidad platónica de la belleza apolínea, del bien dionisíaco y de la verdad del devenir como identidad dinámica, amor ditirámbico" (35).

Por otra parte, de acuerdo con Heiner Hastedt –en *Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität* (1988)– el materialismo eliminativo tiene razón cuando expone la posibilidad real de una revolución cultural anclada a una concepción científico-teórica que presente una substitución, al modo introducido por Feyerabend, de la noción de espíritu (328). Dicha revolución cultural traería consigo modelos de interpretación del espíritu distintos de los habituados (Hastedt 328). Para Hastedt "[u]n mundo que ya no cultiva la diversidad de las capacidades mentales se expone a un proceso sigiloso que puede acabar en un estado culturalmente revolucionado" (329). La unidimensionalidad de las capacidades del ser humano, conduce, para Hastedt —siguiendo a Habermas— a la colonización del mundo de la vida. Este proceso de colonización de la mente pone en juego el elemento perspectivista y multi-dimensional del ser humano (Hastedt 329). Por ello, argumenta Hastedt que "[e]n contra de este proceso, el proyecto de la modernidad debe mantenerse", pues "[l]a mente humana, con la totalidad de las facultades mentales en el proyecto de la modernidad, que no puede resumirse unidimensionalmente, debe verse como un potencial de protesta e ilustración" (329). Sin embargo, el propio Hastedt concede que "no puede haber ninguna garantía conceptual-filosófica que nos proteja argumentativamente de una revolución cultural y de la colonización del mundo de la vida" (329).

2. La transvaloración como descolonización espiritual

Frente a los argumentos presentados por Rosen, Kerkhoff y Hastedt, habría que señalar que Nietzsche ve en el materialismo una herramienta, no para reducir el concepto de espíritu, sino para expandirlo, pero sin caer en conclusiones metafísicas. Las aparentes inconsistencias observadas por cada uno de estos filósofos son el resultado de una transvaloración en el empleo de los mecanismos de la "colonización espiritual"[4] (*geistiger Colonisation*), ahora puestas al servicio tanto de su liberación como de su libertad, es decir, de su descolonización. En ese sentido la filosofía de Nietzsche podría pensarse como una herramienta para superar la colonización materialista del

4 Sobre este punto véase el aforismo titulado "Los indicios de corrupción" donde Nietzsche escribe: "Los tiempos de corrupción son aquellos en los que las manzanas caen de los árboles: me refiero a los individuos, los portadores del germen del futuro, los iniciadores de la colonización espiritual y la renovación de las organizaciones del estado y la sociedad. Corrupción es sólo una palabra injuriosa para la *época otoñal* de un pueblo" (*FW* 23).

dominio de las capacidades psíquicas del ser humano.

La transvaloración y ampliación del alma abarca también sus actividades: el pensamiento, el sentimiento y —sobre todo— la voluntad. El problema de la relación entre el alma y el cuerpo dentro de la propia filosofía de Nietzsche no está completo si no se relaciona con este tercer elemento, el cual es central para comprender el cuestionamiento y la preocupación principal del filósofo de Röcken. Para Nietzsche, es de particular importancia el vínculo existente entre la voluntad, el alma y el cuerpo. Esto quiere decir también, a su vez, la relación existente entre la voluntad, el pensamiento y la sensación (*JGB* 19). El énfasis en la noción de voluntad que Nietzsche presenta tiene que ver con una fuerte preocupación con la naturaleza del ser humano. Sin embargo, la preocupación por la naturaleza del ser humano no está orientada a una ontología estática del ser, sino otros modos dinámicos de actuar e interactuar que configuran dicho ser.

La tarea de Nietzsche, por tanto, es la de recrear una nueva ontología experimental que recoja nuevas maneras de organizar y de pensar nuestra vida psíquica interna. Se trata de una inversión y transvaloración de las capacidades del ser humano, así como de sus actividades psíquicas y de repensar nuevas formas de ser y de vivir. Estas nuevas formas de vida tienen como punto de partida el carácter no reduccionista de la unidad sintética alma-cuerpo, que se da entre las encrucijadas o los quiasmas de las fuerzas volitivas y morales que componen la vida afectiva del ser humano.

Ahora bien, si para ello es necesaria la colonización de los dominios del espíritu puro (el espíritu platónico-cristiano), es solo porque, al acabar con la noción de espíritu habida hasta ahora, el hombre queda libre para explorar nuevas formas de espiritualidad que le permitan repensar su naturaleza individual, social y su relación con el entorno. El derrumbamiento de los fundamentos del atomismo psíquico mediante la conquista o colonización de los dominios del espíritu puro bajo el materialismo resulta útil para Nietzsche en tanto que es capaz de desactivar y nulificar la fundamentación metafísica de los valores morales que operan desde el espacio incondicional de la razón pura práctica.

Así, pues, la filosofía de Nietzsche no es sólo liberadora en tanto movimiento que se opone a la opresión y a la liberación de las posibilidades del ser humano, sino que es también liberadora en el sentido en el que aspira a la pura libertad con sentido de responsabilidad. Este sentido de responsabilidad es justamente el que está presente en el esfuerzo por eliminar las formas de servidumbre disfrazadas como libertad en la falacia de la unilateralidad moral del espíritu puro que concibe el alma como una entidad incondicionada e independiente de los elementos afectivos y pulsionales del cuerpo.

3. Los presupuestos psicológicos de la política liberadora de Nietzsche

En este proceso de descolonización espiritual se ve presente la tarea propia de Nietzsche de carácter educativo y formativo que designa desde su periodo de juventud en la tercera consideración intempestiva titulada *Schopenhauer como educador*, como liberación. Pero, además, esta tarea se reconfigura durante la época de madurez en la noción de *Züchtung* (cría) como educación liberadora que se opone a la domesticación o *Zähmung*. De acuerdo con Robert Pippin en *Nietzsche, Psychology and First Philosophy* (2012), la "filosofía política" de Nietzsche está anclada en una "condición prepolítica 'psicológica'" que determina el horizonte mismo de la "política", al concebir a esta última "como el intento de determinar un uso legítimo de la fuerza coercitiva controlada públicamente o como un intento deliberativo común para determinar el bien común" (37). La correcta interpretación de este presupuesto psicológico requiere de una aclaración de "las imágenes altamente problemáticas y peligrosas de la 'cría'" (Pippin 37). El problema de la "crianza" está, por consiguiente, vinculado a un problema de "psicología política" que se remonta a la *República* de Platón, "pero que ha quedado eclipsado por la intensa atención que el pensamiento político moderno dedica a la cuestión de la legitimidad racional" (Pippin 37).[5]

El quinto aforismo de la sección titulada "Los mejoradores de la humanidad" del *Crepúsculo de los ídolos* presenta un conjunto de reflexiones que permiten esclarecer el vínculo existente entre la psicología política liberadora de Nietzsche y la noción de "cría". En este aforismo se analizan desde un horizonte psicológico las morales de la cría y la doma. La cita en torno a estas reflexiones presentes en dicho aforismo es la siguiente:

> La moral de la *cría* [*Züchtung*] y la moral de la *doma* [*Zähmung*] son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito presentar como proposición suprema que, para *hacer* moral, se ha de tener la voluntad incondicional de lo contrario. Éste es el gran problema, el *siniestro* problema que me ha ocupado más tiempo: la psicología de los "mejoradores" de la humanidad [*Psychologie* der „Verbesserer" der Menschheit]. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la así llamada *pia fraus* [mentira piadosa], me dio el primer acceso a este problema: la *pia fraus*, el patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que "mejoraban" la humanidad. Ni Manu, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira. No han dudado de *otros derechos completamente distintos* [...]. Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que hasta ahora se quería hacer moral a la humanidad eran radicalmente *inmorales*.— (*GD* 5).

En esta nota póstuma, Nietzsche desenmascara las pretensiones morales de la formación de la humanidad. Afirma Nietzsche como proposición suprema que, para hacer moral, hay que ser en términos metodológicos radicalmente, es decir, desde la base (*von Grund aus)*, inmoral (*GD,* Verbesserer, 5). Esta metodología inmoral tiene como base o raíz la mentira piadosa, "el patrimonio

5 Las tres citas de Robert Pippin en este párrafo se encuentran en la nota 27 de la página 37 de la obra consultada.

hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que 'mejoraban' la humanidad" (*GD,* Verbesserer, 5). Es decir, la moral está fundamentada en presuposiciones falsas y carentes de verdad, en supersticiones, en prejuicios. La formación moral, por tanto, depende de un reconocimiento no profesado sobre el carácter ficticio de los principios grabados en las tablas de valores morales con los que se pretende 'mejorar' la humanidad.[6] La mentira piadosa, ese "patrimonio hereditario" no es otro que el prejuicio metafísico de la oposición de los valores, el "hechizo invisible" de las estructuras gramaticales que operan bajo la lógica dualista de la oposición con nociones como las de sujeto y objeto, verdad y falsedad, causa y efecto, bien y mal (*JGB* 2, 20).

En la sección de *GD* titulada "La 'razón' en la filosofía", Nietzsche escribe que "[p]or su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando nos concienciamos de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*" (*GD,* Vernunft, 5). Las reflexiones de Nietzsche sobre la metodología de la formación moral desde la cría socavan la legitimidad racional del pensamiento político moderno del que nos habla Pippin (37).[7] Desde la perspectiva de Nietzsche, podríamos afirmar que la legitimidad racional sería precisamente ese uso de la fuerza enmascarado como mentira piadosa para mantener el bien común.

Una reflexión de este tipo se encuentra en el aforismo 188 de *Más allá del bien y del mal*. En este aforismo, Nietzsche comienza diciéndonos que "[a] diferencia del *laisser aller*, toda moral es un trozo de tiranía contra la 'naturaleza', también contra la 'razón'" (*JGB* 188). En primer lugar, en este pasaje Nietzsche utiliza el término "razón" entre comillas para indicar que se trata de un sentido contrario al sentido metafísico que originalmente tiene dicho término. En segundo lugar, se trata de una razón práctica, ya que está vinculada a la libertad, al *laisser aller*. Por el contrario, la razón metafísica, que en su sentido práctico está vinculada a la moral, es presentada como lo contrario de la libertad, es decir, como coacción. De acuerdo con Nietzsche, "lo sorprendente es que todo lo que sobre la tierra existe y ha existido en materia de libertad [...] tanto en las artes como en las costumbres morales, se ha desarrollado solo en virtud de la 'tiranía de tales leyes arbitrarias'" (*JGB* 188). Incluso añade que hay una alta probabilidad de que esta tiranía de la arbitrariedad que constituye la moral sea lo que constituye la 'naturaleza' —y podemos

6 El análisis psicológico de Nietzsche en torno a la moral tiene como objetivo describir el modo de configuración afectivo-pulsional que la configura. Sobre este punto escribe Nietzsche sobre "la tiesa y pudorosa tartufería del viejo Kant", "'el amor hacia *su* sabiduría'" de Spinoza, "la broma que Epicuro se permitió contra Platón" o el esfuerzo de los estoicos por concebir a la naturaleza "'de acuerdo con la Estoa'" (*JGB* 5-9). En cada uno de estos filósofos observa Nietzsche la moral que representan, es decir, "sobre qué jerarquía están dispuestas entre sí las pulsiones más íntimas de su naturaleza" y a través de una regresión genealógica determina cuáles son "las pulsiones fundamentales del hombre", identificando las pulsiones que ejercen mayor fuerza sobre la estructura de la jerarquía pulsional a pesar de que "[...] cada una de ellas *se* gusta demasiado representándose como la finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* sobre todas las demás pulsiones" (*JGB* 6).

7 La referencia a Pippin se encuentra en específico en la nota número 27.

añadir con base en las reflexiones previas que, también es probable que sea lo que constituye "la razón"— en lugar del *laisser aller* (*JGB* 188).

Continúa exponiendo Nietzsche que:

> esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han *educado* al espíritu; la esclavitud es, así lo parece, en el sentido más grosero y en el sentido más sutil, el medio indispensable también para la disciplina y la crianza espirituales (*JGB* 188).

En este sentido, es posible comprender la afirmación de Nietzsche sobre la psicología de los "mejoradores" de la humanidad cuando escribe que "[l]a moral de la *cría* [*Züchtung*] y la moral de la *doma* [*Zähmung*] son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse" (*GD,* Verbesserer, 5). Tanto la cría como la doma necesitan de la coacción, de la delimitación de un horizonte en torno a las posibilidades de acción del ser humano. Sin embargo, la diferencia radica en que la *cría* hace consciente las condiciones bajo las cuales educa e impone sus valores morales. La *cría* es una forma de educación crítica que reconoce el carácter ficticio de sus fundamentos e intenta rebasarlos. En este sentido, podemos afirmar que, frente a "la psicología de los 'mejoradores' de la humanidad [*Psychologie* der „Verbesserer" der Menschheit]", es decir, la psicología de la doma, Nietzsche propone una psicología de la cría, "[l]a cría y el cultivo del espíritu [der geistigen *Zucht und Züchtung*]" pero desde la sinrazón y la auténtica libertad (*JGB* 188).

4. Conclusión

A partir de estas reflexiones hemos podido constatar que, si bien Nietzsche busca poner fin a la conquista de la noción de alma habida hasta entonces, esto no significa que con el fin de esa conquista no haya otros caminos por recorrer. La conquista del dominio del alma platónico-cristiano es un paso para explorar otras concepciones de alma. En este sentido, existe una posibilidad de auténtica libertad y de revolución cultural en el pensamiento de Nietzsche que no implica necesariamente un materialismo estricto, sino que abre la posibilidad a otras comprensiones de la noción de alma que son muy distintas a la concepción presente. Las nuevas posibilidades, pensadas desde los parámetros actuales, podrían parecer inconsistentes o contradictorias. No obstante, no por ello dejarían de ser nociones de alma posibles y liberadoras en sí mismas.

La aparente inconsistencia de la filosofía de Nietzsche radica en su incongruencia con los paradigmas reduccionistas materialistas en los que se juntan las diversas propiedades psíquicas del ser humano, incluyendo la libertad. La filosofía de Nietzsche puede ser pensada no solo como liberación de la colonización del mundo de la vida y del

espíritu, sino también como una filosofía que posibilita la libertad del ser humano, la auténtica revolución con sentido de responsabilidad y no la mera revuelta violenta que ignora la importancia del deber. Sin embargo, Nietzsche no se aferra al paradigma de la modernidad, sino que se propone superarlo, es decir, transvalorarlo y conducirlo en una dirección distinta a la propuesta por el paradigma materialista. La transvaloración de Nietzsche del concepto metafísico de "alma" no busca reducir esta entidad, sino ampliarla a tal punto que incluya incluso al propio cuerpo.

Referencias

Hastedt, Heiner. *Das Leib-Seele-Problem: Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität*. Suhrkamp Verlag, 1988.

Kerkhoff, Manfred. "Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche". *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 4, nos. 8-9, 1967, pp. 27-40.

Nietzsche, Friedrich. *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Editado por Paolo D'Iorio. Basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De Gruyter, 1967. http://www.nietzschesource.org/#eKGWB

Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador* (*SE*). *Obras Completas. Vol 1, Escritos de juventud*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2011.

Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia* (*FW*). *Obras completas. Vol. 3*, *Obras de madurez I*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Tecnos, 2014.

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal* (*JGB*). *Obras completas. Vol. 4*, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *El anticristo* (*AC*). *Obras completas. Vol. 4*, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos* (*GD*). *Obras completas. Vol. 4*, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.

Pippin, Robert B. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. The University of Chicago Press, 2010.

Rosen, Stanley. "Mind and Body in Nietzsche". *International Studies in Philosophy*, vol. 31, no. 3, 1999, pp. 57-64.

Artículos

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 43-67, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

ApareSER. Revista de Filosofía

El olvido como voluntad de poder. El principio de economía en la epistemología de F. Nietzsche[1]

Forgetfulness as a will to power. The principle of economy in the epistemology of F. Nietzsche

Víctor Conejo Abril
Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, España.
https://orcid.org/0000-0002-7449-9583, email: vconejo@ucm.es
Recepción: 16 de septiembre de 2025 – **Aceptación**: 27 de febrero de 2026

1 Una versión más reducida de este artículo ha sido previamente publicada en portugués en la revista *Cadernos Nietzsche* (Vol. 44, no.1, 2023). Este texto se ha realizado gracias al proyecto de investigación PID2024-158544NB-I00.

Resumen

El presente artículo se propone comparar la epistemología elaborada por Friedrich Nietzsche con la elaborada por los positivistas del siglo XIX, sobre todo por Herbert Spencer y Ernst Mach. El hilo que recorre esa comparativa es el distinto uso que estos autores hacen del principio de economía aplicado a la epistemología. El objetivo de la comparación es apreciar en qué sentido la epistemología del siglo XIX es reelaborada cuando entra en contacto con la hipótesis de la voluntad de poder de Nietzsche, a partir de la publicación de *Más allá del bien y del mal*. Una vez que se haya dilucidado el modo en que Nietzsche reelabora dicha epistemología, lo que nos interesará será ver en qué sentido el desplazamiento teórico operado por el principio de economía produce en el pensamiento de Nietzsche una inversión y reevaluación de los conceptos de "memoria" y "olvido" aplicados a la teoría del conocimiento.

Palabras clave: Empiriocriticismo, principio de economía, olvido, memoria, voluntad de poder.

Abstract

The purpose of this article is to compare the epistemology elaborated by Friedrich Nietzsche with the epistemology elaborated by the positivists of the 19th century, especially Herbert Spencer and Ernst Mach. The theme running through this comparison is the different use that these authors make of the principle of economy applied to epistemology. The aim of the comparison is to appreciate in what sense nineteenth-century epistemology is reworked when it comes into contact with Nietzsche's hypothesis of the will to power, following the publication of Beyond Good and Evil. Once the way in which Nietzsche reformulate this epistemology has been elucidated, what will interest us will be to see in what sense the theoretical displacement operated by the principle of economy produces in Nietzsche's thought an inversion and re-evaluation of the concepts of "memory" and "forgetting" as applied to the theory of knowledge.

Keywords: Empiriocriticism, principle of economy, oblivion, memory, will to power.

¡Arroja a lo profundo lo que te pesa!
¡Olvida, ser humano! ¡Olvídalo!
¡Divino es el arte del olvido!
Si quieres volar,
si quieres tener tu morada en las alturas:
¡arroja al mar lo que más te pesa!
Aquí está el mar, ¡arrójate al mar!
¡Divino es el arte del olvido!

Friedrich Nietzsche

El objetivo de este artículo es mostrar la forma en que cierta epistemología crítica del siglo XIX es reelaborada al entrar en contacto con la hipótesis de la voluntad de poder en los escritos de Nietzsche. Para mostrar esa transformación, es interesante cotejar formulaciones de esa epistemología que prescinden de la hipótesis de la voluntad de poder con aquellas formulaciones en las que dicha hipótesis es esencial. De entrada, se advierten dos lugares en los que podemos encontrar estas formulaciones intocadas por la idea de la voluntad de poder. El primero lo constituyen los textos de los autores positivistas y evolucionistas del siglo XIX en los que Nietzsche se inspira para elaborar su propia epistemología. El segundo lugar lo constituyen aquellos textos del propio Nietzsche previos a *Más allá del bien y del mal*, momento en el que Nietzsche formula explícitamente la hipótesis de la voluntad de poder.[1] En efecto, esa tesis característica de los últimos textos de Nietzsche tendría algo que decir concretamente en el ámbito de la epistemología. Como expresaría después, con acierto, Heidegger:

> Si la voluntad de poder es el carácter fundamental de todo el ente, el pensar de este pensamiento tiene que "encontrarla", por así decirlo, en cualquier región del ente: en la naturaleza, en el arte, en la historia, en la política, en la ciencia y en el conocimiento en general (396).

Numerosos estudios atestiguan que Nietzsche no sólo está reelaborando materiales de naturalistas, evolucionistas, filósofos de la ciencia y físicos del siglo XIX, sino también llegando, gracias a dicha reelaboración, a conclusiones en materia epistemológica que la filosofía de la ciencia tardará en aceptar hasta los años 50 del siglo XX.[2] Especificar algunos de estos nexos y retraducir la

1 La noción de voluntad de poder aparece por primera vez en la obra de Nietzsche en boca de Zaratustra (Z II, De la superación de sí mismo) y es presentada como tal, de forma insistente y contundente, en el inicio de *Más allá del bien y del mal*. A partir de ese momento, la noción de voluntad de poder aparece mencionada en todas sus obras publicadas. Para las citas de las obras publicadas de F. Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas*, así como las siglas establecidas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien*. Para las citas correspondientes en alemán se ha utilizado el *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'iorio basado en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari. Las citas que provienen de bibliografía diferente del castellano son traducciones propias.

2 Es especialmente destacable el trabajo de Thomas H. Brobjer, "*Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview" (2016)*, en el que el autor se encarga especificar todas las lecturas científicas de Nietzsche, así como de señalar su influencia concreta sobre su obra; ver en específico de la página 21 a la 50.

filosofía de Nietzsche al lenguaje de estas disciplinas hará notar la tremenda importancia de su reflexión y la oportunidad de sus matices. Además, leer a Nietzsche a través de ciertos positivistas críticos de su contexto para entender sus similitudes y desplazamientos a través de sus conceptos nos permite arrojar algunas luces sobre la propia filosofía nietzscheana.[3]

La incorporación de las nociones de "voluntad" y de "poder" a campos como la epistemología, la teoría de la percepción o la historia de la ciencia va a suponer una revolución que todavía continúa siendo productiva y de la que solo podemos tener entera noticia atendiéndola en detalle. Por tanto, no solamente las similitudes entre las formulaciones nietzscheanas y las de sus contemporáneos arrojarán luz sobre su propuesta. Constatando la distancia entre los planteamientos de unos y otros podremos comprobar mejor lo que significa para Nietzsche que el conocimiento sea voluntad de poder. Una vez que hayamos notado estas similitudes y distancias estaremos en disposición de caracterizar el conocimiento como una herramienta al servicio de la vida y de tomar nota de lo que significa para Nietzsche la percepción, el conocimiento y la ciencia. Con ello podremos hacernos cargo de las críticas que Nietzsche dirige a nociones como "yo", "cosa en sí" o "verdad" y entender lo que significa su propuesta de un perspectivismo epistemológico. Finalmente, rastreando la importancia que tiene la memoria para la concepción nietzscheana del conocimiento, podremos proponer una lectura según la cual Nietzsche estaría invirtiendo la jerarquía establecida tradicionalmente entre olvido y memoria,[4] así como dilucidar en qué sentido nos es posible hablar de olvido como voluntad de poder.[5] De este modo, se proporciona una perspectiva que mejora el entendimiento de la extraña concepción que tiene Nietzsche del conocimiento como un error, de la teoría del conocimiento como una teoría del falseamiento.

La tesis del presente artículo es que la epistemología nietzscheana se configura en torno a la reflexión sobre el principio de economía como uno de sus núcleos fundamentales y que Nietzsche, para elaborar su "teoría del conocimiento" –si es que se puede decir que tal cosa existe en él– re-

3 Un intento de este tipo ya ha sido llevado a cabo con resultados muy satisfactorios por parte de Nadeem J.Z. Hussain en su artículo "Reading Nietzsche through Ernst Mach" (2016), donde explica la crítica de Nietzsche a la metafísica y a la epistemología tradicional retraduciéndola en los términos del monismo neutro machiano; esto lo hace desde la página 111 hasta la 129.

4 El tema del olvido en Nietzsche ha sido trabajado en lengua castellana, aunque rara vez en términos epistemológicos. La importancia del olvido y la memoria ha sido suficientemente ponderada en términos históricos a la luz de la segunda intempestiva "Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida", y en términos éticos referenciando sobre todo *De la genealogía de la moral*, concretamente aquellos pasajes donde Nietzsche tematiza la capacidad de perdonar y de hacer promesas. Para ver algunos tratamientos del olvido y la memoria en esos sentidos pueden consultarse los siguientes trabajos: "Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche" (2007) de Luis Gama; "Historia, olvido y perdón en Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida" (2011) de Sofía Polivanoff; "Consideraciones sobre la memoria y el olvido en la filosofía de Friedrich Nietzsche" (2015) de Kevin Vanioff y "La transformación de la memoria en la *Genealogía de la moral*. Un acercamiento desde la mala conciencia de la religión" (2021) de María Guibert.

5 Para una tematización del olvido como voluntad de poder en términos más bien ontológicos y desde la reflexión heideggeriana, véase: "De la utilidad del olvido para la vida" (2019) de Pilar Gilardi.

coge y reelabora formulaciones de dicho principio que le preceden.[6] A este respecto, el primer autor con el que es interesante comparar la propuesta de Nietzsche es Herbert Spencer. Spencer no solamente tiene una relevancia evidente en el panorama de la filosofía y las ciencias naturales del siglo XIX, sino también en la obra de Nietzsche. Muchas de sus obras se conservan todavía en la biblioteca del autor alemán con abundantes subrayados y anotaciones.[7]

Además, teniendo en cuenta la cantidad de lecturas que Nietzsche acumula y los escasos nombres que luego aparecen en sus escritos, Spencer tiene también reservado un lugar especial en el corpus nietzscheano, dado que aparece no pocas veces en él mencionado y criticado. Este evolucionista pre-darwiniano es uno de los primeros que comienza a entender el conocimiento como un producto natural que debe ser explicado con leyes naturales. El entendimiento es, para Spencer, un órgano más que se desarrolla en el proceso evolutivo y cuya estructura responde a fines también adaptativos y evolutivos. El conocimiento es concebido tanto en la obra de Spencer como en la de Nietzsche a la luz de la evolución y el desarrollo orgánico de la vida. Las similitudes entre ambos autores no llegan, empero, mucho más lejos. La forma en que Spencer concibe la evolución introduce en sus razonamientos ciertos rasgos que serán inaceptables para Nietzsche y que establecen claramente los puntos de disenso entre las dos propuestas.

Concretamente, para Spencer la evolución es un proceso teleológico, desde un estado de completa homogeneidad hacia estados cada vez más heterogéneos, desarrollado en una continuidad monista e insuperable. El rudimentario naturalismo de Spencer pretende explicar con las mismas leyes procesos tan dispares como el de la conformación del sistema solar y la de las sociedades modernas pasando, por supuesto, por la adquisición y estructuración del conocimiento y la ciencia. Todos esos procesos son explicados por un sencillo proceso de especialización unidireccional desde estados homogéneos hacia estados heterogéneos. Lo interesante para nosotros es que el principio fundamental que rige ese proceso no es otro que el principio de economía, ese principio que tendrá una de sus consecuencias más depuradas e interesantes en la epistemología nietzscheana.

Spencer habría tomado una idea existente en la física y en la teología de su época, cuya procedencia se remonta a la *lex parsimoniae* conocida como "la navaja de Ockham", que vendría a

6 Proponemos aquí, por tanto, una genealogía de la epistemología nietzscheana alternativa a aquella que señala como sus antecedentes directos las críticas del conocimiento elaboradas, sobre todo, por Kant y Lange. No obstante, aunque alternativa, esta genealogía es respetuosa y del todo compatible con ese análisis que, a mi entender, explica bien lo fundamental de la crítica del conocimiento realizada por Nietzsche. Una genealogía de ese tipo ha sido reconstruida con todo detalle por George J. Stack en su libro *Lange and Nietzsche* (1983), así como más concretamente en su artículo "*Kant, Lange and Nietzsche: critique of knowledge*" (1991). En síntesis, George J. Stack señala lo siguiente: "El agnosticismo radical respecto a los principios, teorías y conceptos científicos propugnados por Nietzsche fue consecuencia de su acertada síntesis de las implicaciones escépticas del análisis del conocimiento llevado a cabo por Kant, las opiniones escépticas de los científicos neokantianos del siglo XIX y el fenomenalismo escéptico de Lange" (Stack 49, traducción propia). A su vez, esa genealogía queda asegurada por el minucioso trabajo de Thomas H. Brobjer que se ha encargado de precisar en detalle los títulos que Nietzsche leyó y su exacta cronología en "*Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview" (2016).*

7 Thomas H. Brobjer ha hecho notar la influencia de Spencer sobre Nietzsche señalando la compra de algunos de sus volúmenes y la abundancia de las anotaciones y subrayados de aquellos que se conservan en su biblioteca (cf. 37).

postular que los cambios se obran siempre con el menor gasto de energía posible, es decir, de la forma más sencilla. Spencer argumenta que, si los procesos que tienen lugar en el mundo ocurren desencadenando el mínimo cambio posible, y el conocimiento es un proceso evolutivo, entonces el conocimiento se conforma también de forma económica. El filósofo polaco Leszek Kolakowski ha estudiado bien esta cuestión en su tratado sobre la filosofía positivista y ha definido el principio de economía aplicado a la epistemología de la siguiente forma: "Cuando nuevos elementos, cualesquiera que sean, nos son dados en la experiencia, el cambio que se produce en la conciencia para asimilarlos es el menor posible en la situación dada" (143).

Este principio de economía no solamente está presente en Spencer, sino en otros muchos filósofos y científicos naturalistas del siglo XIX. Es también el principio fundamental que dio lugar al empiriocriticismo fundado por Richard Avenarius y Ernst Mach, y tiene además su correlato en la epistemología nietzscheana, concretamente en la reformulación de las categorías de memoria y olvido. Uno de los filósofos que popularizó en Alemania la aplicación del principio de economía en la epistemología fue Friedrich Herbart. Para Herbart, el acto perceptivo y cognoscitivo ocurre cuando dos elementos entran en relación. Siguiendo su terminología, el primer elemento a considerar en el acto cognoscitivo es la "masa aperceptiva", es decir, el conjunto del conocimiento previo al acto perceptivo o cognoscitivo. La masa aperceptiva estaría formada por las percepciones anteriores acomodadas en nuestra memoria de forma coherente. El segundo elemento de esta relación es la "apercepción", es decir, aquellos elementos nuevos que se captan del medio. Para Herbart, los empiriocriticistas y, como veremos, también para Nietzsche, los elementos captados en la apercepción no se conocen nunca en sí mismos, sino solamente entrando en relación con la "masa aperceptiva" y, siguiendo el principio de economía, desencadenando en ella los mínimos cambios posibles.

Lo verdaderamente interesante de este modelo epistemológico es que designa como elemento activo no al acto de percepción, sino a la masa aperceptiva, que es la que se encarga de seleccionar y traducir la percepción para poder relacionarla con el conjunto de las representaciones ya fijadas. Retraducir la epistemología nietzscheana a estos términos nos permite entender mejor el papel activo de la memoria en su filosofía. Conceder el papel activo a la "masa aperceptiva" nos permite explicar el hecho de que constatemos regularidades, constancias e identidades en un mundo que no las tiene. Normalmente, el principio de economía, considerado tanto por los autores empiriocriticistas como por Nietzsche, se aplica de modo superficial para ilustrar la evolución de las ciencias o para describir a grandes rasgos la epistemología de estos autores. Sin embargo, este desplazamiento del *locus* de la actividad cognoscitiva es el que permitirá, a mi entender, la formulación de la hipótesis de la voluntad de poder en el seno de la epistemología nietzscheana, así como la elaboración de una epistemología que esté en condiciones de explicar la percepción y el

conocimiento prescindiendo de la actividad del "yo".

En los fragmentos póstumos sobre epistemología que Nietzsche escribe en la época en que prepara *Más allá del bien y del mal*, teoriza el acto de conocimiento siempre en estos términos. Para Nietzsche, "'conocer' es un *referir retrospectivo*" (*FP 1885* 2 [132]). Conocer algo es el acto mismo de abarcar lo nuevo con lo viejo:

> Del mismo modo que al surgimiento de la aritmética tiene que haber precedido un largo ejercicio y preparación en el ver igualador, en el querer tomar como igual, en el poner casos idénticos y en el "contar", lo mismo le ocurre a la deducción lógica. ¡El juicio es originariamente algo más que la creencia "esto y esto *es* verdadero", es, más bien: "¡quiero que sea verdadero justo así y así!" El instinto de la asimilación, aquella función orgánica fundamental en la que se basa todo crecimiento, se adapta también interiormente a lo que se apropia del entorno: la voluntad de poder funciona en este abarcar lo nuevo bajo las formas de lo viejo, lo ya vivido, lo todavía-vivo en la memoria: y nosotros lo llamamos entonces –¡"comprender"! (*FP 1885* 40 [7]).

La aplicación del principio de economía a la teoría del conocimiento tiene como una de sus consecuencias más rudimentarias el coherentismo o el holismo epistemológico cuyas derivas son rastreables en la filosofía de la ciencia hasta las obras de Pierre Duhem, Thomas Kuhn o Willard Van Orman Quine. La imposibilidad de conocer los hechos puros, así como el hecho de que toda percepción involucra ya la introducción de teoría, es uno de los primeros corolarios de este giro epistemológico. No obstante, Nietzsche no se detiene en las consecuencias más obvias de dicho giro. Como señalábamos, podemos perseguir los razonamientos de Nietzsche a través de la comparación de sus textos con los de sus coetáneos. Encontramos una forma de holismo epistemológico en *First Principles of a new system of philosophy*, una de las obras fundamentales de Spencer:

> Cada pensamiento involucra todo un sistema de pensamientos y cesa de existir si se separa de sus correlativos. Del mismo modo que no podemos aislar un solo órgano de un cuerpo viviente y tratarlo como si tuviera una vida independiente del resto, tampoco podemos separar de la estructura organizada de nuestras cogniciones una de ellas y proceder como si hubiera sobrevivido a tal separación. [...] De forma similar, una inteligencia ya desarrollada solo se puede alzar sobre los amorfos materiales de la conciencia mediante un proceso que, al definir a los pensamientos, los haga también mutuamente dependientes, estableciendo entre ellos ciertas conexiones vitales cuya destrucción causaría la destrucción instantánea de esos pensamientos. [...] Todo pensamiento involucra la idea de la semejanza: ninguna cosa puede ser concebida abiertamente como única, sino que debe ser conocida solo como siendo de tal o cual especie, como siendo clasificada junto con otras cosas en virtud de sus atributos comunes. [...] La inteligencia desarrollada está enmarcada en ciertas concepciones organizadas y consolidadas de las que no puede despojarse y sin cuyo uso no puede moverse más de lo que podría moverse un cuerpo sin la ayuda de sus miembros. ¿De qué manera, entonces, podría la inteligencia, es-

> forzándose en filosofar, dar cuenta de sus concepciones y mostrar su validez o invalidez? Solo hay una forma: deben asumirse como *provisionalmente* verdaderas aquellas concepciones que, o bien son vitales, o bien no pueden ser separadas de las demás sin provocar la disolución mental. Las intuiciones fundamentales que son esenciales en el proceso del pensamiento deben ser temporalmente aceptadas como incuestionables, dejando a los resultados la tarea de justificar su incuestionabilidad (135-138).

Compárense las similitudes y diferencias entre el razonamiento de Spencer y el que sigue de Nietzsche, y se advertirán las distintas conclusiones que uno y otro sacan de un modelo epistemológico que funciona siguiendo el principio de economía. Nietzsche, mucho menos optimista que Spencer en lo relativo al conocimiento y la ciencia, coloca un sugestivo "pero" en el centro de su razonamiento. En uno de los fragmentos póstumos de 1885 Nietzsche escribe:

> Toda la "experiencia interior" descansa en que para una excitación de los centros nerviosos se busca y representa una causa –y en que sólo entonces la causa encontrada entra en la conciencia: esta causa no es en absoluto adecuada a la causa real –es un tanteo basado en las "experiencias interiores" que previamente se tuvieron– es decir, basado en la memoria. Pero la memoria conserva también las rutinas de la antigua interpretación, es decir, sus causalidades erróneas... de modo que la "experiencia interior" aún ha de llevar consigo las consecuencias de todas las falsas ficciones causales precedentes (*FP 1885* 15 [90]).

A la luz de la comparativa podemos hipotetizar que la objeción de Nietzsche a Spencer se referiría a su concepción de la ciencia como un proceso de simplificación sistemático del conocimiento. Si bien es cierto que para Spencer no es posible un conocimiento científico exacto de lo real (dicho sea de paso, porque esa es una experiencia que reserva a una dimensión religiosa), también es cierto que la experiencia científica del mundo, como generalización de nuestras experiencias, acaba siendo una y la misma para todos. Como hemos apuntado anteriormente, el evolucionismo teleológico de Spencer conlleva una cierta unidad y objetividad del conocimiento evidentemente intolerables desde el punto de vista del perspectivismo nietzscheano. Mientras que Spencer estaría dispuesto a aceptar "como *provisionalmente* verdaderas aquellas concepciones que, o bien son vitales, o bien no pueden ser separadas de las demás sin provocar la disolución mental" (135-138) esperando una ulterior confirmación científica, para Nietzsche dicha esperanza es vana, dado que "la memoria conserva también las rutinas de la antigua interpretación, es decir, sus causalidades erróneas" (*FP 1885* 15 [90]). Nietzsche se confronta directamente con Spencer en este punto, quizá sin prestar demasiada atención a que el autor inglés no acepta sin más aquellas ideas que no puedan contradecirse, sino que lo hace "provisionalmente". Justamente esa

palabra aparecería en el original inglés –y así la hemos respetado– enfatizada en cursiva. En un fragmento póstumo que tiene por título "La voluntad de poder como conocimiento", Nietzsche critica la posición de Spencer como "ingenua":

> La imperiosa necesidad subjetiva de no poder contradecir en este punto es una necesidad biológica: el instinto de la utilidad de razonar como nosotros razonamos lo llevamos en el cuerpo, nosotros somos poco más o menos ese instinto... Pero qué ingenuidad, sacar de ahí la prueba de que poseamos por ello mismo una "verdad en sí" ... El no-poder-contradecir demuestra una incapacidad, no una "verdad" (*FP 1888* 14[152]).

Podrían quedar dudas de que Nietzsche se estuviera aquí confrontando directamente con Spencer si no fuera porque tan solo unas páginas antes, en su cuaderno, habría pretendido ridiculizar su posición inscribiéndola en la fachada de un manicomio:

> *Inscripciones en la fachada de un manicomio moderno.*
> [...] La definitiva comprobación de la verdad de una proposición es la imposibilidad de comprender su negación.
>
> Herbert Spencer (*FP 1888* 14[48]).

Sin duda, estas ingenuidades no son achacables a Ernst Mach, el siguiente autor con el que convendría comparar la propuesta de Nietzsche. La proximidad entre las propuestas de Mach y Nietzsche es asombrosa, porque, si bien sabemos que ambos acabaron por conocer la obra del otro, no está nada claro que ninguno de ellos hubiera estado influido de forma significativa por las obras de su coetáneo. Estas similitudes tanto en sus pensamientos como en la cronología de sus desarrollos han llevado a varios especialistas a debatir si pudieron leerse mutuamente antes de concebir lo fundamental de sus formulaciones. Por ejemplo, Thomas H. Brobjer ha señalado que Nietzsche anotó en 1882, como una de sus lecturas previstas, la conferencia de Mach de 1872 *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung des Arbeit* (Historia y fundamentos del principio de la conservación de la energía) (Brobjer 43). También aporta el testimonio de Max Oehler, según el cual, Nietzsche habría leído textos de Ernst Mach en una biblioteca pública de Zúrich en 1884. Finalmente, Nietzsche compraría ya hacia 1886 o 1887 la famosa obra de Mach, *Análisis de las sensaciones*, que incluso se conservaría subrayada en su biblioteca. Brobjer señala también lo problemáticas que resultan las críticas por parte de Nietzsche a los positivistas críticos teniendo en cuenta que el propio Nietzsche se habría tomado la molestia de enviar un ejemplar de *Genealogía de la moral* a Mach en noviembre de 1887, a lo que él le habría contestado enviándole, por su parte, un ejemplar dedicado de uno de sus artículos publicados en ese año. Por otro lado, tanto Pietro Gori como Naddem J.Z. Hussain han

señalado que "tanto el punto de vista de Mach como otros similares estaban en el aire lo suficientemente pronto como para influir en Nietzsche" (Hussain 120). De hecho, Gori, basándose de forma convincente en referencias comunes a ambos autores, ha sostenido en un breve artículo que:

> aunque, de hecho, algunas posiciones de Nietzsche en materia epistemológica sean parecidas a las ideas de Mach, el estudio fisiológico de sus escritos y, en particular, la cronología de las referencias textuales no permiten convalidar el influjo directo. Personalmente, más bien que sostener —como se ha hecho recientemente— que Nietzsche puede haber acogido algunas posiciones de Mach, que seguramente circulaban a partir de 1872, considero preferible admitir que los dos autores hayan hecho referencia a fuentes comunes (101).

Además, Pietro Gori, en su libro *Il mecanicismo metafisico: Scienza, filosofía e storia in Nietzsche e Mach*, donde ha trabajado más extensamente esta temática, aporta un testimonio que entra en contradicción con el de Max Oehler, ya que asegura que Nietzsche habría leído varios textos de Mach en 1884. Para Gori, siguiendo a Kleinpeter, aunque ambos autores fueran fenomenistas con una teoría del conocimiento similar, ambos habrían llevado a cabo sus investigaciones desconociendo las del otro, y la certeza de esta afirmación se desprende de:

> una información que el estudioso [Kleinpeter] habría obtenido directamente de la hermana de Nietzsche. Kleinpeter señala que fue informado en Weimar de que el filósofo leyó por primera vez un artículo de Mach solo en 1885, encontrando sus argumentos de gran interés y reconociendo las afinidades teóricas entre ellos (29-30).

Sea como fuere, debido a los sorprendentes paralelismos –a menudo parecen paráfrasis– el caso de la epistemología de Ernst Mach proporciona un trasfondo idóneo con el que comparar la de Nietzsche y apreciar en qué sentido la hipótesis de la voluntad de poder, que diferencia ambas propuestas, modula la epistemología crítica del siglo XIX en manos de Nietzsche.

Mach, por su parte, habría asumido plenamente el giro evolucionista de Spencer y habría sacado algunas consecuencias más del principio de economía. Concretamente, para Mach, el principio de economía no describe solamente el funcionamiento de la ciencia, sino también y de un modo más originario, la relación de un sujeto con su entorno. La ciencia, como continua corrección de representaciones, es una deriva especializada de nuestra vida psíquica normal y, como tal, un aspecto de nuestro desarrollo orgánico.[8] De un modo mucho más cercano a la visión

8 Cf. "Nietzsche, Mach y la metafísica del yo" (2011) de Pietro Gori para un extenso análisis de las implicaciones del principio de economía en la obra de Mach (15-37).

perspectivista y desencantada de la ciencia de Nietzsche, para el físico alemán el conocimiento ya no es un estadio conjunto y objetivo al que nos aproximamos históricamente. En sintonía con Nietzsche, todas nuestras aseveraciones sobre el mundo se hacen sobre una experiencia previa falseada y, por tanto, su validez es siempre transitoria.

En esa línea, la estabilidad del conocimiento aparece como una herramienta biológica falible y no como un estadio al que tendamos inexorablemente. Para ambos autores, la constancia, identidad y estabilidad que encontramos en el mundo es generada una y otra vez por la memoria y sostenida por el lenguaje. Ese continuo proceso de estabilización artificial produciría categorías que luego habríamos hipostasiado, confiriéndoles una realidad substantiva. Comparamos ahora algunos fragmentos de Mach y Nietzsche para apreciar la similitud de sus razonamientos. En las primeras páginas de *Análisis de las sensaciones* Mach escribía lo siguiente:

> Los colores, los sonidos, el calor, la presión, el espacio, el tiempo, etc., se presentan combinados en variadísimas formas, y a ellos van ligados estados de ánimo, sentimientos y voliciones. De este tejido compuesto, los elementos más firmes y estables se destacan, se graban en la memoria y se expresan por medio del lenguaje. Los complejos de colores, sonidos, presiones, etc., enlazados en funciones temporales y espaciales, se manifiestan como relativamente más estables, por lo cual son designados con nombres y considerados como cuerpos. Pero tales complejos distan mucho de ser absolutamente estables. [...] La mayor frecuencia, el predominio de los elementos estables (para mí importantes) sobre los variables, penetra en la economía, en parte instintiva, en parte voluntaria, del sistema de representaciones y de los signos representativos empleados habitualmente por el pensamiento y el idioma. Lo que una vez es representado recibe una denominación, un nombre. El complejo de recuerdos, estados de ánimo, sentimientos que aparecen vinculados en un cuerpo cualquiera, el cuerpo humano, por ejemplo, y que es designado como "yo", se muestra relativamente estable [...]. Pero, en realidad, el yo es sólo relativamente estable. La estabilidad aparente del yo consiste preferentemente en la continuidad, en la lentitud de los cambios (2-3).

Mientras que Nietzsche, en un fragmento póstumo de la misma época (1885), escribe:

> Los continuos tránsitos no permiten hablar de "individuo", etc.; el "número" mismo de los seres es fluctuante. Nosotros no hablaríamos de tiempo y no sabríamos nada del movimiento, si no creyéramos ver, de un modo tosco, algo "en reposo" junto a lo "móvil". Tampoco de causa y efecto, y sin la errónea concepción del "espacio vacío" no habríamos llegado a la concepción del espacio. El principio de identidad tiene como trasfondo la "apariencia óptica" de que hay cosas iguales. Un mundo en devenir no podría en sentido estricto ser "concebido", "conocido": sólo en la medida en que el intelecto "que comprende" y "que conoce" encuentra un mundo tosco ya creado, construido con meras apariencias, pero estabilizado, en la medida en que esta especie de apariencia ha conservado la vida –sólo en esa medida hay algo así como el "conocimiento": es decir, una comparación entre sí de los anteriores y de los recientes errores (*FP 1885* 36 [23]).

En ese sentido, las críticas que Mach y Nietzsche dedican a nociones como "cosa en sí", "yo" o "átomo" provienen de las mismas intuiciones y se expresan en el mismo sentido. Ciertamente, como han señalado algunos especialistas, el parecido de estas críticas de Mach y Nietzsche, sobre todo a la noción de "cosa en sí", es suficientemente explicable teniendo en consideración la preponderancia de las tesis neokantianas en el campo de las ciencias y la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania.[9] Costaría discernir, sin aparato crítico, la procedencia de estos dos fragmentos que corresponden, respectivamente, a Ernst Mach y Friedrich Nietzsche:

> El hábito práctico de designar con un nombre lo estable y de reunir en un concepto sin análisis especial las partes constitutivas, puede llegar a entrar en una contradicción característica con el intento de aislar estas partes constitutivas. [...] Como cada una de estas partes puede ser suprimida sin que la imagen deje de representar el conjunto, pudiendo ser siempre éste reconocido, se cree que se podría suprimir todo y que aún quedaría algo. Así nace naturalmente el concepto de una cosa en sí (reconocida como distinta de su apariencia) (Mach 5-6).
>
> La "cosa en sí" un contrasentido. Si separo con el pensamiento todas las relaciones, todas las "propiedades" todas las "actividades" de una cosa, no queda como resto la cosa: porque la cosidad sólo ha sido añadida ficticiamente por nosotros, por necesidades lógicas, o sea con el fin de designar, de entenderse, no – – – (para ligar esa multiplicidad de relac(iones) propiedades actividades) (Nietzsche, *FP 1887* 10 [202]).

Teniendo en cuenta estas similitudes, resta ahora especificar la contribución original de Nietzsche en materia epistemológica. ¿Por qué Nietzsche, a pesar de compartir estos análisis hasta tal punto, se muestra tan crítico con la epistemología evolucionista de su época? A la luz de la comparativa que acabamos de hacer se aprecia el interés que reviste concebir, como lo hace Nietzsche, el conocimiento desde la óptica de la voluntad de poder.

La originalidad de Nietzsche, entonces, tiene que ver con su introducción, sin salir del plano de inmanencia, de una nueva fuerza que se conjuga con aquella fuerza igualadora y estabilizadora del conocimiento descrita, entre otros, por los empiriocriticistas. Para Nietzsche, bajo esta voluntad de igualación, de abstracción y estabilización, que se diferencia como hemos visto de una voluntad de verdad, opera una voluntad mucho más importante. Una voluntad que ya no es la de la igualación y que no puede ser descrita solamente con el principio de economía. Bajo esa voluntad, todavía poco biológica y maquínica –a pesar de su componente evolucionista–, opera una voluntad de poder. La igualación

9 Sumamente interesante es la crítica de Lichtenberg a la noción de "yo" como referencia que Mach y Nietzsche tendrían en común, tal y como ha señalado Pietro Gori. La cita de Lichtenberg que Mach habría utilizado en *Análisis de las sensaciones*, y que está evidentemente detrás del famoso aforismo 17 de *Más allá del bien y del mal*, es la siguiente: "Llegamos a ser conscientes de ciertas representaciones que no dependen de nosotros; otras, por el contrario, al menos lo creemos, dependen de nosotros; ¿dónde está la línea de demarcación? Conocemos solamente la existencia de nuestras sensaciones, representaciones y pensamientos. El pensar debería ser considerado de una manera igualmente impersonal que el relampaguear (debería decirse 'se piensa', como se dice 'relampaguea'). Decir 'cogito' es ya demasiado cuando se lo traduce con un 'yo pienso'. Suponer el yo, postularlo, es una necesidad práctica" (Lichtenberg citado en Gori 104-105).

y el ajuste económico de la percepción y el conocimiento no se dan simplemente por una teleología ciega que termina subsumiéndolo todo en una ley universal. Su finalidad última es más bien el control, la capacidad de operación, de afectar y ser afectado y, en definitiva, de ejercer poder. La simplificación y falsificación que opera en el acto cognoscitivo no se entiende del todo bien si no se tiene en cuenta que su fin último es la introducción de una valoración interesada. Esta es la gran diferencia que separa a Nietzsche del resto de autores mencionados y que se hace verdaderamente productiva cuando Nietzsche, tras el *Zaratustra*, reconsidera la epistemología a la luz de su hipótesis de la voluntad de poder. Como ha sostenido Óscar Quejido:

> Nietzsche comprende a estas alturas de su obra que esta expresión de un "querer que sea verdadero", este "artículo de fe regulativo" responde en realidad, como cualquier otro querer, a la manifestación de una voluntad de poder, que no responde a una voluntad de verdad, sino a una voluntad de igualación: una reducción, una "abreviatura", que concluye con la generación de conceptos o categorías, y que responde a una operación fisiológica de simplificación y, por tanto, de valoración –de jerarquización– por medio de la que los poderosos establecen, determinan, como estamos viendo, el valor de los valores (97).

La operación que lleva a cabo aquí Nietzsche es, por lo tanto, mucho más concreta y direccionada que la intuición spenceriana. El acto cognoscitivo no es ya un acto meramente mecánico de la naturaleza, sino que es una voluntad la que genera ese conocimiento como condición de posibilidad para la acción. La reformulación epistemológica de Nietzsche se resume con lo siguiente: "el juicio es originariamente algo más que la creencia 'esto y esto es verdadero', es, más bien: 'quiero que sea verdadero justo así y así'" (*FP 1885* 40[7]). Así, para Nietzsche no es posible pensar el conocimiento sin que involucre voluntad de poder. El conocimiento ya no es más adecuación a la realidad, sino una ficción interesada que una voluntad es capaz de imponer violentando el equilibrio en el que vive:

> El conocimiento trabaja como instrumento del poder. De este modo cae por su propio peso que crecerá con todo más de poder [...]. Es la utilidad de la conservación, no una necesidad teórico-abstracta cualquiera, lo que se encuentra como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento [...]. La medida del querer-conocer depende de la medida del crecimiento de la voluntad de poder de la especie: una especie capta tanta realidad como capacidades tiene para dominarla, para ponerla a su servicio (*FP 1888* 14 [122]).

Aquí, la cronología narrativa reviste importancia. Se dice que "el conocimiento [...] crecerá con todo más de poder" y no al contrario, como venía entendiendo tradicionalmente la filosofía occidental bajo la coacción del proyecto ilustrado. No es que la capacidad de acción aumente conforme un individuo o sociedad adquieren de forma mecánica y pro-

gresiva conocimiento. Más bien, el motor mismo del conocimiento es una voluntad previa que quiere enseñorearse, y el conocimiento aparece como un medio para ello. La voluntad no espera pacientemente al descubrimiento de una realidad para actuar, es ella misma la que introduce, mediante el conocimiento, el contexto mismo en el que prevé su acción. En sentido estricto, acto cognoscitivo y acto volitivo no son procesos diferentes, sino interpretaciones en distinto registro de un mismo proceso. Lo que cabe decir entonces no es que Nietzsche haya introducido una nueva dimensión en la epistemología, sino que, en puridad, ha unificado dos dimensiones que permanecían estancas bajo la interpretación de la voluntad de poder. Por tanto, lo que queda desplazado con la introducción de esta nueva fuerza en la epistemología es la relación tradicional que se venía estableciendo entre conocimiento e interés o entre conocimiento y conservación en pro de la relación más rica y explicativa entre el conocimiento y el crecimiento del poder. Nietzsche va, por descontado, más allá de la crítica a la idea del conocimiento por el conocimiento, a la contemplación filosófica como algo que tenga sentido en sí mismo, pero tampoco considera la mera utilidad como el motor de la intelección. Sin ser esta una verdad despreciable, no constituye, en realidad, el fondo del asunto. No se trata, entonces, de conservarse, sino de aumentar la capacidad de afectar y ser afectado, de esparcirse, de crecer en vida y en afectos. Como es sabido, este es el motivo por el que Nietzsche se posiciona más bien de parte de Lamarck que de Darwin en materia evolucionista. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche dirigiría esta crítica a los fisiólogos de su contexto intelectual:

> Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere descargar su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto. —En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuidémonos de principios teleológicos superfluos— tal como lo es una pulsión de autoconservación así (se la debemos a la inconsecuencia de Spinoza—). Así lo exige, en efecto, el método, el cual debe ser sustancialmente economía de principios (*MBM* 13).

Así, conviene preguntarnos, ¿qué es lo que permite a Nietzsche estar en condiciones de elaborar una epistemología de este tipo? ¿Qué le permite reformular de esta manera las tesis evolucionistas y empiriocriticistas de su época y diferenciarse de sus coetáneos? Una breve comparativa con sus textos más tempranos nos enseña que, si bien la hipótesis de la voluntad de poder se formula hacia el final de la producción nietzscheana, ya desde muy temprano están sentados los cimientos para dicha concepción. Esos cimientos aparecen hacia 1873 cuando, tras la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche opera un giro en su epistemología dejando atrás los vestigios metafísicos que impregnaban su primera obra. En el conocido texto de ese año *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

Nietzsche escribía célebremente:

> ¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (*VME* 1).

Leyendo este fragmento y el texto en general nos convencemos de que, si bien de forma todavía no explícita, la concepción nietzscheana del lenguaje y el conocimiento es concebida tempranamente en los términos de la producción de una voluntad propia, de un acto puramente creativo que sirve como herramienta de dominio. Tras las críticas recibidas por *El nacimiento de la tragedia,* Nietzsche se distancia del modelo según el cual la música puede representar lo "uno primordial", la realidad dionisíaca, y comienza a pensar todas las producciones culturales a la luz del arte de una forma totalmente distinta.

En este momento en que Nietzsche está preparando sus cursos sobre retórica para la universidad de Basilea, queda conmovido por un libro que le hace cambiar de perspectiva y cuyo título es suficientemente revelador: *Die Sprache als Kunst* (El lenguaje como arte) de Gustav Gerber. Desde este momento, todo lenguaje, toda forma de comunicación –y con ello, toda producción cultural en sentido amplio– queda comprendida por Nietzsche bajo el esquema de lo artístico. Lo que nos interesa retener de este giro operado en 1873 es que Nietzsche no se aproxima a la indagación epistemológica desde la óptica científica como habían hecho aquellos otros pensadores con los que lo hemos comparado. Nietzsche no se acerca a la reflexión naturalista para buscar los fundamentos biológicos de la ciencia y el conocimiento, como hacían otros, sino que lo hace desde el fenómeno artístico, concretamente a través de la música y el lenguaje. Por ello, no necesita concebir el conocimiento como la gradual conformación o adecuación de la vida psíquica al mundo real, que sería el objetivo de la ciencia. Sus consideraciones en torno a la ciencia llegarían solamente en un segundo momento y como extensión de sus consideraciones sobre el fenómeno artístico.

Es de rigor mencionar que la otra obra que indudablemente está detrás del cambio de paradigma que se aprecia comparando *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es la obra de Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo*, que Nietzsche conoció y estudió profundamente desde su publicación en 1865. Como ha comentado George J. Stack en su monográfico *Lange and Nietzsche*:

> como filólogo, Nietzsche ya estaba familiarizado con la importancia de la interpretación para la comprensión de un texto. Pero fue Lange quien le sugirió la universalidad de la *Auffassung* o *Auslegung*, su importancia para la vida, la sensación, el pensamiento y el conocimiento (136).

De hecho, Pietro Gori se ha encargado de analizar cómo, desde 1873 hasta el final de su vida, Nietzsche se va desprendiendo paulatinamente del vocabulario artístico que encontramos en todo su esplendor en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y lo va sustituyendo por un vocabulario marcadamente evolucionista tomado, probablemente, de la lectura reiterada de la obra de Lange. Poco a poco, categorías como "ficción" y "metáfora" habrían ido dejando paso a la categoría "error" que remite más bien al contexto científico que al filológico (Gori 40-55).

En cualquier caso, la reflexión del Nietzsche maduro conserva los rasgos esenciales que tenía en 1873. Todo conocimiento es un violentar lo que nos rodea, darle una forma determinada omitiendo su devenir incesante. Todo conocimiento es un error o un engaño y toda voluntad de conocer es una voluntad de engaño. Ahora bien, lo que no estaría escrito en ningún sitio es que debamos, duplicando de algún modo el error, olvidar el origen de nuestro conocimiento. Nietzsche, además, diagnostica un doble engaño en la epistemología tradicional. El primero, inevitable, es aquel que constituye el fundamento mismo del conocimiento y que tiene lugar toda vez que damos a las cosas una forma y un sentido que no están en ellas, creando una representación que nos es útil, que nos permite ciertas operaciones prácticas. El segundo, cuya evitación sí es del todo deseable, aparece cuando nos engañamos sobre el origen de esa representación, cuando consideramos que no es una creación humana, sino que responde en mayor o menor medida al contenido de la realidad siguiendo reglas de adecuación. Nietzsche trata de dar cuenta, entonces, de que la pretensión de verdad última, la pretensión de un conocimiento como adecuación es un equívoco y, además, una interpretación paralizante e indeseable. A esta voluntad de verdad, Nietzsche opone la voluntad de engaño como el movimiento creativo de una voluntad de poder. No hay, lo hemos dicho ya, conocimiento sin voluntad de poder.

Es importante retener esta reflexión nietzscheana para no sacar consecuencias imprecisas de su filosofía que reinscriban de nuevo su epistemología en el marco de la adecuación. Tradicionalmente, se entiende la epistemología nietzscheana, de manera superfluamente acertada, como una epistemología centrada en el error. Según esta explicación, y como hemos visto, los conceptos que estructuran nuestro conocimiento y nuestra percepción serían abstracciones creadas mediante tropos lingüísticos que, por su propia naturaleza, quedarían siempre alejadas de aquello que tratan de designar. El conocimiento se cifraría entonces en un proceso de simplificación con fines adaptativos, cognoscitivos y comunicativos sin relación representacional con el estímulo

original.[10]

Este modo de comprender la epistemología de Nietzsche, por lo demás cierta y respaldada por innumerables pronunciamientos del autor, puede suscitar, sin embargo, la idea de que, siendo nuestros conceptos una abstracción provisional podrían, llegado el caso, acertar a describir cada vez mejor la realidad externa. El pragmatismo del error nietzscheano parecía llevar adjunta la idea de que es posible un acercamiento progresivo a la verdad siempre y cuando una mejor y más ajustada percepción del mundo resultara productiva para el organismo que percibe.

Lejos de ello, lo que deseo mostrar es que el error en la epistemología nietzscheana no es circunstancial, sino constitutivo, y que si no se atiende a ese carácter vertebrador de su epistemología no se comprenden las coordenadas desde las que Nietzsche piensa la aparición del conocimiento sobre la tierra. Es crucial, por tanto, entender a qué se debe el errar que constituye el fundamento de su epistemología. Ese error no se debe, como quizá estuviéramos tentados a creer, al carácter meramente convencionalista del conocimiento.

Que la verdad es convencional es evidente para Nietzsche y muchos otros autores, pero con ello no queda todavía excluida la posibilidad del conocimiento verdadero. Tampoco el error sería constitutivo del conocimiento porque la realidad está siempre en constante devenir. Si esto fuera así, sería todavía pensable una "percepción heraclitiana pura" en la que los sentidos, sin ser boicoteados por la interpretación que hacemos de su actividad, nos mostraran la realidad en su continuo cambio.[11] Por último, como han sugerido algunos intérpretes, esto tampoco se debe a la incapacidad circunstancial del ser humano para registrar la amplia gama de estímulos que le pasan desapercibida y a la que otros seres vivos sí son sensibles.[12] Es pensable la ampliación de nuestra capacidad de registrar estos estímulos mediante derivas evolutivas o mediante la incorporación de tecnología, lo cual, en puridad, no introduciría ninguna modificación de fondo en la epistemología nietzscheana. En realidad, el error es constitutivo del conocimiento por la propia estructura y mecanismo de composición del conocimiento cuya intención, recordémoslo, nunca

10 Cf. *ll mecanicismo metafisico: Scienza, filosofía e storia in Nietzsche e Mach* (2011) de Pietro Gori para un tratamiento de este tipo en la epistemología de Kleimpeter, Mach y Nietzsche.

11 Esta hipótesis es considerada y discutida por George J. Stack en *Lange and Nietzsche* (118-120).

12 Este motivo es sostenido, junto con otros y de forma subsidiaria, como fuente de incapacidad cognoscitiva por George J. Stack: "No solo es eso, sino que la comprensión del funcionamiento de los sentidos incluye la noción de que los sentidos humanos son altamente selectivos y sólo responden a una gama limitada de estímulos. Por tanto, no puede decirse que los sentidos nos den acceso a un devenir puro" (121) y, más adelante, "Nietzsche llegó a la conclusión, a partir de su comprensión de lo esencial de la teoría fisiológica, de que el mundo sensorial que damos por sentado es un mundo representacional compuesto de características seleccionadas. No es la realidad como tal lo que percibimos, sino una perspectiva humana individual y colectiva. Partió de la base de que existe un reino de procesos caóticos que nos rodea, a partir del cual aprehendemos o respondemos selectivamente sólo a algunos estímulos. Nuestra respuesta sensorial suele calificarse como 'tosca' por la sencilla razón de que no captamos los procesos infinitamente complejos que los teóricos suponen que ocurren continuamente en cada momento. *Sinnlichkeit* no significa solo 'simplificación', sino ajuste a la 'óptica de la perspectiva' de la vida humana. El mundo que aceptamos acríticamente como objetivo es, de hecho, un *Welt für uns*, a *Welt als Vorstellung*. Lo que se sostiene es que hay un caos transfenoménico 'ahí fuera' que percibiríamos si nuestros sentidos fueran más refinados, más penetrantes" (124).

fue conocer.

Para llegar a una mejor comprensión de la propuesta de Nietzsche, y descartar pretensiones injustificadas como la que es posible derivar del pragmatismo epistemológico, es necesario atender no solamente al resultado de las indagaciones epistemológicas de Nietzsche, sino también a las herramientas conceptuales que constituyen su razonamiento y le permiten defenderlo. Sostengo que una de las herramientas conceptuales fundamentales para construir su epistemología es el principio de economía del pensamiento tal y como Nietzsche lo reformula a la luz de la hipótesis de la voluntad de poder. Que nos sea imposible conocer verdaderamente no es, como a veces se piensa, uno de los resultados de las reflexiones epistemológicas de Nietzsche, sino, más bien, uno de sus fundamentos. El acceso a la verdad no es, en ningún caso, circunstancialmente imposible dada la constitución particular del ser humano, sino que es, en todo caso, imposible. Esto se debe a la sencilla razón de que la verdad es, según la filosofía de Nietzsche, una idea metafísica, pero, sobre todo, un contrasentido.

Una reflexión sobre el papel que juega la memoria y cómo se relaciona con la percepción y el acto cognoscitivo en la epistemología de Nietzsche está en condiciones de iluminar esta perspectiva. Si, contra el positivismo, podemos decir que no hay hechos, sino solo interpretaciones, es porque todo dato que se presenta a la percepción es registrado y comprendido en relación con una memoria, con un "tanteo basado en las experiencias interiores que se tuvieron" (Nietzsche, *FP 1885* 15 [90]). No cabe, por tanto, reformular la teoría del conocimiento nietzscheana para verla como un progresivo acercamiento a la realidad. Nietzsche, reivindicando la posición de Schopenhauer, así lo aclara en una nota póstuma de 1885: "La destrucción de una ilusión no da todavía ninguna verdad, sino sólo un *fragmento más de ignorancia*, una ampliación de nuestro 'espacio vacío', un aumento de nuestro propio desierto" (*FP 1885* 35[47]).

Si llevamos la reformulación epistemológica nietzscheana hasta sus últimas consecuencias, la sentencia "comprender la verdad" se convierte, en sentido estricto, en un oxímoron, en una contradicción. Comprender es siempre comprender algo limitado. Es limitar un campo de posibilidades y hacer que algo encaje en él. Comprender algo es constatar en ese algo los límites que, en sí mismo, no tiene.

Ahora bien, la verdad, entendida bajo los términos de la adecuación, es la expresión de un hecho de forma no limitada, no mermada y no falseada. "Comprender la verdad" es, por definición, imposible. Aun concediendo que, en términos metafísicos, pueda existir algo así como la verdad, ese algo no puede reunir las condiciones necesarias para entrar en una relación de comprensión. Dicho a la inversa: toda vez que se comprende algo, ese algo, por definición, ya no es la verdad. El acto cognoscitivo o perceptivo es, usando la terminología de Herbart, la relación entre la "apercepción" y la "masa aperceptiva", la relación de un estímulo con el conjunto de nuestra memoria de forma no masivamente contradictoria que sigue el principio de organización y mo-

dificación económica. Por eso, tanto para Mach como para Nietzsche, conocer algo "en sí" es, en sentido estricto, una contradicción en los términos, pues lo "en sí" se define justamente por ser algo incondicionado y no determinado por el sujeto que conoce. Dicho con Nietzsche, si "conocer es un referir retrospectivo" y conocer la "verdad" o lo "en sí" es conocer algo sin referenciarlo retrospectivamente, entonces ese tipo de conocimiento es imposible e impensable.

Lo que nos interesa de este razonamiento es lo siguiente: si los elementos ya captados que forman parte de nuestra "masa aperceptiva" o memoria no nos aportan un "conocimiento verdadero", no representan adecuadamente el exterior ni, dicho sea de paso, ningún posible interior, sino que sirven para captar cosas nuevas mediante su asimilación con ellas, entonces esos elementos ya conocidos que constituyen nuestra memoria están actuando como límite. No surten en nosotros el efecto de una positividad, sino de una negatividad. Por eso, quizás, "la destrucción de una ilusión no da todavía ninguna verdad, sino sólo un fragmento más de ignorancia, una ampliación de nuestro 'espacio vacío'" (*FP 1885* 35[47]). Desde luego, esta noción de límite aplicada a los conocimientos y percepciones almacenadas en la memoria es compleja. Se trata de un límite que, a su vez, implica cierta positividad, dado que es el límite mismo el que posibilita toda experiencia futura. La vida, para conocer, necesita del límite. Por eso dice Nietzsche que "el error es, quizá, condición de la observación en general" (*FP 1887* 7 [1]).

Siguiendo ese razonamiento, si el conocimiento depositado en la memoria actúa como límite, es entonces posible teorizar la fuerza opuesta de la memoria, esa que se encarga de borrar y reorganizar los límites, de forma positiva. El olvido deja de ser entendido como un estado negativo, como ausencia pura de conocimiento, como un vacío en el sistema de datos positivos. Comienza, por el contrario, a poder ser entendido como una fuerza positiva que procura ventajas epistemológicas; un mecanismo eficiente de acción cognoscitiva.

Es posible, con Nietzsche, pensar el conocimiento y la memoria como una fuerza limitante que permite la apercepción, como una fuerza restrictiva con respecto a la cual el olvido se torna una fuerza posibilitadora, liberadora y regenerativa. El conocimiento, desde esta perspectiva, no es un estado epistemológico positivo, sino uno negativo. El conocimiento es, en cierto sentido, una limitación de la capacidad cognoscitiva que, al mismo tiempo, posibilita cualquier acto cognoscitivo. Es una detención o una ralentización de la virtual fluidez de la percepción. En ese sentido, Gilles Deleuze ha valorado el juego entre la memoria y el olvido en el pensamiento de Nietzsche. El olvido es, en efecto, como proclama célebremente Nietzsche en *De la genealogía de la moral,* una verdadera facultad positiva y necesaria de todo organismo sano:[13]

13 En palabras de Nietzsche:"Esta [la desmemoria] no es una mera *vis inertiae*, como suelen creer los insustanciales, sino, por el contrario, una capacidad de inhibición activa, positiva, en el sentido más riguroso del término, a la que se ha de atribuir el que todo lo vivido, lo experimentado por nosotros, de todo lo recibido penetre en nuestra conciencia en la fase de digestión [...]. La persona en la que ese aparato de inhibición esté dañado y no funcione se puede comparar (y no sólo comparar) a un dispéptico, no logrará despachar nada..." (*GM* II, 1).

> Una fuerza activa, distinta y delegada debe apoyar la conciencia y reconstruir en cada instante su frescura, su fluidez, su elemento químico móvil y ligero. Esta facultad activa supraconsciente es la facultad del olvido. El error de la filosofía consistió en tratar el olvido como una determinación negativa, sin descubrir su carácter activo y positivo (Deleuze 159-160).

No obstante, deben tenerse ciertas precauciones cuando se teoriza sobre el olvido en el marco de la epistemología nietzscheana. Para Nietzsche, nada indica que exista el olvido puro concebido, negativamente, como el borrado de una parcela del conocimiento o la memoria. Así, en un fragmento póstumo declara que "aún no se ha demostrado que exista el olvido, sino solo que ciertas cosas no nos vienen a la mente cuando queremos" (*FP 1883,* 12[1],123). El olvido, entendido de esa forma tradicional, no lograría ser explicado como una fuerza activa que opera modificaciones en la memoria. Justamente por eso es interesante señalar que lo fundamental del giro epistemológico operado por el principio de economía es el hecho de que la actividad, en el acto cognoscitivo, quedaba desplazada del terreno de la "apercepción" al de la dinámica de las "masas aperceptivas". Tampoco esa concepción negativa de olvido tendría en cuenta que la modificación crucial que el acto cognoscitivo o perceptivo tiene sobre nuestra memoria no es la inclusión de un nuevo dato en su haber, sino, más fundamentalmente, una reorganización económica de la memoria de tal modo que un nuevo "hecho" pueda ser acogido e interpretado de forma que satisfaga a la voluntad que conoce.

De acuerdo con este razonamiento –que sin duda es una versión de holismo epistemológico–, lo que se introduce en la memoria cuando se conoce no es solamente una cosa que nos pueda o no venir a la mente cuando intentamos recordarla, sino una modificación en las relaciones de los elementos de la memoria entre sí. Por eso puede decir Nietzsche que el hecho de que algo no nos venga a la mente no demuestra la existencia del olvido. Los elementos que constituyen la memoria se preservan en ella, junto con las modificaciones que su recepción ha requerido, independientemente de que tengamos un acceso consciente a ellos. Nietzsche, distanciándose de la consideración del olvido tradicionalmente entendido, habla más bien de una especie de "digestión de lo vivido":

> En todo juicio sensorial actúa la entera prehistoria orgánica: "esto es verde", p. e., *La memoria en el instinto*, como una especie de abstracción y simplificación, comparable al proceso lógico: lo más importante ha sido continuamente subrayado, pero también han *permanecido* los rasgos más débiles. En el reino orgánico no hay olvido; pero sí una especie de *digestión* de lo vivido (*FP 1885* 34 [167]).

Así, para Nietzsche, el olvido puede entenderse metafóricamente como una capacidad orgánica para reinterpretar y reordenar el reino de la memoria, modificándola, de manera que sea posible generar nuevas interpretaciones y actos valorativos. Esa reordenación puede ser pensada con precisión a través del principio de economía que Nietzsche emplea sistemáticamente en sus razonamientos sobre el tema. No obstante, el propio Nietzsche se habría pronunciado en contra del uso que hacen los epistemólogos de su época del principio de economía. En el parágrafo 14 de *Más allá del bien y del mal* trata de estúpido al empiriocriticismo,[14] así como a su principio de "la menor fuerza posible":

> Había en este sometimiento y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón otra especie de goce que aquella que nos ofrecen los físicos contemporáneos, así como los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la "menor fuerza posible" y la mayor de las estupideces posibles. "Allí donde el hombre ya no tiene nada que ver, nada que agarrar, tampoco tiene nada que buscar" —este es ciertamente un imperativo distinto al platónico, mas para una ruda y trabajadora estirpe de maquinistas y constructores de puentes del futuro que debe realizar un sinfín de trabajos brutos puede ser justo el imperativo adecuado (*MBM* 14).

Nietzsche aquí descalifica el principio de la menor fuerza posible de estos fisiólogos, pero, a su vez, parece aceptarlo como un trabajo necesario para tender puentes hacia el futuro. En el parágrafo siguiente, el 15, discutiría con cierta dificultad conceptual el valor heurístico del sensualismo de estos "trabajadores de la fisiología":

> Para practicar la fisiología con buena conciencia se debe insistir en el hecho de que los órganos sensoriales no son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡pues como tales no podrían ser considerados como causas! Por tanto, el sensualismo [es] entendido al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico (*MBM* 15).

Nadeen J. Z. Hussain ha proporcionado una explicación detallada de este aforismo. Recuerda que Nietzsche discute las afirmaciones de Lange y trata de esclarecerlas a través del trabajo del propio Ernst Mach. Según él, lo que a Nietzsche le interesaría contraponer con esta crítica es la diferencia entre una interpretación y una explicación de los procesos fisiológicos como el del conocimiento que aquí nos ocupa:

14 Concretamente, al hablar en este fragmento de "la menor fuerza posible", Nietzsche parece estar citando el título de la obra de Richard Avenarius *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses* (La filosofía como pensamiento del mundo según el principio de la menor fuerza posible*).* Como ha señalado Thomas H. Brobjer (42), Nietzsche había extraído pasajes de esa obra y los habría discutido en sus cuadernos de notas en 1883 y 1884, dos años antes de la publicación de *Más allá del bien y del mal.*

> Aquí, entiendo, Nietzsche está hablando por sí mismo, pero por sí mismo solo lo acepta como una "hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico" que guiará una determinada interpretación del mundo donde una interpretación del mundo debe ser contrastada con una "explicación del mundo". Este es el contraste que se subraya en el precedente parágrafo 14 de *Más allá del bien y del mal* y, posteriormente, en el 21. Aceptar un conjunto de afirmaciones, digamos las de la física, como interpretación del mundo no es considerarlas como una descripción literal de la estructura de la realidad (Hussain 123).

De hecho, en los aforismos de *Más allá del bien y del mal* posteriores al 14 y 15 hasta el 21, Nietzsche discute –al hilo del debate de la fisiología de los órganos perceptivos– las categorías de "yo pensante", "voluntad no libre" y "voluntad libre" hasta llegar al final de la sección, donde introduce la idea de la voluntad de poder. De esto podemos extraer que Nietzsche no se posiciona frente al principio de economía del positivismo crítico en sí mismo, sino contra el uso, si se quiere, mecanicista, que estos autores le dan. Lo que a Nietzsche le parecería reprochable sería entonces aquel imperativo que les atribuye, a saber: "allí donde el hombre ya no tiene nada que ver, nada que agarrar, tampoco tiene nada que buscar" (*MBM* 14). En ausencia de aquella dimensión introducida por Nietzsche referente a una voluntad que quiere conocer, el razonamiento de estos autores solo puede salir adelante recurriendo a la idea de *causa sui*. En dicho aforismo 21 de *Más allá del bien y del mal* leemos:

> La causa sui es la mejor autocontradicción jamás ideada, una especie de violación y aberración lógicas: sin embargo, el orgullo desenfrenado del ser humano ha terminado enredándose de manera profunda y terrible justo con este sinsentido. La aspiración a la "libertad de la voluntad", concebida en aquel sentido metafísico superlativo como el que lamentablemente sigue predominando en las cabezas de los seminstruidos, la aspiración a asumir uno mismo la responsabilidad entera y última por sus acciones y eximir de ellas a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar y a la sociedad, no significa de hecho otra cosa que la de ser justo esa causa sui y, con una osadía más grande que la de Münchhausen, salir del pantano de la nada para encaminarse a la existencia tirándose uno de los pelos. Suponiendo que alguien esquivara la simpleza campesina de este famoso concepto de "voluntad libre" y lograra borrarlo de su cabeza, entonces le pediría ahora que diera un paso más en su "ilustración" y borrara también de su cabeza la inversión de ese monstruoso concepto de "voluntad libre": me refiero a la "voluntad no libre", que desemboca en un abuso de la causa y el efecto. No se deben cosificar equivocadamente la "causa" y el "efecto", tal como hacen los investigadores de la naturaleza (o quien, como ellos, piensa en términos naturalistas —) de acuerdo con la torpeza mecanicista dominante que deja que la causa presione y empuje hasta que esta "produce un efecto"; uno debe servirse de la "causa" y el "efecto" tan solo como puros conceptos, es decir, como ficciones convencionales cuya finalidad es la designación, la comunicación, no la explicación. [...] La "voluntad no libre" es mitología: en la vida real solo se trata de una voluntad fuerte o débil. — Es casi siempre ya un

> síntoma de lo que le falta a un pensador cuando este, en plena "conexión causal" y "necesidad psicológica", empieza a sentir algo de coacción, de necesidad, de tener-que-inferir, de presión, de falta de libertad: sentir justamente de este modo es delatador, — la persona se delata a sí misma (*MBM* 21).

¿Cómo sostener, entonces, el papel que dicho principio juega en la epistemología de Nietzsche? La diferencia fundamental que distingue a Nietzsche de los fisiólogos a los que critica estriba en que, para él, aquello que se quiere acomodar a la memoria no es nunca un estímulo puro que proviene de la realidad en sí, sino, como hemos indicado, un estado de cosas que una voluntad anhela. El principio de economía no trabajaría, entonces, de forma automática, mecánica, al recibir un sujeto dado los datos de la percepción. Por eso quizá Nietzsche apunta a que una descripción de la intelección en términos de causa y efecto es tan solo una interpretación que podemos tomar como heurística pero que, en ningún caso, es una explicación. Por este motivo acusa a los fisiólogos a lo largo de estos parágrafos de *Más allá del bien y del mal* de servirse de modo implícito, pero irrestricto, de la idea de *causa sui*. Una auténtica explicación de este proceso sería la que Nietzsche ofrece al postular la voluntad de poder.

El principio de economía del conocimiento no es un resorte que se dispara mecánicamente en presencia de un estímulo. Este es precisamente el enfoque que Nietzsche critica a "los investigadores de la naturaleza" que no hacen sino "cosificar equivocadamente la 'causa' y el 'efecto'" (*MBM* 21). Tanto la idea de una voluntad libre, como la idea de una voluntad no libre "desemboca(n) en un abuso de la causa y el efecto" (*MBM* 21). Así, hemos de lograr una explicación que no solo introduzca la dimensión de la voluntad de poder, sino que también reúna en un solo acontecimiento el acto cognoscitivo y el acto volitivo, para no caer en un abuso injustificado de la causa y el efecto.

El principio de economía no determina, por sí mismo, aquello que se conoce y el sentido en el que se conoce. Eso es más bien obra de la voluntad de poder. Ahora bien, también es cierto que su actividad es todo lo que "se hace" en el acto cognoscitivo. Dicho principio trabaja sobre nuestra memoria reorganizándola para que una voluntad pueda interpretar y para que esa interpretación que "se quiere" se acomode en la memoria. De nuevo, debemos de tener cuidado con no describir un proceso de dos tiempos donde, en rigor, solo hay uno. Cuando decimos que la memoria se reorganiza económicamente "para" que la voluntad conozca, ese "para" puede causar la sensación de que la reorganización de la memoria es previa al acto por el cual la voluntad conoce, que solo llegaría después posibilitado por el anterior. En realidad, ambas descripciones remiten a un mismo gesto, aquel en el que la voluntad quiere conocer algo de una determinada forma y aquel en el que la memoria queda reorganizada. Esa reorganización no "posibilita" el conocimiento, sino que "es" ella misma el acto cognoscitivo. Eso sí, la integración en la memoria de una nueva

interpretación se da siguiendo los principios de coherencia generalizada y economía. A esa reorganización de la memoria que significa la adopción de nuevas interpretaciones que permitan el crecimiento del poder es a lo que podemos llamar, con la pertinente licencia literaria, "olvido". El olvido es, pues, el nombre que le damos a esa parte de la voluntad de poder que modifica y economiza la memoria cuando la voluntad conoce. De este modo, olvido y acto cognoscitivo aparecen como las dos caras de una misma moneda, que es la del conocimiento como voluntad de poder. Sin embargo, lo que es activo en este proceso no es "lo conocido", sino la reordenación de la memoria, que constituye en realidad la intelección. Por ello, es más preciso hablar de olvido como voluntad de poder.

Para finalizar, me gustaría señalar que la argumentación de Nietzsche persigue algo más que participar en un cambio de paradigma epistemológico. No se limita a replicar las teorías científicas de su época ni a simplemente abolir la teoría del conocimiento, sino que apunta a un objetivo más amplio: la destrucción de la metafísica occidental.

Para Nietzsche, como hemos visto, el conocimiento verdadero no deja de ser posible por una contingente limitación humana, ya sea natural o cultural. El perspectivismo es una necesidad de la vida mental. Esta consideración es crítica, en sí misma, con la posibilidad de un conocimiento absoluto, de un intelecto que conozca incondicionadamente. Este tipo de intelecto solo sería concebible a la sombra de Dios, que, al crear todo, debería conocerlo todo de forma imparcial e irrestricta. Pero, como hemos visto, lo incondicionado no puede entrar en relación de comprensión; dicho provocativamente: Dios no puede conocer. Si conoce algo, entonces no es Dios; si es realmente Dios, entonces no conoce. Nietzsche acostumbra a emparentar en sus aforismos la idea del conocimiento verdadero con la idea del dios creador monoteísta y, dicho sea de paso, con el intento de la crítica kantiana de la razón:

> La presuposición de que en el fondo de las cosas todo acontece de un modo tan moral, de que la razón humana conserva su derecho, —es una candidez y una presuposición de gente bienpensante, un efecto ulterior de la creencia en la veracidad divina— Dios pensado como creador de las cosas. —Los conceptos, una herencia de una existencia previa en el más allá— —Un instrumento no puede ***criticar*** su idoneidad: el intelecto no puede determinar él mismo su límite, ni tampoco si está bien o mal logrado.— (*FP 1885-1886* 2 [132]).

> El intelecto no se puede criticar a sí mismo precisamente porque no se lo puede comparar con intelectos de otro tipo y porque su facultad de conocer sólo saldría a la luz frente a la "verdadera realidad", es decir porque, para criticar el intelecto, tendríamos que ser un ser superior con un "conocimiento absoluto". Esto presupone ya que, fuera de todos los modos perspectivistas de consideración y de apropiación sensible-espiritual, hubiera algo, un "en sí" – Pero la deducción psicológica de la creencia en cosas nos prohíbe hablar de "cosas en sí" (*FP 1886-1887* 5 [11]).

Por el contrario, Nietzsche pretende elaborar una "teoría del conocimiento" que elimine los fundamentos teológicos de la epistemología tradicional. Invirtiendo los términos de la divinización, afirma: "Esta creencia en la verdad llega en nosotros a su consecuencia última –vosotros sabéis cual es: - ¿que si hay que adorar algo, es la apariencia lo que tiene que ser adorado, que la mentira – y *no* la verdad - es divina...?" (*FP 1886-1887* 6 [25]).

Nietzsche entiende que todo nuestro conocimiento está elaborado de forma tal que no tiene ningún fundamento último, sino que forma un todo relacionado entre sí y que es esa interrelación y no la referencia directa a una realidad lo que le confiere sentido. Por eso mismo, también entiende que ningún sistema de creencias puede arrogarse la verdad última: ninguna concepción del mundo y ninguna formación de valores es verdadera en sí.

Uno de los propósitos más generales que tiene Nietzsche al darse cuenta de estos dos hechos –por un lado, que el conocimiento está fundamentado y que adquiere su validez en su interrelación, y, por el otro, que ningún sistema global de conocimiento es más válido que otro por no tener fundamentos mejores que otros) es minar las pretensiones del paradigma metafísico en el que vivimos todavía hoy instalados y dar cuenta de que no es el único posible, de que sus pretensiones de verdad están injustificadas y de que es posible escapar de él hacia concepciones menos dañinas y menos endurecidas por el paso del tiempo. Que es posible, en definitiva, regenerar nuestra concepción del mundo mediante la creación de nuevos valores para obtener una comprensión de la existencia que no será más verdadera, pero quizá sí sea más respetuosa con la vida de la que emana y también con las demás comprensiones que queden por venir.

Referencias

Brobjer, Thomas. "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview". *Nietzsche and Science*, editado por Gregory Moore y Thomas Brobjer. Routledge, 2016.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, 1998.

Gama, Luis Eduardo. "Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche". A*reté. Revista de Filosofía*, vol.19, no. 1, 2007, pp. 3-39.

Gerber, Gustav. *Die Sprache als Kunst*. Metzlershce Buchhandlung, 1973.

Gilardi, Pilar. "De la utilidad del olvido para la vida". *Éndoxa: Series Filosóficas*, no. 43, 2019, pp. 227-247.

Gori, Pietro. "Nietzsche, Mach y la metafísica del yo". *Estudios Nietzsche,* no. 11, 2011, pp. 99-112.

Gori, Pietro. *Il mecanicismo metafisico: Scienza, filosofía e storia in Nietzsche e Mach*. Il Mulino, 2009.

Guibert, María. "La transformación de la memoria en la Genealogía de la moral. Un acercamiento desde la mala conciencia en la religion". *Anuario Filosófico*, vol. 54, no. 1, 2021, pp. 41-60.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Ariel, 2013.

Hussain, Nadeem J. Z. "Reading Nietzsche through Ernst Mach". *Nietzsche and Science*, editado por Gregory Moore y Thomas Brobjer. Routledge, 2016.

Kolakowski, Leszek. *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía*. Cátedra, 1979.

Lange, Friedrich Albert. *Historia del materialismo II*. Daniel Jorro Editor, 1903.

Mach, Ernst. *Análisis de las sensaciones*. Daniel Jorro Editor, 1925.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889), vol. IV*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Juan Luis Vermal y Joan Llinares. Tecnos, 2006.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1875-1882), vol. II*. Editado Diego Sánchez Meca. Traducido por Manuel Barrios y Jaime Auspina. Tecnos, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1882-1885), vol. III*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Tecnos, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*VME*). *Obras completas. Vol. I*, *Escritos de juventud*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Joan Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis D. Santiago Guervós. Tecnos, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal* (*MBM*). *Obras completas. Vol. IV*, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra* (*Z*). *Obras completas. Vol. IV*, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *De la genealogía de la moral* (*GM*). *Obras completas. Vol. IV*, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.

Polivanoff, Sofía. "Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida". *Tábano*, vol. 7, 2011, pp. 83-101.

Quejido, Óscar. *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas*. Universidad Complutense de Madrid, 2016.

Spencer, Herbert. *First Principles of a New System of Philosophy*. D. Appleton and Company, 1876.

Stack, George J. *Lange and Nietzsche*. Walter de Gruyter, 1983.

Stack, George J. "Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge". N*ietzsche and Modern German Thought*, editado por Keith Ansell-Pearson. Routledge, 1991.

Vanioff, Kevin Iván. "Consideraciones sobre la memoria y el olvido en la filosofía de Friedrich Nietzsche". *Nuevo Itinerario: Revista Digital de Filosofía*, vol. 10, no. 10, 2015, pp. 1-24.

Artículos de la sección miscelánea

Artículos

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 68-88, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

Mathesis universalis, ontología formal y ontologías regionales en la lógica pura de Edmund Husserl

Mathesis universalis, formal ontology, and regional ontologies in Edmund Husserl's pure logic

Juan Carlos Martínez Trujillo
Universidad de Guanajuato, Facultad de Filosofía; Universidad Tecnológica de León, Guanajuato, México.
https://orcid.org/0009-0001-6717-772X, e-mail: juan.carlos.mtz.trujillo@gmail.com

Recepción: 9 de septiembre de 2025 – **Aceptación**: 15 de febrero de 2026

Resumen

El artículo analiza el papel estructural que desempeña la *mathesis universalis* en el pensamiento de Edmund Husserl, a partir de su lectura de Gottfried Wilhelm Leibniz y de su proyecto de fundamentación rigurosa de la lógica y la ciencia. El trabajo reconstruye, en primer lugar, la interpretación husserliana de la *mathesis universalis* como matemática de las formas puras, diferenciándola tanto del psicologismo como de una concepción meramente operatoria o calculatoria de la lógica. En segundo lugar, se examina la ampliación de la lógica pura hacia una ontología formal del objeto en general. A partir de este marco, se analiza la relación sistemática entre ontología formal y ontologías regionales. Finalmente, se sostiene que solo mediante su integración en la fenomenología trascendental la *mathesis universalis* se transforma de una lógica ingenua en una disciplina filosófica rigurosa, capaz de fundamentar tanto las ciencias formales como las ciencias empíricas desde la correlación esencial entre ser y conciencia.

Palabras clave: Husserl, lógica pura, ontología, ciencia, fenomenología.

Abstract

The article analyzes the structural role played by *mathesis universalis* in Edmund Husserl's thought, based on his reading of Gottfried Wilhelm Leibniz and his project for a rigorous grounding of logic and science. First, the study reconstructs Husserl's interpretation of *mathesis universalis* as a mathematics of pure forms, distinguishing it from both psychologism and a merely operational or calculative conception of logic. Second, it examines the expansion of pure logic toward a formal ontology of the object in general. Within this framework, the systematic relationship between formal ontology and regional ontologies is analyzed. Finally, the article argues that only through its integration into transcendental phenomenology does *mathesis universalis* transform from a naïve logic into a rigorous philosophical discipline, capable of grounding both formal and empirical sciences through the essential correlation between being and consciousness.

Keywords: Husserl, pure logic, ontology, science, phenomenology.

1. Introducción

La cuestión de los fundamentos de la lógica y de la ciencia ocupa un lugar central en el proyecto filosófico de Edmund Husserl, especialmente en el contexto de su crítica radical al psicologismo y de su intento por restituir la lógica como una disciplina estrictamente *a priori*. En este marco, la referencia a Gottfried Wilhelm Leibniz no cumple una función meramente histórica, sino que señala una afinidad estructural profunda: la idea de una *mathesis universalis* concebida como ciencia formal general de las formas puras del pensamiento y del objeto. Husserl reconoce en Leibniz al pensador que vislumbró, de manera anticipada, la posibilidad de una lógica rigurosa entendida como una matemática universal, capaz de fundamentar el conocimiento científico en su totalidad.

El presente trabajo se propone analizar el modo en que la *mathesis universalis* leibniziana es reelaborada por Husserl en el contexto de la lógica pura hasta convertirse en una ontología formal del objeto en general. A partir de esta transformación, se examina la emergencia de la teoría de la variedad y su función como teoría formal de las teorías, así como su articulación sistemática con las ontologías regionales, entendidas como doctrinas materiales del sentido propias de distintas regiones de objetos. La hipótesis central sostiene que la *mathesis universalis* solo alcanza su plena significación filosófica cuando es integrada en la fenomenología trascendental, instancia que esclarece las condiciones de posibilidad de la validez, del sentido y de la objetividad, y que permite comprender la unidad interna entre lógica, ontología y teoría de la ciencia.

2. La *mathesis universalis*[1] de Leibniz en el proceso del pensamiento de Husserl

Al final del capítulo diez de los "Prolegómenos a la lógica pura" (1900/01), Husserl[2] sostiene que Leibniz es el filósofo al que su propia concepción de la lógica remite, y que su relación con él es "relativamente de las más estrechas" (185). El gran mérito de Leibniz consiste en buscar transformar la lógica tradicional "en una disciplina de forma y rigor matemáticos, en una matemática universal en el más alto y comprensivo sentido" (Husserl "Prolegó-

1 La concepto de *mathesis universalis* se encuentra en varías obras de Edmund Husserl, donde corresponde esencialmente a una *ontología a priori universal* (Da Silva 1).

2 Estas no son las únicas nociones que podemos encontrar entre Husserl y Leibniz. Jairo Da Silva indica que: En particular, algunas distinciones introducidas por Leibniz en las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* fueron retomadas por Husserl en diferentes etapas de su desarrollo intelectual, especialmente en su obra temprana *Filosofía de la aritmética*, en el periodo intermedio con *Investigaciones lógicas*, y en la etapa posterior con *Lógica formal y trascendental*. En las dos primeras obras, Husserl utiliza la noción leibniziana de "simbólico" para explicar (i) la naturaleza lógica de los sistemas numéricos y los algoritmos (*Filosofía de la aritmética*) y (ii) la naturaleza del pensamiento racional (*Investigaciones lógicas*). En su obra posterior (*Lógica formal y trascendental*), (iii) modifica radicalmente las nociones de distinción y claridad de Leibniz para fundamentar "las diferencias de evidencia que sustentan la separación de niveles" dentro de su triple estratificación de la lógica formal (Da Silva 6). En lo que sigue, consideraremos únicamente los puntos (i) y (ii).

menos..." 185). Husserl destaca que Leibniz no menospreció la lógica escolástica como un simple formalismo vacío, sino que la valoró como un apreciado precursor de la verdadera lógica, capaz de ofrecer auténticas ayudas al pensamiento, a pesar de sus imperfecciones. Según Husserl, las aspiraciones de Leibniz "que se proyectan tan lejos más allá de su tiempo, parecen claramente definidas y altamente admirables para un moderno familiarizado con las matemáticas 'formales' y la lógica matemática" ("Prolegómenos..." 186). Otra afirmación de esta apreciación, que tenía Husserl sobre Leibniz, la podemos encontrar en sus *Lecciones de lógica* (1906/07), donde indica que:

> Entretanto, resulta llamativo que un Leibniz [...] haya formado, bajo el título de *mathesis universalis*, una idea extraordinariamente ampliada de las matemáticas puras. Esta matemática más general, según él, ya no trata únicamente de lo cuantitativo, de la magnitud y del número, sino también de lo no cuantitativo en cuanto a su forma pura. Todos los *argumenta in forma* le pertenecen, incluido el conjunto completo de las teorías formales de la lógica tradicional aristotélico-escolástica.
> En tiempos recientes, Lotze ha dicho de la aritmética que no es otra cosa que una rama desarrollada de manera autónoma de la lógica pura, y Riehl en ocasiones ha secundado su opinión. Si bien estos investigadores han permanecido aislados en su postura y no han realizado un examen más profundo de la situación, han vislumbrado, como podemos constatar, sin duda alguna lo correcto. (*Hua XXIV* 56)[3]

Los argumentos expuestos por Husserl en el capítulo diez indican que la finalidad de Leibniz era alcanzar una matemática universal, es decir, la *mathesis universalis*, la cual él concibe como una matemática de formas puras. Además, el padre de la fenomenología subraya que esta esfera de la matemática universal concebida por Leibniz es mucho más amplia que la del propio cálculo lógico. Dentro de esta matemática universal se encuentran tanto la *mathesis universalis*[4] como, en su sentido cuantitativo, la *Ars combinatoria*. Esta última se ocupa de las formas abstractas y de las combinaciones de los símbolos. Por ello, se señala que Leibniz percibió en estas concepciones el potencial para una lógica pura.

La *Ars combinatoria* es una disciplina desarrollada por Leibniz en el campo de las

3 En adelante, la sigla *Hua* se utilizará para referirse al volumen XXIV de las *Gesammelte Werke* de Husserl titulado *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07*.

4 Leibniz define la matemática universal (en ocasiones, también la designa como "matemática general") como una ciencia de lo que está sometido a la imaginación, una ciencia de lo imaginable o una ciencia de las cosas imaginables. Como veremos, la contrapone a la metafísica, a la que considera la ciencia de las cosas intelectuales. Esta definición traza los alcances y los límites de dicha ciencia, aunque, como se verá más adelante, en ocasiones esta delimitación se oscurece. En efecto, el dominio de la matemática universal parece restringirse a aquellas cosas que, de una manera u otra, están delimitadas por una forma perceptible. La imaginación es la facultad que opera con imágenes, por lo que el dominio de la matemática universal parece abarcar todo aquello que requiere de imágenes para ser concebido. Para simplificar, denominemos "lo dotado de figura" o "lo figurado" a aquello que es objeto de la imaginación (Esquivel 262).

matemáticas y la lógica, que consiste en un sistema de reglas y principios que permiten combinar y manipular símbolos y conceptos de manera sistemática y precisa. Así, Husserl argumenta que Leibniz es "con su Combinatoria, el padre espiritual de su teoría de la variedad pura, disciplina muy próxima a la lógica pura e incluso muy unida a ésta" ("Prolegómenos..." 187).

Husserl considera que la *Ars combinatoria* es una disciplina fundamental para el desarrollo de un lenguaje universal y el avance del conocimiento en diversas áreas. Siguiendo esta línea de pensamiento, Leibniz denomina a esta cábala combinatoria una doctrina de las variedades, donde el conocimiento puede expresarse en términos de combinaciones y permutaciones de símbolos elementales. Esta doctrina busca encontrar un método universal que permita representar y manipular todo tipo de conocimiento, desde proposiciones lógicas hasta conceptos matemáticos y científicos. Al posibilitar la resolución de problemas complejos y el descubrimiento de nuevas verdades, estas combinaciones se convierten en una herramienta poderosa para el avance del saber. Es precisamente esta visión compartida de un lenguaje universal y un método riguroso para el conocimiento lo que explica la profunda identificación de Husserl con Leibniz.

> Ahora bien, que nadie diga que nos hemos alejado de nuestro plan, porque se verá salir todas las cosas desde lo más hondo de la doctrina de las *Variaciones*, la cual conduce, sola prácticamente, al alma dócil a través del todo infinito y comprende en una [unidad] la armonía del mundo y las construcciones últimas de las cosas y la serie de las formas, cuya increíble utilidad será estimada correctamente por la, al fin, filosofía perfecta o casi perfecta. (Leibniz 54)

Se puede percibir en la doctrina de las variedades de Leibniz una cuestión ontológica, es decir, un asunto que concierne al propio ser. Podemos comprender esta teoría de las variaciones como una relación entre los entes y su interconexión mutua, donde se logra identificar tanto la teoría de la variedad como la teoría del todo y las partes. En esta concepción, las variedades representan las diversas formas y manifestaciones de los entes en su relación recíproca. Cada entidad individual, en su singularidad y particularidad, encuentra su lugar dentro de un sistema de conexiones y dependencias que conforman el entramado ontológico. Así, la teoría de las variedades permite vislumbrar una perspectiva global que abarca tanto la totalidad como las distintas partes que la componen.

> Y tanto las *Complexiones* como el *Lugar* pertenecen a la *Metafísica*, es decir, a la doctrina del *Todo y las partes*, si son considerados como tales; si, en cambio, observamos la *Variabilidad*, es decir, la *Cantidad* de la *Variación*, hay que llegar a los números y a la *Aritmética*. (Leibniz 32)

En esta teoría del todo y las partes se revela la interdependencia entre los entes y cómo su relación mutua contribuye a la configuración y comprensión del conjunto. La idea de una

matemática universal, fundamentada en la *Ars combinatoria*, encuentra eco en esta visión ontológica, ya que busca establecer una notación y un método universal para representar y manipular la diversidad de conocimientos y entidades presentes en el mundo. Husserl sitúa en esta concepción de Leibniz un marco teórico que le permite abordar la cuestión ontológica desde una perspectiva más amplia, integrando tanto la totalidad como las partes en un sistema coherente de relaciones. Esto parece proporcionarle un enfoque más completo y comprehensivo para explorar la naturaleza de los objetos y su interconexión con el mundo fenomenológico.

Las variaciones[5] de Leibniz se dividen en dos categorías: las variaciones de complexiones[6] y las variaciones de lugar.[7] Enfocaremos nuestra atención en las primeras, que se rigen por las fórmulas aritméticas de la combinatoria. Por ejemplo, al analizar las complexiones, podemos pensar en cómo combinamos los atributos de un concepto para generar una nueva verdad: si tenemos los elementos "rojo" y "círculo," al combinarlos podemos deducir la idea de un círculo rojo. En este sistema encontramos un conjunto de conocimientos deductivos humanos que se convierten en la base y justificación de toda verdad y realidad.

Estas variaciones se dan en secuencias de predicción de verdades, en las que combinamos y agregamos elementos para construir conceptos o negamos ciertos elementos en relación con otros. Las variaciones de lugar, por otro lado, se refieren a la permutación de posiciones dentro de un sistema, como cambiar la disposición de los objetos en un espacio. Un ejemplo de esto sería modificar la ubicación de los puntos cardinales en un mapa: si desplazamos "norte" a la posición de "este," creamos una nueva configuración espacial. Así, las variaciones nos permiten identificar partes en todo ente, ya sean reales o conceptuales (Leibniz 41).

En esta teoría de las variaciones encontramos una justificación tanto de las verdades experimentales en las ciencias naturales como de las verdades necesarias en las ciencias formales. Estas variaciones proporcionan un fundamento y una justificación del conocimiento científico, ya que tienen la capacidad de formalizarlo mediante el descubrimiento

5 *Variación* aquí debe entenderse como un cambio de relación. Por tanto, una cosa puede cambiar en su sustancia, en su cantidad o en su cualidad; pero también puede hacerlo únicamente en su relación con otros elementos, en su posición (lugar), o en su conjunción con algún otro aspecto (Leibniz 32). Estas definiciones son todas de la obra *Disertación acerca del arte combinatorio* de Leibniz. Esto nos permite entender que Leibniz entiende por "variación" no solo un cambio interno (como el de cantidad o cualidad), sino también un cambio en las *relaciones* que un objeto mantiene con otros —por ejemplo, un cambio de posición, de orden, o de combinación con otros elementos. Esta perspectiva permite pensar el cambio no desde una transformación intrínseca de la sustancia, sino desde una alteración en su disposición relacional, lo cual será clave en su concepción combinatoria del conocimiento.

6 Llamamos *complexiones* a la variabilidad de una complexión, por ejemplo, 4 cosas pueden ser juntadas una con otra de 15 maneras diferentes (Leibniz 33).

7 *Lugar* es la posición de las partes (Leibniz 33).

y la justificación lógica de verdades verificables. De esta manera, se supera la precariedad aislada de los experimentos, observaciones y resultados que carecen de una estructura sólida. A partir de esta teoría, encontramos una complejidad en las ciencias en la que el desarrollo de la investigación prioriza la apertura y disponibilidad del conocimiento.

En Leibniz observamos cómo su teoría de las variedades ya no se limita al estudio de la aritmética y la lógica, sino que se convierte en una teoría de la ciencia. Esta teoría es capaz de justificar intrínsecamente el conocimiento científico, otorgándole solidez en sí mismo. Así, comprendemos este saber cómo una herramienta poderosa que permite la fundamentación y el avance del conocimiento en diversas áreas.

> La Matemática *(Mathesis)* es vista hoy, muy cómodamente, como un intento improvisado: de aquí que no hayamos comenzado a hablar desde los términos primitivos simplemente, sino desde los primitivos en matemática; pero tampoco podemos "comenzar" por todos, sino por aquellos que consideremos suficientes para producir, con su *complicación*, los términos derivados propuestos. No obstante, con este mismo método hubiese sido posible exponer todas las definiciones desde los *Elementos* de Euclides, si hubiera quedado tiempo. (Leibniz 70)

Esta teoría de la ciencia tiene la capacidad de explicar cualquier sujeto en función de sus causas formales, entendidas como la estructura conceptual que precede a la existencia de cualquier sujeto o proposición en el sentido lógico. La causa formal, en este contexto, se refiere a las características esenciales (los predicados) que un sujeto posee por necesidad, es decir, los atributos que lo definen y hacen que sea lo que es.

Leibniz nos brinda la facultad de identificar las clases anteriores de cualquier sujeto (a, b, c...), ya que los predicados que componen una sustancia o sujeto dado son considerados las causas de dicho sujeto. Esto refuerza y complementa la posibilidad de sostener la universalidad irrestricta del principio *nihil est sine ratione* (nada existe sin razón), puesto que el sistema de su teoría de la ciencia establece un marco en el que ninguna proposición carece de explicación, siempre que sus elementos se encuentren en las clases antecedentes. En resumen, nos encontramos ante la idea de que toda proposición es una combinación de elementos cuyo fundamento reside en dichas clases antecedentes.

> La proposición se compone de sujeto y predicado, por lo tanto, todas las proposiciones son combinaciones. Por lo tanto, es propio de la *lógica inventiva*[8] de las proposiciones resolver este problema: 1. Siendo dado un sujeto, encontrar los predicados, 2. Siendo dado el predicado, encontrar los sujetos, y en ambos casos, tanto afirmativa como negativamente. (Leibniz 60)

8 Como se ve, la Lógica Inventiva se trata tanto de las *divisiones* como de las *proposiciones*, pero en ambas ramas, la Doctrina de las Variaciones cumple un papel esencial en el descubrimiento y ordenamiento de lo complejo a partir de lo simple. En las Divisiones se trata sobre los segmentos y las especies; en las Proposiciones, sobre los sujetos y los predicados. (Leibniz 60)

Para Leibniz, conocer un sujeto implica saber cuáles son sus predicados. Estos predicados son universales, lo que significa que pueden considerarse verdades demostrables *a priori*. Así, para conocer verdaderamente un sujeto, debemos identificar los elementos que se encuentran en las clases anteriores a dicho sujeto (a, b, c...), los cuales forman parte integral de su definición. De este modo, cualquier sujeto puede ser definido por sus predicados, que, en combinación con el sujeto en cuestión, conforman proposiciones verdaderas que lo caracterizan.

Esto se logra gracias a la lógica inventiva, entendida como el *Ars combinatoria* de las ciencias. Se trata de una lógica cuyo objeto son las proposiciones particulares que surgen a partir de la subalternación y la conversión de las proposiciones universales. Así, las proposiciones particulares de la ciencia están contenidas en las verdades universales. En conclusión, Leibniz nos ofrece una descripción en la que el conocimiento de un sujeto se alcanza a través del conocimiento de sus predicados, y la lógica inventiva juega un papel fundamental al permitirnos establecer las relaciones entre proposiciones particulares y universales en el ámbito científico.

> A tales observaciones pertenecen todas las proposiciones particulares que no son conversas ni subalternas de una universal. De aquí, en consecuencia, es manifiesto que en un sentido se diga que no hay demostración de los singulares, y por qué el profundísimo Aristóteles pusiera los lugares de los argumentos en los *Tópicos*, donde todas las proposiciones son contingentes como probables los argumentos; de las Demostraciones, en cambio, hay un solo lugar: la definición. (Leibniz 69)

Es comprensible que Husserl destaque la importancia que Leibniz otorgó a la ampliación de la lógica mediante una teoría matemática de las probabilidades. Husserl ve en esta ampliación una oportunidad para lograr avances significativos tanto en el pensamiento empírico como en la crítica lógica. Cabe recordar que, para el maestro de Gotinga, el objetivo principal era fundamentar y desarrollar una lógica rigurosa y universal que superara las limitaciones de los enfoques anteriores. En este sentido, sostiene que estas bases son de naturaleza completamente *a priori*. Constituyen una disciplina con una forma matemática que, al igual que la aritmética pura, implica intrínsecamente la capacidad de regular el conocimiento en la práctica, como se afirma en el siguiente pasaje:

> Leibniz indica al mismo tiempo, en repetidas e insistentes manifestaciones, la necesidad de ampliar la lógica con una teoría matemática de las probabilidades. [...] En suma, Leibniz ha previsto en geniales intuiciones las grandiosas conquistas que la lógica puede apuntarse desde Aristóteles, la teoría de las probabilidades y el análisis matemático de los raciocinios (silogísticos y no silogísticos) que sólo ha llegado a madurez en la segunda mitad del siglo XIX. (Husserl, "Prolegómenos..." 186-187)

En otras palabras, Husserl percibe en la lógica propuesta por Leibniz una disciplina que no solo posee un carácter teórico, sino que también tiene aplicaciones prácticas en el ámbito del conocimiento. Al reconocer la importancia de la teoría matemática de las probabilidades de Leibniz, Husserl encuentra la clave para desarrollar su propia concepción de una lógica rigurosa y universal, una lógica pura que, más adelante, en *Ideas I*, se integra en su proyecto filosófico que es la fenomenología.[9] Esta visión busca trascender las limitaciones de los enfoques anteriores y establecer una disciplina capaz de regular y guiar con precisión el conocimiento en diversas áreas, partiendo de la conciencia para la fundamentación de cualquier ciencia.

3. *La mathesis universalis* en la ejecución de la obra de Husserl

En los "Prolegómenos...", Husserl presenta una detallada exposición de la disputa en torno a los fundamentos de la lógica. Desde su perspectiva, esta disputa se desarrolla en dos momentos esenciales: el primero, enmarcado en la lógica pura, y el segundo, en el psicologismo. En este punto, podemos considerar que el psicologismo se centra en el acto del pensamiento en sí mismo, mientras que la lógica pura revela los actos[10] que abarcan tanto el significado del pensamiento[11] como el objeto del pensamiento. Es importante destacar que estas dos esferas están separadas y no entrelazadas de manera alguna.

Para comprender la función desempeñada por la *mathesis universalis* en la perspectiva de Husserl, enfocaremos nuestro análisis en el desarrollo de la lógica pura. Es crucial entender que la lógica pura encarna *lo puramente lógico*: es decir, se ocupa de *estructuras ideales*, que existen independientemente de cualquier acto mental concreto. Se trata de entidades *en sí mismas*, como las leyes de inferencia, las formas válidas del juicio o los conceptos universales como "objeto", "relación", "cantidad". Estas estructuras *no dependen de la experiencia psíquica* ni del sujeto empírico, sino que tienen validez ideal y necesidad *a priori*.

9 Husserl forjó el concepto de *lógica pura* para salvaguardar la objetividad de las leyes del pensamiento contra el psicologismo, estableciendo un reino ideal de verdades necesarias. Poco después, desarrolló la fenomenología pura como método trascendental para investigar la conciencia y la constitución de sentido, aspirando a fundar filosóficamente *toda* verdad. Hay que remarcar que no son lo mismo: la lógica pura es una disciplina formal (teoría de la ciencia, *mathesis universalis*) y la fenomenología es una disciplina trascendental (descripción de la conciencia pura).

10 La *lógica pura* no describe actos de conciencia empíricos ni los "revela" directamente, sino que establece las condiciones ideales que todo acto de pensamiento válido debe cumplir. Aunque su objeto es el "objeto cualquiera", esto se entiende en tanto que objeto posible de un pensamiento racional, es decir, como aquello que puede ser pensado conforme a *leyes universales*. La *validez* de esas leyes presupone la posibilidad de actos en los que puedan realizarse, aunque no dependa de su realización fáctica.

11 El significado del pensamiento hace referencia a los objetos ideales, es decir, a los contenidos de nuestros actos mentales que no dependen de los procesos psicológicos que ocurren en nuestra mente. Estos objetos ideales pueden ser verdades matemáticas, conceptos universales o proposiciones lógicas, los cuales existen independientemente de que alguien los piense o no. En este sentido, el significado del pensamiento es algo objetivo y formal, que no se reduce a la experiencia subjetiva de quien lo piensa.

Por ejemplo, la ley del silogismo —"Si A implica B y B implica C, entonces A implica C"— no es una generalización empírica sobre cómo razonan las personas, sino una ley *ideal* que vale para cualquier pensamiento válido, sin importar quién lo piense o cuándo.

Dentro de este renovado método de estudio presentado en los "Prolegómenos...", solo encuentra cabida una esfera: la lógica pura. Esta persigue exclusivamente conocimientos vinculados a estados objetivos ideales, los cuales evalúan los significados (la universalidad pura e incondicional).[12] De este modo, en los "Prolegómenos...", se edifica una ontología ideal (*Ser*) y una epistemología lógica (*ciencia*), cuyo propósito es proporcionar un fundamento sólido para la lógica pura y, por ende, para toda ciencia que aspire a ser rigurosa. La tarea planteada en esta obra radica en alcanzar el contorno ideal de la esfera lógica, es decir, en aprehender la esencia de la lógica pura en toda su envergadura.

> Así pues, la lógica sería el conjunto de disciplinas de la *mathesis universalis*, ya que pertenece, según la forma, a la posibilidad del conocimiento de la realidad; y la lógica sería la ontología real general, ya que pertenece, según la materia, a la posibilidad del conocimiento de la realidad. En la primera parte, la lógica contiene asimismo principios que pertenecen a su propia posibilidad. Esto no sería una noción infundada, aunque sí, en todo caso, distinta de nuestro concepto de lógica. (*Hua XXIV* 107)

Así también podemos entender que:

> El concepto de la lógica pura como la ciencia de las constituyentes ideales y de las leyes de la teoría en general, o, como también podemos decir, la ciencia de la verdad y de la *objetualidad* en general. Entendida en la amplitud que debe ser entendida, la lógica pura es idéntica a la *mathesis universalis*. (*Hua XXIV* 380)

Este alcance de la lógica pura se traduce en la transición desde una lógica formal hacia una lógica fenomenológica que, para Husserl, representa un desarrollo más profundo y sistemático. En este contexto, la *mathesis universalis*,[13] aparece como el proyecto de una ciencia formal general, una *ontología formal del objeto en general*, que incluye las categorías lógicas más universales (*objeto*, *propiedad*, *relación*, *número*, etc.). No obstante, esta *mathesis* no debe

12 Cuando hablamos de significados que representan la universalidad pura e incondicional, nos referimos a cómo, en la lógica pura, Husserl concibe los significados como entidades objetivas que no dependen de ningún contexto empírico o subjetivo. Estos significados se aplican de manera universal, es decir, son válidos en cualquier circunstancia, sin depender de las variaciones en las condiciones psicológicas, históricas o culturales.

13 Estas afirmaciones ya las daba Husserl en sus *Lecciones de lógica 1906/07* donde argumenta lo siguiente: "Y el campo de la razón queda entonces, como razón pura, completamente colmado por la lógica pura en tanto *mathesis universalis*; y la universalidad de esta *mathesis* abarca la lógica apofántica, la disciplina matemática en el sentido categorial y originario, y la matemática en su sentido más elevado: la matemática de los tipos formales de teorías posibles en general y de matemáticas posibles en general" (*Hua XXIV* 94-95).

confundirse con la fenomenología misma. Más bien, la fenomenología trascendental proporciona el fundamento último de dicha región formal, ya que explicita las condiciones de posibilidad subjetivas —esto es, las estructuras intencionales y eidéticas— que hacen posible tanto la validez como la aprehensión de estas categorías formales.

> Ella surge de la ampliación progresiva de esa idea de la lógica formal que, a partir de la lógica tradicional y por exclusión de todos los malentendidos psicologistas y de toda fijación de metas normativas-prácticas, queda como un resto de doctrinas puramente ideales referidas a las "proposiciones" y a la validez de las proposiciones. En esta ampliación enteramente conforme a su objeto, la lógica pura abarca todas las doctrinas puramente "analíticas" de la matemática (aritmética, teoría de números, álgebra, etc.) y la entera teoría formal de teorías, o, hablando correlativamente, la "*doctrina de la variedad*" concebida en su máxima latitud. (Husserl, *Textos breves…* 274)

Para Husserl, la lógica pura se configura como una *mathesis universalis* que engloba el conjunto del *a priori* formal. Esta referencia al *a priori* formal alude a la totalidad de las categorías de significación y sus correspondientes categorías formales objetivas, así como a las leyes apriorísticas que se sustentan en ambas. Esto implica abarcar la totalidad del *a priori* en el ámbito formal y analítico en su dimensión más esencial.

Además, lo que Husserl denomina "doctrina de la variedad" podría referirse a la teoría formal de teorías de la matemática moderna, aunque él no anticipó explícitamente esta teoría. Esta noción guarda claras resonancias con lo que más tarde se conocería como teoría de categorías, un campo de las matemáticas que estudia las estructuras abstractas y sus relaciones. Esto abre un espacio interesante para discutir cómo Husserl ya vislumbraba el potencial de una teoría formal unificadora que, posteriormente, tendría un impacto profundo en las matemáticas y la lógica.

Sin embargo, si la *mathesis universalis* careciera de cualquier conexión inicial con la teoría del conocimiento y la fenomenología, quedaría reducida a una ciencia puramente formal, sería simplemente análoga a la *aritmética convencional*[14] en cuanto sistema operativo de reglas abstractas y manipulaciones simbólicas, sin referencia a la conciencia ni a las condiciones de posibilidad del sentido. En otras palabras, sería solo un cálculo formal de estructuras lógicas, sin cuestionamiento de su validez, génesis o aprehensión por parte del sujeto cognoscente. Por lo tanto, resulta fundamental que la *mathesis universalis* adopte la perspectiva de la fenomenología, permitiendo así esclarecer los problemas que esta última analiza. Este enfoque contribuye a responder a las necesidades tanto de las ciencias empí-

14 La *aritmética convencional*, entendida aquí como una disciplina formal-operativa, manipula signos y relaciones numéricas sin examinar sus fundamentos intencionales. Si la *mathesis universalis* se limitara a este nivel, sería una lógica puramente *sintáctica*. La fenomenología, en cambio, permite indagar las condiciones de posibilidad de esas operaciones y significados, reinsertando el proyecto lógico en el horizonte de la subjetividad trascendental.

ricas como de las ciencias espirituales, en línea con la visión que Husserl presenta en los "Prolegómenos..." y en las *Investigaciones lógicas*.

> desde las fuentes de la fenomenología, la solución de los grandes enigmas que aquí, como en general, provienen de la correlación entre ser y conciencia; si con ello experimenta al mismo tiempo articulación y afianzamiento últimos del sentido de los conceptos y proposiciones que sólo la fenomenología es capaz de proporcionar; si todo esto es el caso, entonces la *mathesis universalis* se transforma de lógica ingenua en la lógica pura propiamente *filosófica*, y en este sentido como disciplina filosófica. (*Textos breves...* 275)

De esta manera, Husserl sostiene que, para que esto sea posible, debemos comprender que la fenomenología no solo se ocupa de esclarecer las condiciones de posibilidad de una teoría de la ciencia, sino que también constituye la instancia última que debe justificar los fundamentos de cualquier teoría particular. Esto implica que, incluso la teoría de las teorías —la estructura más general que abarca las condiciones para la posibilidad de toda ciencia— requiere de una aclaración fenomenológica.

Por otro lado, las ciencias empíricas, que investigan objetos particulares del mundo físico y las leyes que los rigen, plantean una exigencia adicional para la fenomenología. No basta con fundamentar la idea de ciencia en términos generales; la fenomenología debe también dar cuenta de las diversas regiones de objetos particulares que son objeto de estudio de las ciencias empíricas, como las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y las ciencias naturales, entre otras.

> El concepto de la lógica pura, [...] comprende un círculo teoréticamente cerrado de problemas, que se refieren de un modo esencial a la idea de la teoría. Como no es posible ninguna ciencia sin explicación por los fundamentos, o sea, sin teoría, la lógica pura abarca *del modo más universal* las condiciones ideales de la posibilidad de la *ciencia en general*. Mas por otra parte es de advertir que la lógica así entendida no encierra por ello, en modo alguno, las condiciones ideales de la *ciencia empírica en general* como caso especial. (Husserl, "Prolegómenos..." 209)

La lógica pura no surge como un ensamblaje de la fenomenología del conocimiento ni como una prolongación de la *mathesis* natural-objetiva. Más bien, se presenta como una interconexión entre ambas, en la que una se aplica a la otra. Este proceso implica una transición de la teoría del conocimiento hacia la fenomenología, en la cual esta última se lleva a cabo a través de la *mathesis*, como lo asevera Husserl:

> Bien mirado (y en armonía con las exposiciones más recientes de mis *Ideas*) la lógica pura no es un mero empalme de fenomenología del conocimiento y *mathesis* natural-objetiva, sino una aplicación de la primera (o de la teoría pura del conocimiento que espontáneamente resulta de ella) a la segunda. (*Textos breves...* 275)

4. La *mathesis universalis* y su relación con la ontología formal y la ontología regional

Dentro del proyecto de la *mathesis universalis*, Husserl busca establecer una lógica que no solo abarque las estructuras formales generales del pensamiento, sino también una comprensión ontológica aplicable a distintas regiones de objetos. En este sentido, distingue entre una ontología formal, que abarca las estructuras puramente lógicas y abstractas del ser, y una ontología regional, que trata las categorías y leyes propias de diferentes regiones de objetos concretos. Así, cada tipo de objeto, ya sea material o espiritual, posee sus propias leyes, las cuales deben ser comprendidas a través de una doctrina material del sentido. Como señala Husserl:

> Si a la idea formal de objeto en general (de acuerdo con mis *Ideas*) se contraponen las regiones materiales de objetos, entonces frente a la ontología y teoría del significado "analíticas" o "formales" hay, en correspondencia, una serie de ontologías materiales o doctrinas materiales del sentido; éstas corresponden a las delimitaciones cardinales que resultan de la inclusión de la "materia" de las posibilidades objetividades, y yo las he designado como "ontologías regionales". (*Textos breves…* 275)

Por otro lado, las regiones materiales del objeto remiten a una ontología formal que analiza las estructuras fundamentales de cualquier objeto. Según Husserl, la ontología formal proporciona las categorías necesarias para entender la naturaleza general de los objetos, mientras que la teoría de la significación se ocupa de cómo estas estructuras se manifiestan y adquieren sentido en la conciencia. Estas dos áreas —la ontología y la teoría de la significación— están conectadas, ya que la ontología establece el marco estructural sobre el cual la significación puede construirse.

Es en este cruce donde se establece una correlación entre las leyes esenciales que rigen las diferentes regiones de objetos (como los objetos físicos o naturales) y el modo en que estos objetos se entienden y adquieren sentido en la conciencia. Husserl propone que, a partir de esta conexión, surge la ontología material u ontología regional, la cual estudia las categorías propias de regiones particulares de objetos (como los objetos naturales o espirituales). Estas ontologías regionales constituyen el fundamento de una doctrina del sentido, que se ocupa de cómo los objetos adquieren significado dentro de sus respectivas regiones:

> Si también a estas disciplinas aprióricas regionales se las quiere llamar *lógicas*, habría que designar, por ejemplo, a la ciencia *pura* de la naturaleza de Kant, ampliada a una ontología universal de la naturaleza en general, como *lógica de la naturaleza*. A cada una de estas *lógicas ingenuas* que están por construirse en actitud *natural-objetiva*, corresponde entonces, de nuevo, una lógica *filosófica*, esto es, una lógica clarificada epistemológica y fenomenológicamente. (Husserl, *Textos breves...* 276)

En *Investigaciones lógicas*, Husserl se adentra en la construcción de un marco filosófico para explorar las entidades ideales y materiales (reales). Este enfoque se conocerá como ontología formal, la cual encuentra un desarrollo más profundo en su obra *Ideas I* (1913). A partir de esta obra, es posible comprender cómo Husserl configura su ontología formal:

> la ontología formal (siempre entendida como la lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*) es ésta, como ya sabemos, una ciencia eidética del objeto en general. Objeto es, en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*. (*Ideas I* 33-34)

Además, podemos considerar lo señalado por Mariano Crespo, quien sostiene que en la primera parte de *Investigaciones lógicas* el objetivo principal es la construcción sistemática de una lógica pura, dado que esto se concibe como:

> Una teoría *a priori* de la ciencia cuya misión radicaba en la investigación de aquello que hace de los distintos saberes una ciencia *sensu stricto* o, dicho con otras palabras, en la fijación de las condiciones de posibilidad (noéticas y lógico-objetivas) del conocimiento científico. Una vez diseñada esta "ciencia de las ciencias", el siguiente paso era hacer un inventario de sus problemas. El primero de éstos era la fijación de las categorías significativas puras, de las categorías objetivas puras y de sus complicaciones regulares. Entre las primeras se encuentran conceptos de segundo grado, a saber: conceptos de concepto, proposición, verdad, etc. mientras que por "categorías objetivas formales" habría que entender conceptos como objeto, estado de cosas, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, etc. (143-144)

En este sentido, cabe agregar que todas las ontologías analíticas se constituyen esencialmente como formas, según lo expuesto por Husserl en *Ideas I*. Por ejemplo, cuando hablamos de la categoría de "objeto en general," no nos referimos a ningún objeto particular (una mesa, un árbol, etc.), sino a las condiciones formales que permiten que algo sea un objeto y pueda ser pensado como tal. Así, comprendemos que los conceptos son autónomos respecto de cualquier contenido del conocimiento, pues carecen de vínculos mate-

riales con objetos específicos.[15] Esto conduce a un enfoque radicalmente no cuantitativo. En este contexto, el fundador de la fenomenología adopta estas categorías formales como categorías lógicas, las cuales se definen como:

> *categorías lógicas o categorías de la región lógica objeto en general los conceptos puramente lógicos y fundamentales* que aparecen en los axiomas –conceptos que determinan dentro del sistema total de los axiomas la esencia lógica del objeto en general, o que expresan las determinaciones absolutamente necesarias y constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera- en la medida en que haya de poder ser en general algo. (*Ideas I* 34)

Dentro del panorama de las diversas ciencias concretas, un objetivo esencial es establecer las regiones ontológicas materiales. En este contexto, la ontología formal se dedica a abordar el universo vacío –materialmente hablando– y general de los objetos. Esto implica considerar que estas formas podrían desempeñar un papel fundamental en las estructuras esenciales de la objetividad. Son, por decirlo de alguna manera, la morfología básica, la cual se entiende como:

> *no es propiamente una región, sino la forma vacía de región en general*, que, en lugar de tener junto a sí, tiene más bien bajo sí (aunque solo *formaliter*) a todas las regiones con todos sus casos especiales o dotados de un contenido material. Esta subordinación de lo material a la formal se denuncia en que *la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles* (*scilicet*, de todas las "verdaderas" "ontologías", las materiales), en que *prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas* –incluida aquella constitución que tenemos que estudiar ahora con vista a la distinción de región y categoría. (Husserl, *Ideas I* 34)

Mediante la premisa de la ontología formal, Husserl reintroduce la ontología en el escenario filosófico, una disciplina que previamente había quedado olvidada o sesgada debido al auge del empirismo. De esta manera, la ontología formal no solo representa una ruptura con la metafísica tradicional, sino que también amplía los horizontes de investigación. Este efecto se deriva de la subdivisión propuesta por Husserl: por un lado, la ontología formal, que se ocupa de las esencias formales; por otro, la ontología regional, que se adentra en las esencias materiales, confinadas a una región de estudio específica. La viabilidad de

15 Pero también tenemos los objetos impuros. Para estos, Husserl indica que mantienen una relación empírica con el mundo material. Podemos poner como ejemplo un libro: de este objeto puedo analizar sus aspectos puros, lo que implicaría reducir la experiencia del libro a los actos de la conciencia; mientras que los aspectos no puros serían los elementos materiales con los que está hecho el libro: peso, textura, material, si tiene un olor particular, etc. De esta manera, queda claro lo que nos menciona Husserl: "Todavía habría que oponer la evidencia intelectual *pura* y la impura (por ejemplo, el conocimiento de la necesidad de algo factico cuyo ser mismo ni siquiera necesita ser evidente); e igualmente, con toda generalidad, la *evidencia pura* y la *impura*. [...] también son otras distinciones el resultado de profundizar en la investigación, distinciones en las bases de motivación, que afectan el carácter de la evidencia. Por ejemplo, la distinción de la videncia *formal pura* ("analítica", "lógica") y evidencia *material* (sintética *a priori*)" (*Ideas I* 329).

estas ontologías regionales se origina en el hecho de que: "una región no es otra cosa que la unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto, o la complexión una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto" (Husserl, *Ideas I* 43). Desde la perspectiva propuesta por Husserl, podemos comprender que una región se define como un conjunto compuesto por la totalidad de sus elementos inherentes. En este contexto, cada región abarca:

> El conjunto de las verdades sintéticas fundadas en la esencia regional constituye el contenido de la ontología regional. El conjunto total de las verdades fundamentales entre ellas, de los *axiomas regionales*, deslinda –y nos *define*– el *conjunto de las categorías regionales*. Estos conceptos no se limitan a expresar, como los conceptos en general, especificaciones de las categorías lógicas puras, sino que se distinguen porque, en virtud de los axiomas regionales dan expresión a *peculiaridades* de la esencia regional o expresan con *universalidad eidética lo que no puede menos de convenir* "*a priori*" y "*sintéticamente*" a un objeto individual de la región. (*Ideas I* 44)

De este modo, la aplicación de los conceptos regionales a individuos específicos está regulada por los axiomas regionales, los cuales tienen una naturaleza sintética. Desde esta perspectiva, cada región hace referencia tanto a la región que le corresponde como a su forma inherente dentro de la región general. Esto último puede entenderse como la propiedad formal del objeto[16] en su totalidad. Además, Husserl detalla que cada región objetiva encuentra su formación en la conciencia:

> Toda región objetual se constituye en la conciencia. Un objeto (*Gegenstand)* determinado por el género regional tiene en cuanto tal y en tanto es efectivo sus modos diseñados *a priori* de ser perceptible, en general representable clara u oscuramente, concebible, comprobable. Otra vez volvemos, pues, en el respecto de lo que funda la racionalidad, a los sentidos, proposiciones, esencias cognoscitivas; mas ahora no a las meras formas, sino, por tener a la vista la universalidad material de la esencia regional categorial, a las proposiciones cuyo contenido de determinaciones está tomado en su determinación regional. *Toda región brinda aquí el hilo conductor a un grupo peculiar y cerrado de investigaciones.* (*Ideas I* 355)

16 Podemos definir el concepto de *objeto* de la siguiente manera: existen objetos ideales y objetos reales. Estos últimos, según en *Investigaciones Lógicas*, constituyen el único dominio en el que pueden hallarse los individuos de las especies. No abordaremos aquí la cuestión fundamental de si todos los objetos reales son necesariamente individuos bajo especies. El criterio que permite dividir la esfera total del ser en estos dos ámbitos es el tiempo: lo real es intrínsecamente temporal, mientras que lo ideal es esencialmente atemporal. Esto significa que la existencia actual de un objeto real implica necesariamente su existencia en el tiempo. En palabras de García-Baró: "Hay objetos ideales y hay objetos reales (que, a la vista de *Investigaciones lógicas*, constituyen el único dominio en el que pueden hallarse los individuos de las especies; no entremos tampoco en la cuestión decisiva de si todos los objetos reales son o no obligatoriamente individuos bajo especies). El criterio con el que se divide la esfera total del ser en estos dos campos es el tiempo, de modo que lo real es intrínsecamente temporal y lo ideal es esencialmente atemporal. Quiere esto decir que la existencia actual de un objeto real es por necesidad existencia en el tiempo" (42-43).

El enfoque presentado por Husserl en las ontologías regionales busca establecer una base enraizada en la ontología formal. Esto, a su vez, permite la existencia de diversas ontologías regionales, las cuales pueden integrarse en cada configuración posible de las regiones. En este contexto, la constitución de las regiones puede entenderse como el conjunto total de elementos inherentes a un ámbito específico. Estos elementos pueden agruparse en torno a un objeto particular y delimitado de estudio. Asimismo, mediante este campo de estudio, Husserl pretende contribuir a la reestructuración de la ciencia.

Un ejemplo ilustrativo es la teoría física de la naturaleza. En un primer momento, esta se presenta como una ciencia positiva de la naturaleza; sin embargo, al integrarla en el marco ontológico propuesto por Husserl, pasa a formar parte de la filosofía de la naturaleza. Esto se debe a que incorpora estudios epistemológicos inherentes a ella y ofrece una solución progresiva mediante la fenomenología, integrando la ontología y la lógica pura, que en un primer momento constituyen una *mathesis universalis* (Husserl, *Ideas I* 275). Así, queda claro que el propósito de Husserl es:

> Por doquier se plantea, pues, la misma tarea de transformar las ciencias meramente positivas en ciencias 'filosóficas', o bien la tarea de, allí donde hubiera nuevas ciencias que fundamentar, fundamentarlas desde un principio como 'filosóficas'. En ningún lado significa 'filosofía' una mística especulativa extraña a las cosas, sino no otra cosa que la radicalización última de la ciencia estricta. Ciertamente que la ciencia positiva se esfuerza por hacer realidad esta ideal, pero en su unilateralidad abstracta, ciega para la correlación del conocimiento, es incapaz de satisfacerlo. (*Textos breves...* 275)

5. Perspectivas de la lógica pura

En este punto, la lógica pura se ha dedicado únicamente a delinear las configuraciones cognitivas de mayor amplitud, abarcando una analítica en su máxima profundidad y extensión. Esta perspectiva contribuye al mismo propósito que la clasificación fenomenológica. En contraste, las ontologías materiales (regionales) actúan como complementos especializados en sus respectivos contenidos.

A diferencia de Kant y la escuela de Marburgo —quienes buscaban desarrollar una lógica trascendental—, la lógica pura de Husserl se sitúa más próxima a una ontología centrada en la naturaleza. Además, se encuentra más arraigada al contenido analítico del pensamiento y a sus conexiones con el ser y el sentido; es decir, a una ontología de la subjetividad que, en su conjunto, "se prolonga en filosofía, puesto que se convierte en cierto modo en una ciencia del ser y no se contenta, como la lógica tradicional, con ser una ciencia del ser de razón" (De Muralt 98). Desde esta perspectiva, la ontología de la subjetividad

se entiende como una teoría del sentido, conocida como fenomenología.

A partir de lo expuesto hasta este punto, podemos discernir que la aspiración de Husserl radica en descubrir una filosofía científica capaz de desarrollar una analítica pura que se complemente con la ontología formal. Asimismo, esta filosofía pretende ofrecer una propuesta y resolución a los enigmas inherentes a la ciencia y la filosofía. En este sentido, la respuesta podría manifestarse en una teoría del conocimiento analítico[17] que esclarezca las estructuras fundamentales del sentido, las relaciones categoriales y las condiciones *a priori* de posibilidad del saber científico. Debido a su amplitud formal y material, esta teoría podría considerarse la primera y fundamental.

> Dicho con otras palabras: nos referimos a los conceptos que constituyen la idea de la unidad teorética o a los conceptos que están en una conexión regular ideal con ellos. Como se comprende, entran aquí constitutivamente conceptos de segundo grado, es decir, conceptos de los conceptos y demás unidades ideas. Una teoría dada es cierta combinación deductiva de proposiciones dadas y éstas son combinaciones de determinada especie entre los conceptos dados. La idea de la correspondiente "forma" de la teoría brota sustituyendo las proposiciones y los conceptos dados por otros indeterminados; así surgen los conceptos de los conceptos y de otras ideas en lugar de los conceptos puros y simples. Lo conceptos de proposición, de verdad, etc., entran aquí. [...] En esta estrecha conexión ideal regular con los conceptos hasta ahora mencionados, las *categorías significativas*, hállanse otros conceptos, correlativos de los mismos, como son los de objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, etc. Son las *categorías objetivas formales* o puras. (Husserl, "Prolegómenos..." 201-202)

En este punto, podemos entender que la lógica pura representa una restauración de la ontología y se consolida como su base misma. En consecuencia, surge una diferenciación entre la lógica pura y la fenomenología en relación con la mencionada teoría de los objetos:

> Ontología significó originariamente ciencia apriorica del ser real, y comoquiera que la idea de un *a priori* formal y uno material del ser en general permanecieron sin una discriminación de principio, es comprensible que las distintas disciplinas ontológicas hubieran de considerarse también como ramas de una única ciencia, de modo parecido a como las distintas ciencias de la naturaleza se consideran y designan como ramas de *la* ciencia de la naturaleza. (Husserl, *Textos breves...* 277)

La unidad concreta que Husserl nos presenta a través de la evolución de la ontología puede interpretarse como la convergencia y unificación de todas las realidades (*Realitäten*) en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). De este modo, se comprende que, para Husserl, nin-

17 El término "*analítica*" se usa aquí en sentido metodológico y fenomenológico, no *kantiano* ni *positivista*. Alude a la tarea de descomponer y clarificar eidéticamente los componentes esenciales del conocimiento, sus estructuras lógicas y las categorías que lo hacen posible, como plantea Husserl en la *Lógica pura*.

guna realidad puede existir de manera aislada; más bien, todas están interrelacionadas y ninguna de ellas puede subsistir sin mantener algún tipo de relación con las demás. Estas determinaciones se presentan desde el horizonte de la subjetividad trascendental, que, desde una neutralidad metafísica, permite relacionar los objetos abstractos, ideales e "inexistentes."

6. Conclusión

El recorrido realizado a lo largo de este trabajo ha permitido mostrar que la *mathesis universalis* no constituye en la obra de Edmund Husserl un motivo secundario ni una simple referencia histórico-filosófica a Leibniz, sino un elemento estructural decisivo en la configuración de su proyecto de una lógica pura y, en última instancia, de una fenomenología trascendental orientada a la fundamentación radical de la ciencia. La apropiación crítica de la *Ars combinatoria* y de la doctrina leibniziana de las variedades revela en Husserl la convicción de que toda ciencia rigurosa presupone una esfera formal *a priori* que no puede ser reducida ni a operaciones psicológicas ni a meros procedimientos técnicos de cálculo.

En este sentido, la *mathesis universalis* es reinterpretada por Husserl como una ciencia formal general de las formas puras del objeto en general. Esta reinterpretación implica un desplazamiento fundamental respecto de las concepciones tradicionales de la lógica: la lógica pura ya no se entiende como una disciplina normativa orientada a regular el pensar correcto, ni como una psicología del pensamiento, sino como una ontología formal que investiga las estructuras ideales necesarias que hacen posible cualquier objetividad y cualquier teoría científica. De este modo, la lógica pura se identifica progresivamente con una teoría formal de las teorías, es decir, con una investigación sistemática de las categorías lógicas y objetivas más universales —objeto, relación, unidad, pluralidad, número, combinación— y de las leyes *a priori* que rigen sus conexiones.

La teoría de la variedad ocupa aquí un lugar central, en tanto expresa el horizonte máximo de generalidad al que puede aspirar una ciencia formal. Concebida como doctrina formal de las posibles configuraciones teóricas, la teoría de la variedad no se limita a describir estructuras matemáticas particulares, sino que apunta a las condiciones de posibilidad de toda multiplicidad ordenada de objetos y de significaciones. En este punto se hace patente la continuidad conceptual entre la *mathesis universalis* leibniziana y la ampliación husserliana de la *lógica pura*, así como la radicalización filosófica que esta última introduce.

Sin embargo, el análisis también ha puesto de relieve un límite decisivo: una *mathesis universalis* concebida exclusivamente como ciencia formal corre el riesgo de quedar reducida a un sistema abstracto de reglas y manipulaciones simbólicas, carente de una

justificación última de su validez. Es precisamente aquí donde interviene la fenomenología trascendental como instancia filosófica fundamental. Al esclarecer las condiciones intencionales y eidéticas de posibilidad del sentido y de la objetividad, la fenomenología permite comprender cómo las estructuras formales investigadas por la lógica pura se constituyen como válidas para una conciencia en general. De este modo, la *mathesis universalis* se transforma de una lógica ingenua en una lógica filosófica rigurosa.

Esta integración fenomenológica resulta especialmente significativa en la articulación entre ontología formal y ontologías regionales. La ontología formal proporciona la morfología vacía común a todas las regiones de objetos posibles, mientras que las ontologías regionales investigan las leyes esenciales propias de ámbitos específicos de objetividad, ya sean naturales, espirituales o ideales. La distinción y correlación entre ambos niveles ontológicos permiten comprender cómo las ciencias empíricas, sin dejar de ser positivas, pueden ser reconducidas a un fundamento filosófico que esclarezca su sentido, su validez y sus límites.

En última instancia, el proyecto husserliano que aquí se ha analizado apunta a una reconfiguración profunda de la idea misma de ciencia. Lejos de una concepción meramente acumulativa o técnica del saber, la ciencia aparece como una empresa racional cuyo sentido último solo puede ser asegurado mediante una clarificación radical de sus fundamentos formales y trascendentales. En este contexto, la *mathesis universalis* no representa un ideal superado, sino una exigencia permanente: la de pensar la unidad del saber desde sus estructuras formales más generales y desde la correlación esencial entre ser y conciencia. Así entendida, la lógica pura y la ontología formal se revelan no solo como disciplinas teóricas, sino como momentos indispensables de una filosofía científica en sentido estricto.

Referencias

Crespo, Mariano. "En torno a los 'estados de cosas': Una investigación ontológico-formal." *Anuario Filosófico*, vol. 28, 1995, pp. 143-156.

Da Silva, Jairo y Centrone, Stefania. "Husserl and Leibniz: Notes on the *Mathesis Universalis*". *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics*, editado por Stefania Centrone. Springer Verlag, 2017.

De Muralt, Alexandre. *L'idée de la phénoménologie: L'exemplarisme husserlien*. Presses Universitaires de France, 1963.

Esquivel, Oscar. "De la cualidad a la cantidad: el proyecto leibniziano de la *mathesis universalis*". *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, no. 16, 2022, pp. 253-287.

García-Baró, Miguel. "La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900". *Diánoia*, vol. 32, no. 32, 1986, pp. 41-69.

Husserl, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07* (*Hua XXIV*). Editado por Ingo Strohmeyer. Martinus Nijhoff, 1983.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (*Ideas I*). Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 1997.

Husserl, Edmund. "Prolegómenos a la lógica pura". Investigaciones lógicas, 1. Traducido por Manuel García Morente y José Gaos. Alianza Editorial, 1999.

Husserl, Edmund. *Textos breves (1887–1936).* Editado por Antonio Serrano de Haro y Antonio Zirión Quijano. Ediciones Sígueme, 2019.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Disertación acerca del arte combinatorio.* Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992.

Artículos

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 89-110, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

ApareSER. Revista de Filosofía

De camino a la libertad: atravesando las conferencias de Heidegger de 1915 a 1932

On the way of freedom: going through Heidegger's lectures from 1915 to 1932

Diego Vega[1]
Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, México.
https://orcid.org/0000-0003-4997-823X, e-mail: diegovegacastro@outlook.com

Recepción: 3 de enero de 2026 – **Aceptación**: 20 de marzo de 2026

1 Este artículo fue posibilitado por la Estancia posdoctoral realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (POSDOC) bajo la tutoría del Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán.

Resumen

En este artículo se encontrará un sondeo y examinación de la traducción al español recién publicada del volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, una serie de quince conferencias (1915-1931) que van desde la preocupación lógica y fenomenológica por el juicio hasta las más conocidas elaboraciones en torno a la parábola de la caverna y la esencia de la verdad. Dividido en tres secciones, este artículo realiza una estructuración de los posibles bloques en los que pueden agruparse las conferencias –mostrando así una especie de narración del pensamiento de Heidegger y no una mera yuxtaposición de textos– y presenta, finalmente, una reflexión algo más larga –guiada por Leo Strauss y Christopher Bruell– sobre la relación entre libertad y verdad o libertad y fundamento.

Palabras clave: Heidegger, conferencias, esencia de la verdad, naturaleza.

Abstract

In this article, readers will find a survey and examination of the recently published translation into Spanish of the volume 80.1 of Heidegger's *Gesamtausgabe*: a series of fifteen lectures (1915-1931) that range from the logical and phenomenological concern with judgment to the more familiar elaborations on the allegory of the cave and the essence of truth. Divided into three sections, this article outlines the possible thematic blocks in which the lectures may be grouped —thus revealing a kind of narrative of Heidegger's thought rather than a mere juxtaposition of texts— and concludes with a somewhat more extended reflection —guided by Leo Strauss and Christopher Bruell— on the relation between freedom and truth or freedom and ground.

Keywords: Heidegger, lectures, essence of truth, nature.

> Lo oculto y el estar-ocultado muestran una ambigüedad muy peculiar.
> Ocultando, encubriendo está por un lado la apariencia –el engaño– la decepción;
> ocultando, manteniendo oculto en otro sentido está también el misterio.
> Es por eso que el ser humano a menudo convierte lo que es un engaño en un misterio,
> y viceversa, considera que el misterio es un engaño.
> Martin Heidegger

Introducción

En 2025, finalmente salió a la luz la esperada traducción al español del volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe*[2] de Heidegger, una reunión de quince conferencias que comienzan con el joven Heidegger (1915) y terminan en 1932 con las reflexiones en torno al *Teeteto* de Platón (la falsedad frente a la verdad) y un breve análisis sobre el fundamento del principio de no-contradicción (la proposición de contradicción). Más allá de si los textos aquí editados aparecen como una novedad o no, en este artículo se argumentará que representan, tanto para los lectores muy familiarizados con su obra como para los que no son propiamente "académicos" de Heidegger, al menos dos cosas. En primer lugar, muestran una narración sobre los problemas fundamentales que preocuparon a Heidegger desde su juventud y la concreción radical que de ellos logró al abrirse paso hasta *Ser y tiempo*. Del mismo modo, quien lea de corrido esta serie de conferencias se expondrá a experimentar, al menos en su superficie, la vehemencia con que las temáticas de *Ser y tiempo* se desbordan y parecen propulsar a nuevas y más profundas investigaciones sobre fundamentos propiamente dichos y no más una analítica del *Dasein*. Con esto me refiero a las reflexiones históricas que Heidegger emprende sobre el destino y crisis de la filosofía occidental, la pregunta por la verdad y el descubrimiento de sus experiencias fundamentales, tal como son expuestas por Platón, por ejemplo, en la liberación del cavernícola hacia la luz del sol.

Estas conferencias representan, en segundo lugar, una oportunidad para reexaminar la radicalidad no solo del autor de *Ser y tiempo*, sino también del autor de otras conferencias tan paradigmáticas como lo fueron "¿Qué es metafísica?" o "De la esencia del fundamento". Se propondrá que, para ser capaces de medir nuevamente la vehemencia de este periodo de –por decirlo así– transición, una posible vía es precisamente alejándose de Heidegger y abordándolo desde reflexiones que en cierto modo le son –al menos en primera instancia– ajenas. Con este fin me volcaré en la última sección hacia el modo en que particularmente Christopher Bruell planteó las dificultades a las que se enfrentó Leo Strauss de cara al pensamiento de Heidegger, con especial referencia a la sentencia: "La

2 A lo largo de este trabajo, las referencias a la *Gesamtausgabe* de Heidegger se indicarán mediante la sigla *GA*, seguida del número del volumen correspondiente.

libertad es el origen del principio de razón" (*GA 9* 172 [147][2]) y la puesta en duda de la noción de naturaleza como presuposición de la vida filosófica.

Antes de llegar a esta reflexión, los lectores encontrarán una breve primera sección dedicada a señalar las virtudes de la traducción realizada por Ángel Xolocotzi y un segundo apartado donde ensayaré una partición temática y periódica de las conferencias aquí ofrecidas. Con ello se pretende hacer manifiesto el modo en que uno puede orientarse al interior de estas quince conferencias y demostrar, al mismo tiempo, que en modo alguno se tratan de textos meramente "unos junto a otros".

Sobre la traducción

El desafío que representa traducir a Heidegger se agudiza cuando se trata de textos de carácter fragmentario o esquemático, como es el caso de un buen número de las conferencias incluidas en este volumen. Y si bien esta no es una excepción, sino quizás la regla en lo que a la obra de Heidegger concierne –pues la mayor parte de la *Gesamtausgabe* está compuesta de conferencias, clases y textos que no fueron publicados en vida–, no está de más recordarlo e indicar que, aunadas a las dificultades que emergen al interior del pensamiento de Heidegger, la reconstrucción y, en nuestro caso, traducción de sus escritos representan una labor monumental.

Así, al enorme trabajo de Günther Neumann, editor original de los manuscritos alemanes, se suma la también ardua tarea de traducción de Ángel Xolocotzi (*GA 80.1*). Quisiera dedicar algunas páginas a poner de relieve las virtudes de esta traducción, las cuales pueden resumirse de antemano reconociendo que Xolocotzi no complica a Heidegger en ningún caso ni en ningún pasaje más de lo necesario. La versión castellana que encontramos de estas conferencias refleja el profundo descenso hacia el lenguaje cotidiano y la inmensa complejidad filosófica que, enraizada en ese suelo, se despliega a partir de él. La traducción de Ángel Xolocotzi tampoco simplifica ni intenta deliberadamente resguardar a sus lectores de pensar por sí mismos aligerando la carga del lenguaje heideggeriano.

Con el fin de señalar casos concretos del trabajo de traducción, haré referencia únicamente a la conferencia "Fenomenología y teología" en su versión alemana y su traducción castellana. La referencia obvia se encuentra en la segunda parte de esta conferencia publicada ya en la edición aumentada de *Wegmarken* y traducida por Helena Cortés y Arturo Leyte (*GA 9*). Esta es, en cierto modo, la "vara de medida" para una versión castellana. Puesto que las conferencias de este volumen encuentran su versión plena y acabada en cursos que han sido ya traducidos (por ejemplo, los seminarios en torno a la parábola de la caverna y el *Teeteto* de Platón (*GA 34*), traducidos por Alberto Ciria, en conexión con

2 Se indicará en primer lugar paginación original y en segundo lugar, entre corchetes, paginación de la traducción al español.

los últimos tres textos de este volumen de conferencias) tales varas de medida son de un peso considerable. En ese contexto, la traducción de Xolocotzi se yergue con fuerza propia y autonomía; baste mencionar que, al menos según lo he examinado, Ángel Xolocotzi no recurre nunca a la paráfrasis cuando se enfrenta a pasajes cuya sintaxis es verdaderamente rebuscada. Debe encomiarse aún más esta pericia si se considera que el texto en castellano logra unificar la literalidad y la ligereza.

Los pasajes que señalo a continuación no contienen en general conceptos fundamentales, pero sí muestran detalles y sutilezas que evidencian lo que he descrito:

"Al tratar con lo ente ya develado podemos *atenernos* a él (darauf *richten*), es decir, deliberar circunspectivamente (umsichtig überlegen)" (*GA 80.1* 189 [146]). En vez de utilizar el más típico "orientarse" o "dirigirse", Xolocotzi utiliza "atenerse" complejizando así la relación del trato con lo ente en la vida cotidiana como suelo precientífico: nos atenemos a él en el sentido de dejarnos dar medida y no de *decidir ir hacia* u orientarse a voluntad.

"Con la objetivación se establece la tarea de mostrar al ente contrapuesto en sí mismo: esta mostración, empero, es siempre una determinación desarticulada del contenido material (*Sachgehalt*) del ente" (*GA 80.1* 191 [148]). El traductor toma aquí una decisión particular al decantarse por "contenido material" y no "contenido cósico", término que parecería concordar más con el contexto del pasaje referente a la objetivación como "esencia del comportamiento científico". Entiendo que la decisión quizás recae en la actitud científica misma que Heidegger tiene aquí en mente: una actitud que se atiene al contenido cósico está ya más cerca de la "cosa", esto es, del ente y su *ser*, de lo que estaría la mirada objetivada que atiende la "materia" –eso que es la cosa desde una mirada ya ofuscada o limitada–.[3]

Más adelante se atestigua una de las dificultades que enfrentó primero el editor del manuscrito alemán y, después, el traductor al español: "También se dice que la observación de los hechos tiene lugar (a partir [?] de un ver pre[científico] apenas ahora crecido" / "Man sagt weiter: die Beobachtung der Tatsachen vollzieht sich (aus [?] vorw[issenschaftlichem] Sehen gerade erst heraus erwachsen" (*GA 80.1* 194 [149-150]). Es ya notorio que hay alguna ambigüedad o inseguridad respecto al *aus* al que le procede un signo de interrogación. Además, unas líneas más abajo el editor indica una palabra ilegible. Por otra parte, deducimos que la palabra "precientífico" estaba abreviada como "vorw."; pero la traducción de Xolocotzi da más bien a entender un añadido entre la división de pre- y -científico. Por último –como indiqué en referencia a los retos de traducir textos de carácter más bien fragmentario o anotativo–, el verbo *heraus erwachsen* no es del todo aprehendido en el más bien seco "crecido". Una traducción al inglés, por ejemplo, podría salvar el espectro con un *grown out of*, y en español solo podría mantenerse con un pesado y poco idiomático "crecer

3 Cf. *GA 80.1* 193 [149], allí aparece la traducción de *Sachheit* como *quididad*.

desde / a partir de".

Fuera de estas dificultades, un par de ejemplos más que revelan la pericia del traductor en detalles que podrían parecer nimios, pero que, vistos con atención, son más bien finos, se dejan ver en lo siguiente: "El proyecto de la constitución del ser se asienta como (*schlägt sich nieder als*) fijación de los conceptos básicos de la ciencia en cuestión" (*GA 80.1* 195 [150]). Lo que usualmente sería traducido tan solo como "se expresa en la…", "se refleja como / en la…", "se encuentra…" o "se manifiesta…", es volcado hacia un sentido más fiel al alemán como "asentarse". La automatización mecánica del traductor promedio volcaría con obviedad ese *sich niederschlagen* en verbos en castellano que, estrictamente, no tendrían nada que ver con el término alemán: literalmente, *golpear(se) abajo*, y, en el plano del lenguaje cotidiano-meteorológico, *precipitación* (*Niederschlag*). El término escogido por Ángel Xolocotzi es excelente, pues muestra, visto en contexto, que la constitución del ser que atraviesa las ciencias positivas está condicionada desde sus fundamentos, lo que significa que los conceptos básicos de la ciencia positiva *se asientan* en su constitución y la determinan de fijo.

En suma, uno no exageraría al ver aquí una conexión con el hecho de quedar *sedimentado*, caído en el fondo, y, por tanto, eventualmente olvidado y dogmatizado, como mostraría Husserl respecto a las sedimentaciones de conceptos de las ciencias europeas que más bien eran experiencias vividas. La pericia con la que Xolocotzi se vincula al pensamiento de Heidegger y los fenómenos por él referidos, aunada al dominio del alemán, le permite solucionar con una increíble facilidad pasajes que, de lo contrario, quedarían plasmados en un lenguaje pesado y de difícil acceso. Por ejemplo:

> En el fondo, la tesis de Kant afirma que toda ciencia positiva de lo ente es sólo ciencia en la medida en que ella, explícitamente o no, se apropia *en términos de adecuación conceptual* (*begrifflich angemessen*, literalmente: conceptualmente adecuado / conceptualmente-adecuadamente) de [las] presuposiciones ontológicas que se encuentran dentro de ella (*GA 80.1* 205 [156]).

La lista de pasajes como estos sería interminable si ensancháramos el horizonte hacia los conceptos fundamentales de Heidegger y al resto de conferencias. Basten estas líneas para evidenciar que el trabajo del traductor de esta obra es para nosotros, lectores de Heidegger y hablantes del español, una vara de medida por sí misma.

2. La narración hacia el fundamento

Quienes están familiarizados con Heidegger verán en este volumen una narración y difícilmente un mero compendio de conferencias. Sin embargo, no creo que esté de más indicar por qué la reunión de textos desde 1915 hasta 1932 constituye, en efecto, una narración editorial sobre el pensamiento de Heidegger: aquello que lo lleva a *Ser y tiempo*, el asentamiento de ese proyecto y aquello que lo aleja o lo impulsa desde allí hacia otros caminos de bosque. En lo siguiente buscaré desplegar el "plano estructural" de estas conferencias y enfatizar que en modo alguno se presentan en calidad de un *Nebeneinandersein*, es decir, de una mera yuxtaposición o de un estar unas junto a otras.

Sin el afán de reducir la complejidad de este volumen a un simple esquema, pero sí con la intención de orientarse en su interior, me parece que las conferencias pueden ser divididas en tres estadios.

I **Un** Heidegger metodológico, tironeado por la tensión entre ser y vida, entre lógica e historia. Asimismo, un Heidegger que se vale ya de la fenomenología como modo de acceso preeminente a las distintas regiones ónticas, y, sobre todo, como modo de acceso a aquello nunca tematizado en cada región. Se tratan de las conferencias previas a *Ser y tiempo*: *i-v*.

II **Un** Heidegger volcado de lleno al proyecto de *Ser y tiempo*. No es nada sencillo marcar el punto de transición hacia aquello que ya no participa de los linderos de la "metafísica del *Dasein*", pero no erraríamos al localizar desde la conferencia *vi* hasta la *viii* en este terreno.

III **Us**ualmente mentado como la más tardía *Kehre*, aquí más bien podría señalizarse la transición como un dirigirse hacia el fundamento, el ocultamiento y la manifestación de una libertad que, más que característica o rasgo que posee "el hombre", es donación del ser. Lo obvio sería situar este estadio a partir de las distintas conferencias "De la esencia de la verdad", pero me parece que no sería desacertado hacerlo desde la conferencia sobre Hegel y, por tanto, desde las reflexiones en torno al idealismo alemán de 1929. Esta sección contemplaría desde la conferencia *ix* hasta el final del volumen en la conferencia *xv*.

Esquemáticamente, en el estadio I encontramos de la conferencia *i* a la *v*; en el II, de la *vi* a *viii*; y en el III, de la *ix* a la *xv*.

Sin reparar propiamente en el contenido de cada conferencia, veamos ahora de cerca el esquema propuesto. El primer escrito, que se titula "Pregunta y juicio" y que parte temáticamente de *El objeto del conocimiento* de Heinrich Rickert, nos sitúa ya en el joven

Heidegger y su tesis doctoral sobre Scoto y las categorías. El bloque que hemos propuesto es en realidad bastante largo (1915-1926) y parece inconsecuente si se considera la enorme distancia que hay entre el Heidegger embebido en el problema de la lógica, el juicio, el valor –y el peso respectivo que le pertenece a la parte "objetiva" y "subjetiva" del juicio y su validez en cada caso–; la fenomenología "historizada" de la conferencia sobre Dilthey (*iv*); la crítica a Husserl por malinterpretar su propio trabajo (*GA 80.1* 135 [107]); y los análisis fenomenológicos de la vida cotidiana (*GA 80.1* 138 [109]). Lo cierto es que sí hay un hilo conductor en estas conferencias, el cual puede mentarse, entre otras formas, afirmando que el problema emergente aquí es la intencionalidad y la necesidad de referir a la *necesaria* participación subjetiva para tomar a cualquier objeto, o ente, como tal. Esta participación subjetiva poco tiene que ver con un subjetivismo o solipsismo –como Heidegger fincará de una vez y por todas en y después de *Ser y tiempo*–; remite más bien a un sujeto histórico referido a la vivencia a su vez posibilitada por un espacio más allá de la totalidad de los objetos lógicamente cognoscibles.[4]

Así, después de que la primera conferencia nos sitúa en la fuente misma del problema en 1915, los siguientes textos pueden ser leídos escalonadamente. Por ejemplo, la segunda conferencia "Sobre psicología" ha de relacionarse directamente con la *iv* en torno a Dilthey: ¿cómo avanzar metodológica y filosóficamente desde una psicología superficial hasta una fenomenología histórica sustentada en la temporalidad del *Dasein*?[5] La conferencia *iii* sobre Aristóteles, del mismo modo, ha de vincularse con la *v* dedicada a la investigación fenomenológica y su método.[6] Difícilmente puede uno contentarse diciendo que estas son preparaciones o tan solo textos "previos" a *Ser y tiempo*, pues no sería exagerado proponer que, de hecho, son ya *Ser y tiempo*.

¿Pero qué marca entonces la diferencia entre estas conferencias y las que propiamente pertenecen al periodo de 1927 y sus años inmediatos? A mi juicio, la respuesta es que solo ahora se mide el impacto y las consecuencias del significado de una metafísica del *Dasein*, de la finitud, la temporalidad y el acceso fenomenológico a la pregunta por el ser. Debe así entenderse que la primera conferencia que atribuimos a la segunda sección sea "Fenomenología y teología", un escrito cuya primera parte sale apenas a la luz en la edición de Neumann redondeando con ello la segunda parte publicada en la versión extendida de *Hitos*. Fácilmente se admitirá que lo verdaderamente relevante ha sido ya publicado y se encuentra precisamente en *Hitos*, cuyo apéndice de 1964 pone en juego, además, la pregunta por la teología y la fe en un marco de conexiones que abarcan todo el pensamiento de

4 Cf. *GA 1* 400-411; por otra parte, su temprano artículo de 1912 "Neuere Forschungen über Logik" (17-43).

5 Cf. *GA 56/57*.

6 Cf. *GA 58* y *62*.

Heidegger. Si en *Wegmarken* el autor se adentraba en la enorme y mortal tensión entre dos formas de existencia, a saber, la existencia de la fe y la "libre asunción propia de todo el *Dasein*" (*GA 9* 66 [65]; cf. *GA 6.1* 169 [161-162]) –las cuales, sin embargo, se contraponen no en tanto "visión del mundo", sino en tanto modo de existencia misma–, en la primera parte publicada en este volumen la profundidad y radicalidad de la pregunta se queda corta. Hay ciertamente una provocación: la teología, en tanto ciencia positiva, tiene más que ver con la química o la matemática que con la filosofía (*GA 80.1* 183 [142]). Filosofía y teología no son meramente dos formas de entender al ser humano y al cosmos.

El texto incluido en el presente volumen brinda, con todo, una enorme ayuda para comprender el *de dónde* de esta reflexión: cómo ha llegado Heidegger a la caracterización de toda ciencia positiva, cómo ha hecho resurgir a la filosofía y su pregunta por el ser como la más original y fundamental pregunta *previa* a toda posibilidad de ciencia o tematización del ente. Pero, aún más importante, una mirada atenta notará las consecuencias radicales de *Ser y tiempo* –o el camino que ha llevado hacia *Ser y tiempo*– para la comprensión de la relación entre filosofía y los sagrados dioses (no únicamente la teología cristiana): "Ser *no* es por tanto algo *más allá* de lo ente, sino *en este lado*, lo anterior, previo, *a priori*. La ciencia del ser no es una *ciencia positiva* de lo ente" (*GA 80.1* 201 [154], las cursivas son mías). Realizaré una breve reflexión conectada a este punto hacia el final, pero debe ya notarse que las consecuencias para toda ontoteología son devastadoras. La teología, a lo más y en tanto ciencia positiva, es un conocimiento sobre la fe y no sobre un ente más allá de todo ente. Si se trata, en cambio, de un conocimiento sobre el ser como "trascendente", ello es dominio de filósofos y no en modo alguno de sacerdotes.

Las conferencias que siguen (*vii* y *viii*) pueden juzgarse en el mismo sentido, a saber, como concreción del impacto de *Ser y tiempo*. La séptima, por ejemplo, dedicada a la antropología filosófica y la metafísica del *Dasein*, pone de relieve el enorme problema ya manifestado en parágrafos como el 43 y 44 de *Ser y tiempo*: cuál es el nexo originario entre antropología y metafísica; qué lleva preeminencia, el problema de la verdad y el ser o el del hombre y su condición. Heidegger apunta –de un modo que sigue recordando a la idea de una ciencia originaria o total–[7] a la necesidad de una ciencia total de la totalidad, la cual, en términos antropológicos, hará rememorar a su vez el impacto de la filosofía heideggeriana en múltiples estudiantes y latitudes.[8] La actitud e impresión aquí es la del acabamiento de la metafísica tradicional y el esfuerzo por alzar nuevamente al ser huma-

7 Cf. *GA 58* 180, 203 [190, 213].

8 Cf. La conferencia de Leo Strauss dedicada a Kurt Riezler (1959), por ejemplo; y, especialmente, la segunda conferencia inédita "Some Critical Remarks on Man's Science of Man" (2014) dedicada críticamente a las pretensiones cuasi-heideggerianas de Riezler en torno a una ciencia total del ser humano que reúna antropología y metafísica (cf. Bruell 98).

no a una posición *nodal* de toda comprensión sobre el ser y el mundo.

No obstante, lo cierto es que Heidegger deja perfectamente claro, como si *Ser y tiempo* no hubiera bastado, que la antropología filosófica entendida como una ontología regional de ser humano es insuficiente (*GA 80.1* 223 [171]): la esencia de la filosofía es la metafísica (no la antropología), pero la pregunta fundamental de la metafísica es por la esencia del *Dasein* (*GA 80.1* 227 [175]). Mantener aún la mirada puesta en la conferencia sobre fenomenología y teología permite esclarecer a su vez el "límite interno" de toda ciencia positiva y el suelo desde el que se realiza toda "constitución del ser". La filosofía, en cambio, trata del ente patente antes de toda ciencia. El pasaje más relevante de toda esta conferencia (cf. *GA 80.1* 236 [180]) deja claro que la filosofía de *Ser y tiempo* ha elevado la antropología filosófica a una centralidad insólita al mismo tiempo que la ha modificado radicalmente: el acontecimiento fundamental de esa antropología no es el "hombre", sino su comprensión del ser. Pero es precisamente este pasaje el que muestra ya las líneas a las que el lector se enfrentará en la última sección propuesta de conferencias: los énfasis caen ahora en la trascendencia, la liberación, el dejar ser, la libertad original del *Dasein* y el enorme problema de la posibilidad del ente sin *Dasein*; en pocas palabras, se vislumbra ya el *fundamento* del *Dasein* que impide cualquier comprensión solipsista o subjetivista del pensamiento de Heidegger.

Del mismo modo, la octava conferencia podría entenderse acaso como una nueva ramificación de los análisis de *Ser y tiempo* en torno a la angustia, la disposición anímica, el mundear, entre otros fenómenos; en este caso, un largo desarrollo sobre el fenómeno del aburrimiento. Lo que debe resaltarse es, a mi juicio, la manera en que Heidegger ha hecho desembocar de esta reflexión la "opresión" y el "misterio" a los que se enfrenta el *Dasein* desde el aburrimiento (*GA 80.1* 274 [208]). No sería exagerado vincular estos pasajes con las reflexiones en torno a Nietzsche y el nihilismo europeo que Heidegger emprenderá solo tres años después.[9] El vacío revelado del *Dasein*, y, hay que agregar, el vacío particular del hombre moderno, consiste en "la falta de opresión y de misterio". A tal referencia sobre el nihilismo debe también sumarse el carácter que la resolución adquiere formándose ya como un proyecto de atrevimiento y riesgo: no estamos lejos del famoso discurso del rectorado y de una metafísica, en cierto modo, *völkisch*, esto es, la idea de "devolverle al pueblo su metafísica", como se hará patente a continuación.[10]

En todo caso, el lector cuidadoso se dará cuenta de la vastedad y complejidad del pensamiento y obra de Heidegger, de modo que un esquema sobre épocas, periodos y etapas se muestra absolutamente insuficiente, pues si bien es cierto que en esta y la siguiente

9 Cf. Específicamente: *GA 6.1* 90 ss. [94 ss.].

10 Cf. Heidegger "'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'"; "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität".

conferencia sobre Hegel se hace manifiesta –o al menos visible– tanto la vinculación hacia el riesgoso proyecto del *Dasein* resuelto como su imprudente politización en una metafísica del pueblo y el clímax del discurso rectoral –en pocas palabras, la vertiginosa fama y ascenso del autor de *Ser y tiempo* como portavoz de la emergencia de un "algo" nuevo y radical–, también es cierto que no puede ignorarse en lo que sigue, en las conferencias que van de 1930 a 1932 integradas en este volumen, que Heidegger casi al mismo tiempo profundiza en una libertad que no es posesión ni "voluntad" del *Dasein*, sino más bien aquello que constituye un fundamento del que él mismo no dispone (por ejemplo, en el sentido de resuelto proyecto político).[11] Quien lea de corrido las conferencias que integran este volumen difícilmente llegará a la conclusión de que hay una línea clara y uniforme que condujera a Heidegger a izar la bandera nacionalsocialista. Las diferencias, énfasis y puntos nodales entre periodos de apenas tres años (1927 y 1930, con las conferencias "De la esencia de la verdad") deben obligar a ser moderado frente a los vertiginosos "cambios" en el pensamiento de Heidegger.

Lo más obvio sería situar el tercer bloque de conferencias precisamente en 1930 con "De la esencia de la verdad" (*x*).[12] Con todo, me parece que también la conferencia sobre Hegel (*ix*) puede darnos indicaciones fundamentales sobre la distancia frente a las conferencias pasadas. En primer lugar, esta conferencia debe ser pensada en concordancia con el libro sobre Kant (*GA 3*) y el curso sobre el idealismo alemán (lo cual, una vez más, hace equívocas las esquematizaciones de periodos). Si en *Ser y tiempo* se encontraba la necesidad de la *Destruktion* para abrirse paso por una tradición obscurecida, en este texto, ya desde su primera página, el juicio hacia la tradición es más bien lapidario: la metafísica de Hegel es el *acabamiento* de la metafísica. Heidegger pretende *confrontarse* con la tradición occidental *entera*. Se dirá que esta es, de hecho, la programática de 1927; quisiera únicamente enfatizar 1) que no se trata ya de un asunto metodológico de la fenomenología (si bien es cierto que para Heidegger esta no se reducía en modo alguno a mero acceso o método, sino

11 En las mismas ambigüedades se adentra el lector al confrontarse con pasajes radicalmente políticos en *Nietzsche I* y su simultánea atenuación; véase, por ejemplo: *GA 6.1* 105 [107], 114 [115] (en torno a la "brutalidad braquial"), 135 [133] y 160-1 [154-5]. Y en lo que respecta al volumen aquí tratado, Heidegger introduce los escalofriantes llamados a salvar la tradición del pueblo (*Volkstum*), proteger la patria y liberarla a su arraigo originario, en los siguientes términos más bien reticentes: "El arraigo –¿lo comprendemos cuando lo hacemos el contenido de programas, movimientos y coloquios? ¿Qué pasaría si eso fuese un malentendido, el más fatal que pudiesen encontrar?" (*GA 80.1* 339 [256]).

12 "Como nadie ignora, tras la publicación de *SZ* en 1927 y hasta comienzos de los años '30 el pensamiento de Heidegger entra en una fase que, desde la óptica de lo que ocurre poco después con ocasión del famoso 'giro' (*Kehre*) y la aparición del llamado 'pensamiento ontohistórico' (*seingeschichtliches Denken*), bien podría llamarse 'de transición', al menos, si se toma la expresión en un sentido que no enfatice demasiado las connotaciones negativas que, a primera vista, pudiera sugerir. Se trata, en efecto, de un período en el cual las inseguridades acerca del camino a seguir de allí en más se acrecientan y llegan muy pronto a jugar un papel determinante. Pero ello no impide, sino que, más bien, explica en buena medida el derroche de creatividad y la redoblada radicalidad que exhiben los escritos que Heidegger produce en esos pocos años, en una sucesión de esfuerzos que, por su combinación de intensidad y concentración, resultan asombrosos" (Vigo 187).

que era *la Urwissenschaft* o la ciencia de lo originario) y 2) que la *confrontación* adquiere ahora dimensiones titánicas frente a filosofía de la historia o la historia de la filosofía.

En plena concordancia con *Ser y tiempo*,[13] Heidegger juzga que el acabamiento de la metafísica en Hegel *no* es un acabamiento originario: "falta la pregunta fundamental" (*GA 80.1* 297 [225]). El destino de la comprensión del ser como sustancia o presencia constante, aunado a la ingenua obviedad con la que esta "presencia" fue tomada desde la Antigüedad, es precisamente el impulso con el que se abre paso desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en los pasajes más relevantes de esta conferencia (cf. *GA 80.1* 309-315 [233-237]), Heidegger afirma que tal ausencia de la pregunta fundamental es el *destino* de la filosofía occidental y no un mero capricho o error contingente que pudiera ser tan solo enmendado. En ese sentido, "la metafísica de Hegel es el acabamiento de una pregunta no planteada originariamente" (*GA 80.1* 309 [233]). Como además lo atestiguan los suplementos donde Heidegger escribe de sí mismo algo parecido a "yo vs Hegel", la cuestión planteada con absoluta falta de timidez es: ¿Fenomenología del espíritu o metafísica del *Dasein*? Por si fuera poco, como ya se mencionó, este clímax concluye con la idea de que Heidegger no difiere de Hegel en cuanto a la intención: "¡Corresponde a nosotros percibir este acontecimiento, sentir este jalón! [...] Si hacemos esto, entonces servimos a la tarea misteriosa que precisamente Hegel ha conceptualizado en toda su grandeza –la tarea de devolver a un pueblo la metafísica perdida" (*GA 80.1* 314 [237]). No es aventurado decir que Heidegger, sin diferir en lo fundamental de su proyecto de 1927, se ha erigido en el lapso de tres años en nuevo profeta, y que, a pesar de su sesudo estudio de la diferencia entre ciencia originaria y visión del mundo,[14] no tuvo la moderación de ver el golfo que separaba y ponía en tensión la ciencia original de la "doctrina popular" y la "edificación" de la que habla Hegel en esa misma página (*GA 80.1* 315 [237]), un golfo insoslayable por una "metafísica del pueblo". Aunque sea anacrónico, esta serie de razonamientos debe ser también tomada en cuenta cuando Leo Strauss indica que "Heidegger aprendió la lección de 1933" (*Studies in Platonic...* 34).[15]

La última sección de conferencias, inaugurada, según proponemos, por el escrito sobre Hegel (*ix*), comprehende todavía un buen número de textos (*ix-xv*) y abarca prácticamente la mitad del volumen. A la extraordinaria edición ampliada de las cuatro versiones

13 Tal concordancia es evidenciada por el propio Heidegger, que no *parece* pensar nada distinto al Ser y al tiempo: "Cuestionar la pregunta conductora tradicional significa: *preguntar más originariamente el* ***τί τὸ ὄν***[;] significa preguntar por Ser y tiempo. –¿Es ésta *la* pregunta fundamental *absoluta*? ¿No puede afirmarse eso, ni siquiera decirse? ¡porque *nunca* es absoluto! Y es precisamente esta incertidumbre la que hace que el *filo[sofar]* sea decisivo, es decir, *¡en cualquier momento!* (instante) ¡Terminando!" (*GA 80.1* 301n40 [228n40]).

14 Cf. *GA 56/57* 22-23 [27-28].

15 Cf. La interesante –no por ello correcta– interpretación de Altman a este respecto (181 ss.).

de la conferencia "De la esencia de la verdad" se suma el texto sobre *quid est tempus* en Agustín y una serie "platónica": la parábola de la caverna en dos versiones y la conferencia sobre *to pseudos* en referencia al *Teeteto*, que a su vez nos reenvían a la publicación de los cursos de invierno en Friburgo de 1931/1932. La última conferencia, "La proposición de la contradicción", de 1932, viene a cerrar este ciclo de nuevos y más profundos problemas en torno al ocultamiento, la *alétheia*, la verdad en tanto libertad, etc. Hay aquí un movimiento en el pensamiento de Heidegger cuya evidencia permite, por ahora, ahorrarse las justificaciones en torno a tal tránsito.[16] Por ello, quisiera presentar una breve reflexión crítica que se apoya en esta última sección de conferencias.

3. Naturaleza, libertad y el *de dónde* del *Dasein*

El acompañamiento que Leo Strauss (1899-1973) le dio a la obra de Heidegger fue, sin dudas, a tientas y de lejos. Sería absurdo comparar los textos a los que él tuvo acceso con la voluminosa *Gesamtausgabe* que llena la biblioteca de todo especialista en Heidegger. No obstante, su mirada penetrante y las sugerencias que se atrevió a pronunciar esporádicamente en público son tanto o más agudas que muchos de los voluminosos comentarios contemporáneos.

Esa "lección de 1933" que, a juicio de Strauss, Heidegger habría aprendido es el cabo de un hilo de razonamientos en una conferencia dedicada más bien a Husserl y la filosofía política. Strauss vio con claridad la transición del "historicismo existencialista" plasmado en *Ser y tiempo* –términos utilizados por Strauss que probablemente no serían admitidos por ningún heideggeriano– hacia un pensamiento enraizado, atento, devoto y, aún más, enigmático: un pensamiento que no tiene la mirada puesta tanto en el mundo particular que el *Dasein* vive ahora, sino en Occidente y su acabamiento, agotamiento o peligrosísima obscuridad. Tal tránsito está atravesado evidentemente por 1933, y no es casualidad que Strauss reconstruya esta transición (lo que él llama la obligación a la que Heidegger se enfrentó al esbozar su propia filosofía de la historia frente a los límites del "existencialismo") echando mano de Hegel, Marx y Nietzsche. Al menos en esta conferencia, Strauss enfatiza la *Bodenständigkeit* y el "diálogo" que Occidente está compelido a entablar con Oriente. Los

16 Como lo dice el mismo Heidegger mirando en retrospectiva (suplemento a la cuarta versión de 1940, diez años después): "La pregunta decisiva (*Ser y tiempo*, 1927) sobre el 'sentido' (verdad) del 'ser' (no de lo ente) permanece adrede no desplegada. El pensar parece seguir el camino de la metafísica, pero, en sus pasos decisivos de la verdad como corrección a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como ocultación y errar, lleva a cabo un cambio (*Wandel*) del preguntar que pertenece a la *superación* de la metafísica. / El saber obtenido en la conferencia no se agota en otro 'concepto' de verdad, sino que se colma en la experiencia esencial de que sólo a partir del *Da-sein* se puede preparar una proximidad a la verdad del ser para el ser humano histórico. Toda 'antropología' y toda subjetividad del ser humano como sujeto no sólo es abandonada, como ya en *Ser y tiempo*, y buscada la verdad del ser como 'fundamento' de una posición fundamental transformada e histórica. Ahora más bien se intenta pensar a partir de este otro 'fundamento' (*Da-sein*)" (*GA 80.1* 428 [317]).

fuertes elementos que Strauss arroja en apenas unas líneas tienen que ver con la noción, o más bien el afán heideggeriano, de encontrarnos plenamente en casa frente a un mundo occidental que ha imposibilitado toda "casa" mediante su extraviada, olvidada y errónea actitud teorética-tecnológica. En otro lugar Strauss afirma que el Oriente de Occidente es la Biblia (el elemento anti-griego) y que la filosofía de Heidegger es una apuesta cuasi-bíblica ("Existentialism" 317).[17] Sospechosamente, aquí Strauss renuncia a continuar: "Permitámonos volver de estas esperanzas fantásticas, que han de esperarse más de visionarios que de filósofos, a Husserl" (*Studies in Platonic…* 34).

A primera vista, todos estos elementos son seguramente incomprensibles y extraviados del hilo tejido en la sección anterior siguiendo la secuencia de conferencias publicada en el volumen que nos atañe. Sin embargo, sostengo que solo alejándose de Heidegger logra uno acercarse a lo que en él es más esencial. En lugar de limitarme a la exposición esquemática de periodos y transiciones, quisiera mostrar en apenas unas páginas no solo cómo los medidos razonamientos de Strauss recién mostrados están efectivamente vinculados a la última sección de conferencias, sino también cómo a través de ellos se eleva y enfatiza la radicalidad heideggeriana y la necesidad que tenemos nosotros mismos de arriesgarnos a pensarla.

La pretensión ahora es simplemente espolear los primeros pasos de lo que con toda obviedad pertenece a una reflexión de muy anchas magnitudes, una reflexión más ardua y amplia que tiene que ver con Leo Strauss. No la consideraremos aquí como una "confrontación Heidegger-Strauss" (pues ello ameritaría una larga contextualización sobre la vinculación entre ambos), sino como un impulso para evaluar la firmeza de lo que estamos presenciando en esta última sección de conferencias.

Para ir ya al grano, recurro a la conferencia dictada en la Carl Friedrich von Siemens Stiftung por Christopher Bruell en 2002 sobre la pregunta por la naturaleza en el pensamiento de Leo Strauss. Se trata de una conferencia sorpresivamente breve para la magnitud de las preguntas que ahí plantea. Su carácter aporético logra envolver a sus destinatarios y, al final, abandonarlos. Bruell se esfuerza por conducirnos al problema de la naturaleza a partir de la situación propia que Leo Strauss entendió como urgente, profunda y peligrosa: el relativismo o la anarquía en términos filosóficos y políticos. Este es un hilo muy largo que Bruell traza con enorme pericia en tan solo unas páginas, y nosotros, por necesidad, debemos estrecharlo aún más para mostrar su coincidencia con Heidegger: la filosofía occidental ha llegado a su agotamiento, la Ilustración ha perdido su autoevidencia y los grandes problemas, como denunciaron ya Rousseau o Nietzsche, han llegado

17 Y en la conferencia dedicada a Husserl y la filosofía política: ese diálogo llevaría a "la consumación preparada, acompañada o seguida de un retorno de los dioses" (*Studies in Platonic… 33 in fine*).

al más alto grado de superficialidad (Bruell 94).[18] Esta denuncia (que no es sino la voz del siglo XX) es perfectamente expresable en los términos que ya hemos visto de Heidegger: absoluta carencia de misterio e insatisfacción ante el rumbo que ha tomado el curso del pensamiento europeo.[19]

Es sabido que Strauss no atribuye, como Heidegger, este agotamiento a un destino ínsito del pensamiento occidental y manifiesto desde sus orígenes en Platón, sino que lo identifica particularmente con el debilitamiento del pensamiento moderno y su dogmatización. Bruell no toma la típica vía que separa a "antiguos" y "modernos", sino que afronta, sin más, la esencia de la cuestión. Los lectores de Strauss suelen coincidir con que la solución a la crisis del pensamiento moderno es precisamente la "vida filosófica" y un retorno (no necesariamente histórico) a su significado original. Strauss parece dar esta "esperanza" de que la crisis pueda ser superada, particularmente por almas filosóficas, especialmente por aquellas que sean capaces de experimentar en carne propia el significado y la agudeza de tal crisis del pensamiento, la tradición y el curso del proyecto moderno. En otras palabras, tal posibilidad queda excluida para quienes se contentan o hasta regocijan con el relativismo cultural de fines de la modernidad (Bruell 94-95).

Bruell, sin embargo, pone en tela de juicio la *validez* de aquella premisa. Si la "vida filosófica" es la única salida de tal crisis, tendríamos que ser capaces de dar evidencia, argumentos y signos sobre cuál es su significado y no orientarla hacia una experiencia privada y en cierto modo incomunicable. Bruell da más de una vuelta a esta cuestión (es importantísimo seguir tales vueltas con cuidado)[20] hasta llegar a la que parece ser la tesis específica de Strauss: la filosofía, si acaso puede mostrarse como vara de medida para el mejor o el más correcto modo de vida, es descubrimiento y conocimiento de la naturaleza (*physis*) (96).

Bajo tal baremo, es posible que Heidegger sea un *great thinker* y, como reconoce Strauss múltiples veces, el más grande pensador de la época, pero no necesariamente un filósofo: "Heidegger parece haber logrado deshacerse de la *physis* sin dejar abierta una puerta trasera a la Cosa-en-sí y sin necesitar una filosofía de la naturaleza (Hegel)" (Strauss, "Existentialism" 333). La tensión ya se ha creado: Heidegger elimina la naturaleza, muestra sus presuposiciones, aniquila la confianza tradicional en verdades eternas y suelos objetivos más allá del ser humano.

Entramos ahora de lleno al asunto y advertimos al lector que esta crítica a Heidegger

18 Cf. Las menciones de Spengler en las conferencias de Heidegger dedicadas a la psicología y a Dilthey.

19 Cf. El paralelismo con el "fin del arte" tratado por Heidegger en su *Nietzsche I* (*GA 6.1* 90 [94]).

20 En una frase, la filosofía tendría que demostrar *previamente* ser el mejor modo de vida y no una vez que uno se ha comprometido con ella, pues "the undertaking of a task cannot be equated with its succesful completion" (Bruell 95).

no es tan ingenua como parece, pues no sostiene verdades objetivas frente a un supuesto relativismo heideggeriano. De hecho, quien lea las conferencias que motivan el presente artículo encontrará repetidamente la negación y "superación" del antropologismo, subjetivismo, etc. En este marco, Bruell se decanta por una línea en particular del significado de naturaleza en Strauss –la más importante para comenzar un diálogo con Heidegger–: conocer la naturaleza es conocer la necesidad (98).[21] Así, por ejemplo, el reino de la libertad es tan solo una parcela del reino de la necesidad. La necesidad es el principio de razón (suficiente) o la demostración lógica y ontológica de que, ante las "naturalezas" en las que creen generalmente los hombres, hay *physis* propiamente dicha, fuerza compulsiva, necesidad; y que, descubierta tal naturaleza, aquellas naturalezas en las que los hombres generalmente creen no son sino opiniones convencionales.[22] Sin embargo, en Heidegger leemos: "Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde" (*GA 9* 172 [147]). Aunque Bruell y los textos citados de Strauss se mueven en obras de Heidegger aquí no tratadas ("De la esencia del fundamento", "¿Qué es metafísica" o *¿Qué significa pensar?*), las tesis principales son perfectamente reconocibles y tratables en las últimas conferencias que componen el volumen; baste pensar que "La esencia de la verdad es la libertad" (*GA 80.1* 357 [269]).

Parece que lo que ahora se juega *contra* Strauss es que la naturaleza/necesidad no solo es el núcleo y la cuestión misma de la filosofía, sino su *presupuesto*, y que, a partir de Heidegger, este se trata de un presupuesto de lo más cuestionable. Quien lea las primeras secciones que componen las conferencias "De la esencia de la verdad" en este volumen podrá fácilmente ver que Heidegger muestra la insuficiencia del "sentido común", el cual dirige la verdad tanto hacia la proposición (la famosa adecuación) como hacia la cosa en sí a la que se le mienta en la proposición. No habría verdad, ni cosa, si en principio el *Dasein* no tuviera una relación primigenia con el ente. Cuando Strauss afirmaba que Heidegger se deshacía de la *physis* sin dejar acceso alguno a la cosa-en-sí se refería precisamente a esto: no se trata siquiera de que nosotros percibamos de tal y cual manera el mundo, sino que el mundo mismo es *coetáneo* –para usar ahora los términos más cercanos a Strauss– al hombre.[23]

21 Cf. Por ejemplo, en el marco de la interpretación heideggeriana de la idea platónica *GA 6.1* 185 contra 186 [175 contra 176]: estar sometido a cierta necesidad vs el dios queriendo ser "creador" u "ocasionador" (*Hervorbringer*) de cosas que esencian o que son esenciales.

22 O como lo plantea Strauss en *Natural Right and History*, la naturaleza, antes de la filosofía, no es sino un "nomos" pre-filosófico, esto es, naturaleza pre-filosófica: el *nómos* de las mujeres menstruar cada mes, el de los perros mover la cola, el de los judíos no comer cerdo, etc. (82).

23 Cf. Los mismos pasajes que Bruell nos indica: Strauss, *Natural Right and History* 32; *What is Political Philosophy* 39, 249.

> El mismo Heidegger es consciente del escándalo tradicional e ironiza al respecto: la verdad se reduce a una propiedad del ser humano. El ser humano y sus caprichos son la medida de todas las cosas. [...] Mientras la verdad sea y siga siendo lo opuesto a la no-verdad, y ésta [no-verdad] ciertamente recaiga sobre el ser humano, entonces la *verdad* no puede ser fundada en el ser humano y sus caprichos (*GA 80.1* 360 [271]).

¿Pero está Strauss "escandalizado"? Como lo muestra Bruell, no es nada claro que Strauss haya apoyado explícitamente la tesis de la permanencia ni de la finitud del hombre; en todo caso, sus repetidos énfasis en la permanencia de cierto orden son contrastados con nuestra finitud e incapacidad de aprehender el orden: la permanencia es de *problemas fundamentales*.

¿Pero puede haber problemas fundamentales y *permanentes* a la luz de la finitud del *Dasein* y de todas las consecuencias que Heidegger extrae de ella al examinarla a fondo? Strauss entiende, en principio, que la necesidad (la naturaleza) es inmutable y cognoscible, que toda libertad, por tanto, presupone necesidad. Como Bruell apunta magistralmente, nos encaramos con el problema monumental sobre hombre y cosmos: para Strauss, es imposible que "primero haya sido el Caos" o que las primeras cosas, las "cosas" fundamentales, hayan surgido *ex nihilo*. La implicación obvia es que para Heidegger *sí* surgen los entes de la nada (cf. Strauss, "The Problem of Socrates" 329), una tesis que, si bien está pensada dentro del contexto de "¿Qué es metafísica?", puede ser intuida por un parte a partir de la no-verdad en la que se funda la verdad y la libertad; por otra parte, a partir del ocultamiento como *fuente* –si se me permite la reformulación– de la verdad en tanto des-ocultamiento ("Parábola de Platón"). Es obvio que para Strauss la tesis de Heidegger es una revitalización de la postura bíblica frente a la filosofía del misterio, de lo insondable, de la afirmación de la vida entregada al misterio como el mejor modo de vida frente a la aparente claridad y superficialidad de la vida filosófica: el presupuesto de la filosofía es indemostrable y, sin embargo, se le toma, valiéndonos de las palabras de Heidegger, como "la joya atesorada de la más venerable filosofía" (*GA 80.1* 360 [271]).

Pero Heidegger no afirma explícitamente que a partir de la nada todo ente surge como ente. Es más, en el contexto de las conferencias que aquí conciernen, ante la pregunta por el fundamento del principio de razón, la esencia de la verdad, el fundamento de todo ente o la esencia del des-ocultamiento como ascenso a la idea, Heidegger contesta: el fundamento o la esencia es la libertad. Leo Strauss no está satisfecho con esta respuesta, dice Bruell (99 *in fine*). De hecho, pide que consideremos la idea del surgimiento *ex nihilo* literalmente, no como paso intermedio o provocación. El asunto no es baladí. En su conferencia "Existencialismo", Strauss narra breve, pero profundamente el camino de Heidegger en *Ser y tiempo* y la respectiva insuficiencia de contentarse con el plano "existencialista"

que aquella obra abrió. El *Dasein* mundea, vive en un mundo; la verdad solo es verdad en el mundo y los entes solo son en tanto son en un mundo, etc. En esta misma línea, Strauss plantea lo siguiente:

> En última instancia, somos confrontados con la mera facticidad o contingencia. ¿Pero no somos capaces, no estamos incluso obligados a plantear la pregunta por las causas de nosotros mismos y de las cosas en el mundo? En efecto, no podemos evitar plantear preguntas por el Dé dónde y el Hacia dónde, o por el Todo (Strauss, "Existentialism" 311).

Por supuesto, para Heidegger estas preguntas no son realmente originarias. Strauss, sin embargo, insistirá en el carácter ineludible de esta cuestión e incluso en el eventual reconocimiento por parte de Heidegger –después de *Ser y tiempo*– de la necesidad de dar una respuesta a tal pregunta. Que la respuesta heideggeriana a ese "de dónde", al fundamento que exige Strauss, coincida con la del propio Strauss es *la* cuestión de la que ahora puedo brindar tan solo una intuición.

Christopher Bruell plantea el final de esta discusión de un modo muy interesante. En principio, Strauss no tiene por qué tomar con seriedad la tesis sobre la libertad heideggeriana, pues no concede la base misma del planteamiento, a saber, la finitud humana como núcleo del problema sobre el ser. Sin embargo, *si tuviera* que dar una respuesta desde esa misma base –y tal condicionalidad no es ingenua–, Strauss podría alegar distintos razonamientos; entre ellos, quizás el más típico y desarrollado: el hecho de que aquello que pone en duda el principio de razón, la causalidad y la naturaleza-necesidad no es la finitud como tal, sino la historicidad que reclama Heidegger junto a la finitud. La "historicidad", sin embargo, es un concepto sumamente dudoso y lleno de presupuestos. Puede decirse con plena justicia que Strauss dedicó una gran parte de su obra y pensamiento a mostrar la historia misma de la historicidad y las razones por las cuales se ha asumido con una autoevidencia dogmática.

Más allá de esto, la *verdadera* solución a la puesta en duda de la causalidad –el ¿de dónde?– solo podría ganarse, dice Bruell, mostrando que el ser humano es un ser natural y que, por tanto, es la naturaleza y no el hombre *el* fundamento de todo ente. El giro casi arqueológico que Strauss tomó para evidenciar el problema que aquí tenemos entre manos es lejano al proceder de Heidegger, aunque bien puede notarse que lo tiene perfectamente en cuenta.[24] El enorme desafío al que se enfrentan los filósofos modernos para asegurar el principio de causalidad (Spinoza o Kant, por ejemplo) fue impuesto por la religión revelada y su aniquilación del viejo principio *ex nihilo nihil fit*. La insatisfacción ante aquellas empresas filosóficas de fundamentación condujo y contribuyó, entiende Strauss, al vuelco

24 Cf. *GA* 9, en específico las páginas sobre la religión revelada en "De la esencia del fundamento" (119-120 [106]).

hacia la historia. Pero si fuésemos capaces de retornar al suelo más originario y simple en el que la causalidad fue concebida, el suelo pre-bíblico, podríamos quizás orientarnos de nuevo (cf. Heidegger, *GA 80.1* 348-349 [264]). Bruell, siguiendo los impulsos del retorno socrático de Strauss, consulta la tesis aristotélica: es manifiesto que hay muchos entes naturales; y es necio y ridículo, por otro lado, querer demostrar lo manifiesto recurriendo a lo no-manifiesto.[25] En efecto, este tipo de argumentación es recurrente en Strauss.

Bruell, preludiando ya la aporía, vuelve a cuestionar: si la consecuencia de un principio aparentemente claro es más bien confusa, ¿no obscurece la luz del principio mismo? La tesis aristotélica es, pues, insuficiente para hacerle frente a Heidegger.

De hecho, es el mismo Heidegger quien ha partido de ese suelo aparentemente claro del sentido común. La reunión de distintas versiones de esta conferencia brinda una claridad insólita a este respecto. Heidegger no se levanta contra el sentido común *simpliciter* a la manera típicamente moderna;[26] en realidad, considera que el sentido común revela ya una comprensión sobre la esencia de la verdad (*GA 80.1* 356 [254]), y, aún más, que "en el mismo instante del mundo en que surge el filosofar, nace *lo que* llamamos el sentido común y se coloca bajo su dominio. Filosofar es, por tanto, el ataque constante al sentido común y a su desafortunada irritabilidad". Guardo las objeciones que podrían hacérsele a esta sentencia para exaltar su carácter no evidente: solo hay sentido común una vez que la filosofía se ha hecho espacio, en el sentido de que solo hay verdad una vez que la filosofía ha irrumpido en el ser humano. ¿Difiere esto de la afamada frase de Strauss: "Sócrates descubrió el hecho paradójico de que, en cierto modo, la verdad más importante es la verdad más obvia o la verdad de la superficie" (*The Rebirth*… 142)?

Por otra parte, debe destacarse que la tensión hasta ahora presentada entre Heidegger y Strauss está planteada en términos que no terminan de hacer justicia a la discusión sobre la libertad, ya sea como origen del fundamento, ya sea como esencia de la verdad. Y mientras no sea tratada a fondo esta cuestión, tampoco se le hace justicia a la complejidad con la que Strauss acompañó la obra de Heidegger. Pues al menos tal como lo atestiguan las conferencias "De la esencia de la verdad" y, en parte, su estudio sobre la parábola de la caverna, no podría afirmarse sin más que la vara de medida es el *Dasein* y su finitud. Heidegger, ese pensador donde todo es *al revés*, dice "El ser humano no es el portador y dueño de la verdad y de la libertad – todo es *al revés*" (*GA 80.1* 361 [272]). Libertad es dejar-ser, compromiso con que lo ente gane poder en nosotros. Es el ente y no el *Dasein*

25 "Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. Aunque es evidente que se puede experimentar tal confusión […] los que así proceden solo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen" (Aristóteles, *Física* 193a2-8).

26 Cf. *GA 80.1* 332 [251], 347 [262], 389 [290].

quien propiamente da la medida; con la condición de que el *Dasein* esté, por decirlo así, a la altura.[27] Esto lo muestra particularmente su reflexión sobre los diferentes estadios de la parábola de la caverna, donde liberación no equivale simplemente a ser despojado de cadenas (como quien, loco de liberación, más bien se ciega), sino más bien a vincularse a la luz, aclarar el camino de bosque:

> La luz ilumina –mejor y más concisamente, *aclara*. Hablamos de un 'claro', por ejemplo, un claro en el bosque; es decir, un lugar libre de árboles y que abre el paso. Aclarar significa despejar– liberar. La luz aclara, despeja y da paso. Mirar a la luz, tener el rayo de luz, es decir, tener la mirada para lo que libera. La luz es lo que libera (*GA 80.1* 471 [352]).

Es cierto, pues, que hay reticencia y abandono a la pregunta por el "de dónde". ¿Pero no es cierto que, según se esforzó el propio Strauss por mostrar, Sócrates también consideró tal pregunta inapropiada (considérese la famosa "segunda navegación") (Strauss, *Natural Right and History* 123)? Y, en última instancia, la frase tan citada, pero raramente llevada a su extremo, ¿se diferencia del planteamiento de Heidegger?:

> Sócrates estaba tan lejos de comprometerse con una cosmología específica que su conocimiento era conocimiento de la ignorancia. Conocimiento de la ignorancia no es ignorancia. Es conocimiento del carácter elusivo de la verdad, del todo. Sócrates, entonces, vio al hombre a la luz del carácter misterioso del todo. [...] Pues articular la situación del hombre significa articular la apertura del hombre al todo. (Strauss, *What is Political Philosophy* 38-9).

Finalmente, no puede pasarse por alto el hecho de que Heidegger, al menos en el periodo que aquí fue tratado, está convencido de que esta verdad-libertad originada por la filosofía es un "acontecimiento" histórico, que abre historia, la proyecta al futuro y, sobre todo, tiene la tarea de brindar una metafísica popular.[28] Son pocos los pasajes donde Strauss llega a mostrarse aún más acre ante el retorno heideggeriano de los dioses que al final de su conferencia "Existencialismo":

> *Esse*, tal como Heidegger lo entiende, puede ser descrito cruda y superficialmente, e incluso equívocamente, aunque no del todo equívocamente, diciendo que es una síntesis de las ideas platónicas y el Dios bíblico: es tan impersonal como las ideas platónicas y tan elusivo como el Dios bíblico (318).

27 Cf. *Nietzsche I* (*GA 6.1*), donde se encuentra una exposición muy parecida respecto al arte y la verdad (143-164 [140-157]).

28 Heidegger, en este sentido, no parece siquiera intuir la posibilidad de tensiones respectivas entre poetas, científicos, historiadores y filósofos; todos llevan a cabo un "proyecto libre" o "el proyecto paradigmático del ser" (*GA 80.1* 472-473 [353]).

Por mostrar apenas una de las implicaciones de esta obscura comparación, Heidegger buscaría una síntesis total de dos modos de existir que son aniquilados al fusionarlos; la vida filosófica no admite la devota espera del llamado.

Conclusión

Ciertamente el volumen de conferencias aquí tratado no representa una "novedad" para quienes han estudiado con detenimiento las grandes obras y cursos de Heidegger en torno a temas centrales como la historicidad, la metafísica del *Dasein*, la esencia de la verdad, los estudios sobre Platón, etc. Cada una de estas conferencias refiere a otro lugar donde Heidegger ha sido más profundo y extenso en el tratamiento de los problemas. Hay, por supuesto, excepciones, como el largo trazado de versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad", uno de los textos más vehementes de todo este volumen.

Este trabajo muestra que el orden de esta compilación de conferencias puede entenderse como una narración. Es posible que revisar y releer este camino no sea una novedad, pero la filosofía, dice Heidegger en una evidente tensión consigo mismo, nunca ha tratado sobre novedades. Para muchos de sus lectores este recorrido de conferencias representa también un mapa en el que podemos reconocer transiciones, cambios e impulsos de unos temas fundamentales a otros, es decir, permite una comprensión general de más de quince años de su pensamiento; huelga decir que tal comprensión, de otro modo, requeriría de un largo esfuerzo por reparar en cada curso, obra y detalle.

Por último, como fue ensayado en la tercera sección de este escrito, la publicación de estas conferencias permite *matizar* cuestiones que adquieren, casi por necesidad, una presunta evidencia hasta sedimentarse en malentendidos. El modo en que se ha puesto en cuestión el tratamiento de la verdad y la libertad de la mano de Leo Strauss y Christopher Bruell ha resultado, paradójicamente, en una puesta en cuestión sobre la puesta en cuestión. Con ello se pretende espolear la necesidad no tanto de ahondar en los mínimos detalles de la obra de Heidegger, sino de usar sus conferencias para desplegar, nuevamente, las preguntas más fundamentales para el quehacer filosófico, la pregunta por la preeminencia del *Dasein* y la cuestión sobre el origen, fuente o fundamento de lo que es.

Referencias

Altman, William. *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*. Lexington Books, 2011.

Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo Echandía. Gredos, 2007.

Bruell, Christopher. "The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss". *Klēsis–Revue philosophique*, vol. 19, 2011, pp. 92-101.

Heidegger, Martin. *Wegmarken* (*GA 9*). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1976. [*Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, 2014.]

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (*GA 2*). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1977. [*Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 1997.]

Heidegger, Martin. *Frühe Schriften* (*GA 1*). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1978.

Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (*GA 56/57*). Editado por Bernd Heimbüchel. Vittorio Klostermann, 1987. [*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Escudero. Herder, 2005.]

Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (*GA 34*). Editado por Hermann Mörchen. Vittorio Klostermann, 1988. [*De la esencia de la verdad*. Traducido por Alberto Ciria. Herder, 2007.]

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik* (*GA 3*). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1991. [*Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por Gred Ibscher. Fondo de Cultura Económica, 1986.]

Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie* (*GA 58*). Editado por Hans-Helmuth Gander. Vittorio Klostermann, 1992. [*Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*. Traducido por Francisco de Lara. Alianza, 2014.]

Heidegger, Martin. *Nietzsche I* (*GA 6.1*). Editado por Brigitte Schilbach. Vittorio Klostermann, 1996. [*Nietzsche I*. Traducido por Juan Luis Vermal. Destino, 2000.]

Heidegger, Martin. "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". En Brandt, Reinhard. *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Akademie Vorlag, 2003 [*La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducido por Ramón Rodríguez. Tecnos, 2009].

Heidegger, Martin. "'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/34". *Heidegger Jahrbuch 4 – Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*. Editado por Alfred Denker y Holger Zaborowski. Karl-Alber-Verlag, 2010. [*Naturaleza, Historia, Estado*. Traducido por Jesús Escudero. Trotta, 2018.]

Heidegger, Martin. *Vorträge. Teil I: 1915-1932* (*GA 80.1*). Editado por Günther Neumann. Vittorio Klostermann, 2016. [*Conferencias: 1915-1932*. Traducido por Ángel Xolocotzi. Fondo de Cultura Económica, 2025.]

Strauss, Leo. *What is Political Philosophy*. The University of Chicago Press, 1959.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. The University of Chicago Press, 1965.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. The University of Chicago Press, 1983.

Strauss, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. The University of

Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo. "Existentialism". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, no. 3, 1995, pp. 303-319.

Strauss, Leo. "The Problem of Socrates". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, no. 3, 1995, pp. 321-337.

Strauss, Leo. "Some Critical Remarks on Man's Science of Man". En "Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers". *The Review of Politics*, editado por José Colen y Svetozar Minkov, vol. 76, 2014, pp. 619-633.

Vigo, Alejandro. *Verdad, libertad acontecer. Estudios heideggerianos II*. Logos Berlin Verlag, 2021.

Artículos

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 111-122, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas

ApareSER. Revista de Filosofía

Sobre los distintos sentidos de la palabra *Stimmung*

On the different meanings of the word *Stimmung*

Pilar Gilardi González
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de México, México.
https://orcid.org/ 0000-0002-3405-2496, e-mail: pilargilardi@gmail.com

Recepción: 18 de agosto de 2025 – **Aceptación**: 11 de enero de 2026

Resumen

El propósito de este artículo es volver a pensar los distintos sentidos del término Stimmung, así como los distintos sentidos que pertenecen, aunque a veces de manera más remota, a la expresión "estado o temple de ánimo". El desmontaje de dichos términos nos permite considerar su pertinencia en el marco de las diversas fenomenologías de los afectos, en particular, en la filosofía de Martin Heidegger.

Palabras clave: *Stimmung*, estado de ánimo, temple de ánimo, fenomenología, Heidegger.

Abstract

The purpose of this article is to rethink the different meanings of the term Stimmung, as well as the various meanings that belong—sometimes more remotely—to the expression "state or attunement of mind". The dismantling of these terms allows us to consider their relevance within the framework of the various phenomenologies of affect, particularly in the philosophy of Martin Heidegger.

Keywords: *Stimmung*, state of mind, attunement of mind, phenomenology, Heidegger.

En el marco de la fenomenología de los afectos,[1] el fenómeno de la *Stimmung* ocupa un lugar fundamental. Los estudiosos de este campo en español nos vemos en la dificultad de traducir este término. La complejidad de traducirlo parece estar ligada a la necesidad de optar unas veces por una acepción y otras veces por otra. Así, en ocasiones se utiliza el término para referir a la afinación de un instrumento musical, para hablar de una atmósfera o de un estado de ánimo determinado. No obstante, la reflexión filosófica, auxiliada por la filología, es capaz de advertir una unidad en esa multiplicidad de sentidos. Dicha unidad no le viene dada *a posteriori*, es condición del fenómeno mismo.

Por otra parte, al emprender el desmontaje del término "estado de ánimo", que suele ser una de las primeras acepciones de *Stimmung* en lengua española, se hace evidente su vínculo esencial con la idea de temple y, por supuesto, con la idea de alma, la cual, en sus orígenes, no aparece ligada a la noción de sujeto, conciencia o yo. Esta consideración del alma, disociada de la concepción del yo, permite observar una mayor cercanía entre los términos *Stimmung*, estado o temple de ánimo y da lugar a pensar que la distancia entre el término alemán y los términos castellanos, más que deberse al orden etimológico, se debe al contexto cultural y a su uso histórico.

La naturaleza de la *Stimmung* que se descubre en este recorrido permite comprender el lugar privilegiado que ocupa en el estudio de los afectos dentro de la fenomenología de Martin Heidegger. De tal forma, en lo que sigue se presentará en un primer momento una exposición del sentido del término *Stimmung*; en un segundo momento, un desmontaje de la expresión "estado de ánimo" (que mostrará su proximidad con el término alemán); y, finalmente, una reflexión (comparativa) sobre el lugar que ocupa dicho fenómeno en el pensamiento heideggeriano.

I

En su artículo sobre la historia conceptual de la palabra *Stimmung*, Gerhard Thonhauser señala que el término alemán tiene "la notable característica de abarcar todo el campo semántico del estado de ánimo y de la atmósfera en la medida en que tanto los sujetos como los objetos pueden estar, literalmente, en *Stimmung*" (1247). Agrega que *Stimmung* puede referirse al estado o condición de estar en sintonía, el cual puede comprender tanto un estado disposicional como un proceso de sintonización. En este sentido, el término está íntimamente ligado al contexto musical; de hecho, indica el autor, el sustantivo abstracto de *Stimmung* se utilizó por primera vez para describir la afinación (*stimmen*) de los instru-

1 Con el término "afectividad" me referiré al conjunto de fenómenos, tales como: emoción, sentimiento, pasión y estado o temple de ánimo.

mentos musicales (1247).

Stimmung proviene de la palabra *stimme* (voz), relacionada con el griego antiguo *stomma* (boca) y con *stimmen* (afinar) (Thonhauser 1249). El diccionario retoma el origen etimológico del vocablo, compuesto por distintas raíces o étimos que comparten contenido semántico –y permiten que la palabra algunas veces refleje una significación y a veces otra– (Spitzer 86), y proporciona las siguientes definiciones de *Stimmung*: *afinación*, *ambiente*, humor, talante, *temple*, *estado de ánimo* (*Netzverb Dictionary*).

La singularidad de la *Stimmung* ha sido profundamente estudiada por el lingüista Leo Spitzer. Aunque aquí no es necesario dar un seguimiento detallado al erudito estudio del filólogo austríaco, sí resulta pertinente, en aras de nuestra reflexión sobre los fenómenos afectivos, destacar algunos de los nexos conceptuales que Spitzer encuentra en el camino de su investigación.

En su libro *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo*, que puede considerarse como una segunda parte de su obra *La armonía del mundo*, Spitzer afirma con toda claridad que la palabra *Stimmung* no tiene traducción. No obstante, esto no quiere decir que no podrían verterse fácilmente frases como:

> *in guter (schlechter) Stimmung sein* al francés por *être en bonne (mauvaise) humeur,* en inglés por *to be in a good (bad) humor, in a good (bad) mood; die Stimmung in diesem Bilde (Zimmer)* por *l'atmosphère de ce tableau (cette chambre) o l'ambiance...; Stimmung hervorrufen* por *to create, to give atmosphère, creer une atmosphère; die Stimmung der Börse par l'humeur, le climat de la bourse; für etwas Stimmung machen por to promote; die Seele zu Traurigkeit stimmen* por *disposer l'âme a la tristesse,* etc. (Spitzer 15)

Lo que con dicha afirmación se quiere decir es que no existe en los idiomas europeos una palabra que exprese la unidad del sentimiento experimentado por el hombre ante su entorno (un paisaje, la naturaleza, otro ser humano) y que comprenda y suelde lo objetivo (fáctico) y lo subjetivo (psicológico) en una unidad armoniosa (Spitzer 15).

Es precisamente esta unión o combinación de sentidos, que parece exclusiva de la *Stimmung*, la que resulta particularmente compleja para su traducción en lenguas romances, tales como el español o el francés. A esta dificultad se enfrentan de manera excepcional quienes estudian el fenómeno de los afectos. A propósito de esta complejidad, el fenomenólogo francés Michel Haar afirma: "Para traducir *Stimmung* y, en especial, *Grundstimmung*, habría que poder combinar de algún modo en una sola palabra: vocación, resonancia, tono, atmósfera, acuerdo afectivo subjetivo y objetivo. Lo cual es, obviamente, imposible" (39). Françoise Dastur suscribe la misma idea y señala:

> *Stimmung* y *stimmen* provienen de *stimme*, cuyo significado principal es voz [...]; *stimmen* significa primero hacerse oír, llamar, nombrar, luego estar de acuerdo y finalmente estar dispuesto; de ahí *Stimmung*, afinación (de un instrumento musical), disposición, estado de ánimo, tono, atmósfera. Hay que prestar atención a las diferencias entre el registro alemán (que ve en *Stimmung* un fenómeno no subjetivo, un 'ambiente'), el registro griego (para el cual *pathos* se refiere a la pasividad del *paskhein*) y el registro francés (que, al hablar de afecto y afectividad, entiende estos fenómenos como resultado de un *lacere* [herida], como la acción de un agente) (312).

Con el objetivo de comprender cómo se entrelazan en la palabra *Stimmung* las nociones recién mencionadas, Spitzer emprende un análisis semiótico-histórico que parte de la Antigüedad Clásica hasta la Edad Media. Su tesis descansa en la idea de que la reunión de las distintas ideas que encontramos en *Stimmung* tiene por base la comprensión del mundo en términos de armonía. La idea de "armonía del mundo", que se remonta hasta Pitágoras, le permite al autor establecer puentes directos entre los distintos sentidos que se reúnen en el término *Stimmung*, a saber, afinación, atmósfera, ambiente, disposición, temple y estado de ánimo.

La reconducción histórico-conceptual emprendida lleva al filólogo a la afirmación según la cual en la formación moderna del término *Stimmung* subyace, invariablemente, una connotación musical que, en cualquier momento, puede revivirse (Spitzer 16). La *Stimmung* comprendida como afinación referiría originalmente a la consonancia y armonía del mundo. De esta consonancia (*consonantia*) armónica dieron cuenta los pitagóricos que, al observar las estrellas, advirtieron que la música humana no es sino una imitación de la música de los astros luminosos (Spitzer 18-19). La música para estos griegos, entre los que también se encontraban Heráclito, Demócrito y Platón, era considerada el lenguaje óptimo para expresar la íntima correspondencia del hombre y el cosmos. Arquitas, el amigo pitagórico de Platón, buscó (después de 400 a.C.) la esencia del alma individual, lo mismo que del alma del mundo, en los tonos de la música, y trató de establecer las leyes físicas exactas que subyacen a este arte. Platón continúa esta idea y en el *Timeo* menciona cómo se funden armónicamente en el alma del mundo los astros y el alma del hombre (Spitzer 21).

La idea de la armonía del mundo y de la música como símbolo de la totalidad que el mundo representa, será retomada por los romanos y ocupará un lugar fundamental en el pensamiento cristiano de la Edad Media, para el cual, lejos de lo que se suele suponer, entre el cosmos y el hombre no existe una separación radical (Spitzer 65-73). De manera que en la Edad Media:

> La música artística y la música de la naturaleza son una y la misma cosa; un pájaro canta como un competente organista. [...] La Edad Media no ve ninguna discrepancia en la combinación 'estudio', 'latín' y 'pájaros'. Y los santos pueden cantar como pájaros, pues unos y otros están inspirados por la gracia divina de la armonía del mundo (Spitzer 65-66).

Así mismo, es importante recordar que el término *temple*, también presente en la palabra *Stimmung,* es el sustantivo del verbo *templar*, y que ambos provienen del latín *temperare* que significa moderar, suavizar o mezclar adecuadamente (*Diccionario etimológico castellano en línea*). Ciertamente, estos sentidos recuerdan el de combinación, afinación y disposición que la armonía necesita para poder llevarse a cabo. En el marco de la medicina griega, Hipócrates propuso que la naturaleza humana está formada por cuatro humores, de la combinación de estos resultaban los cuatro temperamentos del hombre, a saber, sanguíneo, melancólico, flemático y colérico. Entre esta mezcla (*krâsis*), que da lugar a los distintos temperamentos, y la mezcla de los cuatro elementos (aire, agua, tierra y fuego), que de acuerdo con Empédocles constituyen todo lo que es, era posible observar una correspondencia que, sin duda, descansaba en la comprensión del cosmos como unidad y armonía (Spitzer 76-77). Dicha unidad explicaba y justificaba la influencia de los astros y los elementos naturales entre sí y en la constitución humana. Para Spitzer, en la palabra temperamento (*temperamentum*), que comparte la misma raíz etimológica que temple, se entretejen los dos sentidos de *Stimmung* hasta ahora mencionados: por un lado, la idea de afinación y armonía musical; por el otro, la buena temperancia tanto del clima como del cuerpo humano, de la que da cuenta la teoría griega de los humores (Spitzer 85). A estos sentidos subyace la idea de afinación, concordancia o acuerdo.

Lo fundamental del análisis emprendido por Spitzer, aquí retomado, reside en el hecho de reconocer un sentido rector que unifica la multiplicidad de ideas que convergen en la palabra *Stimmung*. Independientemente de la tesis según la cual en la armonía o alma del mundo descansan los distintos sentidos de *Stimmung*, lo relevante se encuentra en la búsqueda de un hilo conductor que literalmente entreteje todos los sentidos de la madeja que constituye el término estudiado. Es esta unidad del término la que le otorgará un protagonismo especial en la reflexión de los afectos dentro de la fenomenología en general y en la fenomenología heideggeriana en particular; es precisamente esta unidad la que nos permitirá advertir un fenómeno que no puede calificarse como subjetivo y tampoco como objetivo, y que en la forma de una atmósfera puede pertenecer tanto a un sujeto como a un objeto.

II

Por su parte, la expresión española "estado de ánimo", que suele traducir el sustantivo *Stimmung*, se compone de dos palabras. En cuanto a la primera, el diccionario indica: "Estado se define como *la situación* en la que se *encuentra* alguien o algo, y en especial cada uno de sus sucesivos *modos de ser o estar*. Refiere a la *disposición*, *condición*, *naturaleza* o *talante*" (*Diccionario de la lengua española*). Así mismo, el término "ánimo" viene del latín *animus*,

que se deriva del griego *ánemos* (ἄνεμος) que significa soplo, viento, aire. El diccionario define ánimo como *actitud*, *disposición*, *temple* o *posición*. Alma y ánimo comparten el mismo origen etimológico, de manera que es posible afirmar que mientras que el alma tiene carácter de principio de vida y movimiento, el ánimo apunta a la cualidad de "energía" y disposición que le corresponde.

De acuerdo con las definiciones del diccionario, podríamos afirmar que los términos "estado" y "ánimo" son prácticamente sinónimos, ya que ambos aluden al hecho de estar o ser en situación, en disposición o en actitud, en talante o temple. La especificidad que añade la unión de ambas palabras es que dicho estar en situación refiere siempre a un fenómeno de orden afectivo. De manera que cuando hablamos de estados de ánimo, nos referimos a la situación, disposición o temple del alma "causada" por la alegría, la tristeza, el abatimiento, etc. (*Diccionario de la lengua española*, las comillas son mías).

Resulta importante destacar que la definición de "estado de ánimo" alberga esa idea de *temple*, presente en la *Stimmung*, fundamental para comprender filosóficamente la naturaleza del fenómeno en cuestión. Por eso, para expresar el sentido múltiple de *Stimmung* (armonía o *convenientia*, atmósfera o ambiente, humor o estado de ánimo), algunos traductores e intérpretes prefieren el enunciado "temple de ánimo". "Temple", como lo señalamos anteriormente, viene del verbo *templar* o *temperare,* la primera definición que ofrece el diccionario de esta palabra refiere a la condición de la *atmósfera* o estado del *ambiente*, con frecuencia al grado de calor, frío, sequedad o humedad. También alude a la *disposición* o tendencia emocional o fisiológica de alguien, en general o en un momento dado. En el contexto musical significa *acción o efecto de ajustar* instrumentos musicales (*Wikcionario, el diccionario libre*). Así mismo, *temple* y *templar* se relacionan conceptual y etimológicamente –aunque de manera indirecta– con la palabra "tono" que proviene del griego *tónos* que significa tensión, estiramiento. En el contexto musical, la afinación consiste en ajustar, tensar o disponer materialmente las cuerdas o percusiones de los instrumentos para conseguir un tono, un sonido determinado. Es posible, entonces, afirmar que en la palabra *templar* están presentes la idea de atmósfera o ambiente, de disposición emocional y la afinación musical.

Nos parece pertinente observar que los distintos sentidos de *Stimmung*, algunos de ellos preservados en la expresión "estado de ánimo", tales como: disposición, atmósfera o ambiente, implican, aunque no siempre de manera directa, la comprensión del sujeto en términos de unidad con su mundo. De manera que es posible afirmar que el *encuentro* entre el sujeto y el mundo se da en términos de *convenientia* o acuerdo que da como resultado una atmósfera, un ambiente. Ni el sujeto ni el mundo tienen una realidad "en sí", la

estructura que define al hombre en términos de *Dasein* es la de ser-en-el-mundo.[2]

III

Ahora bien, la *Stimmung*, traducida al español como estado o temple de ánimo, forma parte de un entramado de nociones conectadas entre sí que refieren al fenómeno afectivo en general, entre estas encontramos: emoción, sentimiento, pasión, afecto. La posible conexión entre estas nociones varía de acuerdo con el punto de partida que el análisis establezca en cada caso.

La elección del punto de partida no es casual, determina la totalidad de la reflexión sobre el fenómeno en cuestión. En efecto, que Husserl parta de la consideración de los sentimientos en términos de actos de la conciencia o vivencias, que Depraz lo haga desde el análisis de la emoción, Slaby desde la pregunta por la intencionalidad corporeizada de los afectos y Fuchs desde la relación de la fenomenología de los afectos con la psiquiatría, supone la consideración de que, en dichos fenómenos en particular, se juega lo específico (lo propio) del grupo de fenómenos que llamamos afectivos.[3] Vale la pena mencionar que el modo de proceder de la fenomenóloga y los fenomenólogos mencionados se caracteriza por la distinción y el desarrollo selectivo de los fenómenos en cuestión.

Dicho proceder se distingue del emprendido por Heidegger. A primera vista puede llamar la atención que el filósofo de la Selva Negra no aborde la problemática a partir de una diferenciación o clasificación de los fenómenos señalados. No encontramos en Heidegger una reflexión sobre la diferencia entre las emociones y los sentimientos, o de los sentimientos y las pasiones. Esta "omisión" no es casual. La advertencia que lleva a cabo Heidegger en *Ser y tiempo* a propósito de que después de Aristóteles la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención (163), pone de manifiesto que el modo en que dichos fenómenos se han abordado ha sido, cuando menos, insuficiente.[4]

No hay en Heidegger un rechazo explícito a la filigrana de diferenciaciones y clasificaciones que constituyen la fenomenología husserliana. No obstante, el abandono de

2 Así lo dice Heidegger en *Ser y tiempo*: "Las determinaciones de ser del *Dasein* deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos *ser-en-el-mundo*" (79).

3 Al respecto, véase: "Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón" (2012) de Natalie Depraz, "The phenomenology of affectivity" (2013) de Thomas Fuchs y "Affektive Intentionaliät. Hintergrundgefühle, Möglichkeitsräume, Handlungsorientierung" (2011) de Jan Slaby.

4 A propósito de esta "insuficiencia", Heidegger señala en *Ser y tiempo*: "En el marco de la problemática de esta investigación no es posible interpretar los diferentes modos de la disposición afectiva ni sus conexiones de fundamentación. Bajo el nombre de 'afectos' y 'sentimientos', estos fenómenos han sido tratados desde siempre por la filosofía. No es un azar que la primera interpretación de los afectos sistemáticamente realizada que nos ha sido transmitida no haya sido hecha en el marco de la 'psicología'. [...] La *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir" (163).

este modo de proceder tiene un sentido profundo; la comprensión de la conciencia en términos del conjunto de las vivencias y la descomposición de estas en sus elementos primarios, no es falsa pero sí derivada e impide formular la pregunta fundamental sobre el modo de ser de la conciencia. Considerar lo afectivo en términos de actos de la conciencia o vivencias obstaculiza el acceso a su propia naturaleza y conduce la reflexión al ámbito de la subjetividad que el propio Heidegger intenta abandonar. Por ello, llevará a cabo esa radical transformación de la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica que lo conducirá del ámbito de la conciencia al de la vida fáctica (*Dasein*).

En un primer momento, el problema de la afectividad para Husserl parte de la pregunta sobre el carácter intencional de los sentimientos (*Gefühl*). Es bien sabido que en la quinta *Investigación Lógica* el filósofo se enfrenta al problema de si los sentimientos son en sí mismos actos intencionales o si se trata de puros estados psíquicos (*psychische Zustände*) que reciben de su presentación (*Darstellung*), y solo de ella, la forma de su dimensión intencional (Depraz 14). Recordemos que la intencionalidad es para Husserl la esencia de los fenómenos psíquicos:

> Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo (491).

De manera que intencionalidad es:

> aquella estructura de la conciencia que permite la correlación entre una vivencia inmanente y el objeto vivido por el acto que aprehende y formaliza la materialidad de tal vivencia. [...] La experiencia es intencional si ella remite a un objeto en el modo de la vivencia, es decir, como vivido por ella; la experiencia no será intencional si ella no refiere a ningún objeto (Depraz 13).

Sin embargo, es posible advertir en las reflexiones de Husserl diferentes sentidos de intencionalidad implicados en las vivencias de sentimiento (Quepons 85). Por un lado, en la quinta *Investigación Lógica*, reconoce claramente la intencionalidad de los sentimientos; recordemos:

> Esta esencia (la intencionalidad) se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo, en el apetito es apetecido algo, etc. (Husserl 491)

Y por el otro, indica que: "los sentimientos: considerados en sí mismos, los *Gefühle* son puros estados psíquicos (*psychishe Zustände*) que reciben de su presentación (*Darstellung*), y solo de ella, la forma de su dimensión intencional" (Depraz 52; Husserl 570).

Esta ambivalencia lo llevará a considerar dos formas de intencionalidad:

> [...] objetivante una (que presenta la materia sensible en una forma que se despliega de manera trascendental más allá de la materia), no objetivante la otra (que concierne a una intencionalidad inmanente puramente sentida y que permanece por tanto en sí misma). Estas dos intencionalidades corresponden al sentimiento como acto y al sentimiento como pura sensación inmanente (Depraz 52; Quepons 85-87).

En el marco de las reflexiones que posteriormente Husserl llevará a cabo sobre la idea de una intencionalidad no objetivante,[5] surgirá la distinción entre sentimiento (*Gefühl*) y estado o temple de ánimo (*Stimmung*). Esta consideración pondrá de manifiesto que este último fenómeno alude a un tipo de horizonte de fondo, un segundo plano, latente, que no viene a la luz en forma de presencia o de objeto, pero siempre está presente (cf. Quepons 84-91; Depraz 53). Se trata de una suerte de intencionalidad oscura que mantiene una relación distanciada con los objetos (Depraz 53).

Ciertamente, el reconocimiento de esta intencionalidad de fondo, no dirigida primeramente a un objeto, permitirá a Husserl ampliar el horizonte abierto por la conciencia. Sin embargo, la dificultad de acceder a la naturaleza específica de la afectividad desde la esfera reflexiva y trascendental que caracteriza la fenomenología husserliana llevará a fenomenólogos y fenomenólogas contemporáneas a su reconsideración. Tal es el caso de Natalie Depraz, Jan Slaby y Thomas Fuchs.

Destaca el caso de Natalie Depraz, quien propone una reflexión del fenómeno afectivo que sigue de cerca el horizonte fenomenológico inaugurado por Edmund Husserl a propósito de las emociones en términos de sentimiento (*Gefühl*), pero se distancia de él al no considerarlo suficientemente radical. Depraz parte de la delimitación de las emociones como fenómeno eminente dentro del marco de los fenómenos afectivos. La elección de las emociones no es casual, ya que dicho concepto expresa de manera explícita la cualidad de movimiento que destaca lo propio del fenómeno afectivo. En efecto, emoción proviene del verbo latino *emovere* que se forma sobre *movere* (mover, trasladar, impresionar) con el prefijo e-/ex- que significa "mover hacia afuera", "sacar de lugar", por ello es posible afirmar que las emociones nos "sacan" de nuestro estado habitual (*Diccionario etimológico castellano*

5 Sobre los manuscritos del grupo M (1900-1914) en los que Husserl introducirá la noción de *Stimmung*, ver "La fenomenología de los temples de ánimo en el legado inédito de Edmund Husserl. Notas para su sistematización" (2016) de Ignacio Quepons, en específico de la página 81 a la 85.

en línea).

El carácter móvil de la emoción que subraya Depraz revela que el "poner en movimiento" propio de la emoción es impulsado por otra cosa que yo mismo, me conduce fuera de mí y no contiene implicaciones de dirección o finalidad. No obstante, se encuentra íntimamente ligado a la acción. Dado que son las emociones los fenómenos que expresan la "esencia" de la vida afectiva, es desde este horizonte que la autora interpreta y diferencia: afecto, sentimiento, pasión, estado de ánimo. Además de reconocer en la emoción la figura fundamental del fenómeno afectivo, el criterio que guía su análisis hacia la diferenciación de un fenómeno y otro se basa en la consideración de la duración (temporalidad) e intensidad de cada uno de estos fenómenos. Esta misma forma de proceder se encuentra en Fuchs y en Slaby, aunque sus conclusiones son distintas.

El lugar privilegiado de los estados o temples de ánimo en la filosofía heideggeriana obedece al progresivo desplazamiento que el filósofo de la Selva Negra llevó a cabo respecto de la comprensión del hombre en términos de sujeto. Los caracteres que definen el fenómeno de la *Stimmung*, a saber, *convenientia*, acuerdo, disposición, temple, atmósfera, ambiente y estado de ánimo sirven a Heidegger para llevar a cabo esa tarea de desmontaje radical que supone el descentramiento del ser humano considerado como sujeto, conciencia o yo. Seguramente una de las grandes aportaciones de Heidegger haya sido, precisamente, la fractura de la subjetividad consumada en la noción de *Dasein*. De dicha ruptura darán cuenta, de manera privilegiada, los estados o temples de ánimo.

La reflexión de la afectividad para Heidegger no procede mediante una delimitación de conceptos relacionados –como podemos observar desde Kant hasta las filosofías de las emociones contemporáneas– (Thonhauser 1247-1265). No porque no se reconozca la diferencia entre estado de ánimo y sentimiento o sentimiento y emoción, por ejemplo, sino porque dicho proceder delimitativo tiene, a ojos de Heidegger, carácter derivado frente al abrir originario característico de los estados de ánimo: "La disposición afectiva es algo muy diferente de la constatación de un estado psicológico. Tan lejos está de poseer el carácter de una aprehensión reflexiva, que toda reflexión inmanente solo puede constatar 'las vivencias' porque el Ahí ya ha sido abierto por la disposición afectiva" (Heidegger 160). En efecto, los estados de ánimo dan cuenta de la estructura del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo; ciertamente, el *Dasein* abre mundo siempre desde un estado de ánimo.

El desplazamiento del ámbito de la conciencia al de la vida fáctica supondrá el abandono de cierta terminología y la incorporación de otra. De tal forma, resulta fundamental señalar que Heidegger no parte de la pregunta sobre la intencionalidad de los fenómenos afectivos, ya que el término intencionalidad ha sido "reemplazado" por el de *trascendencia*,[6]

6 Cf. "El Giro Afectivo en la filosofía del Joven Heidegger" (2023) de Rocío Garcés.

el cual, desde la perspectiva heideggeriana, expresa con mayor claridad el *ex* de la existencia, forma de ser del *Dasein* que pone de manifiesto el estar permanentemente tendido hacia fuera, volcado en el mundo.

La pregunta por los estados de ánimo[7] surge a partir de la comprensión del *Dasein* como ser-en-el-mundo y no como sujeto frente al mundo. Además, gira en torno a lo más conocido y cotidiano, al hecho de encontrarnos (*Befindlichkeit*) siempre en un estado o temple de ánimo (Heidegger 158). En efecto, lo advirtamos o no, siempre estamos en un temple anímico (158). Estos, afirma Heidegger, ponen de manifiesto la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein* (159). Pero, en sentido estricto, ¿a qué alude dicha condición? Justamente al hecho de que hemos llegado *ya siempre tarde* a la existencia. El *Dasein* no es punto de partida, sujeto o fundamento; *ha sido puesto* en la existencia (no por una instancia trascendente) y de esta debe dar cuenta existiendo.

El modo en que "ocurren" los temples de ánimo revelan la des-subjetivación a la que Heidegger apunta; los estados de ánimo nos sobrevienen (161), no provienen ni de "fuera" ni de "dentro" sino que, como forma de ser-en-el-mundo, emergen de este mismo (161). Y tienen el carácter de abrir no un aspecto del mundo, sino su totalidad (161). Por ello, es imposible asir su naturaleza en conceptos y definiciones.[8]

En la filosofía de Heidegger se consuma el carácter multívoco del término *Stimmung*. La apertura al mundo en los temples de ánimo expone la co-pertenencia entre *Dasein* y mundo, co-pertenencia que se da siempre como acuerdo o desacuerdo (*convenientia*) con el mundo en el que siempre estamos. Ya sea en la forma de la alegría o la tristeza, el miedo o la confianza, la angustia o el aburrimiento. La *Stimmung* como sentimiento no reivindicado por ningún "yo" emerge del encuentro con el mundo como una atmósfera que todo lo envuelve y que permite que sea posible afirmar la *Stimmung* del paisaje o la de una persona.[9]

Este lugar otorgado a la *Stimmung* y a los estados de ánimo recuerdan, aunque de manera muy lejana, ese sentido de alma que antes de la Modernidad no se identificaba con el concepto de conciencia o yo. Esa alma del mundo, que daba cuenta de una armonía anónima anterior, todavía no reivindicada por ningún individuo, que todo lo permeaba como una atmósfera, resultado de la temperie de los elementos fundamentales.

7 Para un estudio detallado de la pregunta por los estados de ánimo en la filosofía heideggeriana revisar *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo. (1927-1930)* (2013), un trabajo de mi autoría.

8 En el marco de la filosofía heideggeriana es importante advertir la diferencia entre *Stimmung* (estado o temple de ánimo) y *Grundstimmung* (estado o temple de ánimo fundamental). Los primeros, tales como el miedo, la ansiedad o el terror, se caracterizan por estar relacionados con un objeto determinado; los segundos, en cambio, por su total indeterminación, por ejemplo, la angustia y el aburrimiento.

9 ¿Será entonces posible considerar la *Stimmung* del animal?

Referencias

Dastur, Françoise. "Heidegger et le ton de retenue de la pensé". *Revue Épokhè*, no. 2, 1991.

Depraz, Natalie. "Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología Del corazón". *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 9, 2012, pp. 39-68.

Diccionario etimológico castellano en línea. Última actualización 2026. https://etimologias.dechile.net

Fuchs, Thomas. "The Phenomenology of Affectivity". *The Oxford Handbook of Philosophy and psychiatry*, editado por K. W. M. Fuldord, Richard Gipps, Giovanni Stanghellini, George Graham, John Sadler, Martin Davis y Tim Thornton. Oxford University Press, 2013.

Garcés Ferrer, R. "El Giro Afectivo En La filosofía Del Joven Heidegger". *Tópicos Del Seminario*, vol. 1, no. 49, 2023, pp. 7-21.

Gilardi González, Pilar, *La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. Bonilla Artigas, 2013.

Haar, Michel. *La fracture de l'histoire*. J. Millon, 1994.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 2001. [*Ser y Tiempo.* Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, 2002.]

Husserl, Edmund. "Investigación quinta: Sobre las vivencias intencionales y sus 'contenidos'". *Investigaciones lógicas, 2.* Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza Editorial, 2002.

Netzverb Dictionary - Inflection of German verbs, nouns and adjectives. Última actualización 2026. https://www.verbformen.com

Quepons, Ignacio. "La fenomenología de los temples de ánimo en el legado inédito de Edmund Husserl. Notas para su sistematización". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, no. 57, 2016, pp. 79-97.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Última actualización 2025. https://dle.rae.es

Slaby, Jan. "Affektive Intentionalität. Hintergrundgefühle, Möglichkeitsräume, Handlungsorientierung". *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle*, editado por Jan Slaby, Stephan, Achim Stephan, Henrik Walter. Mentis, 2011.

Spitzer, Leo. *Prolegómenos a una interpretación de la palabra Stimmung. Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo.* Abada Editores, 2008.

Thonhauser, Gerhard. "Beyond Mood and Atmosphere: a Conceptual History of the Term *Stimmung*". *Philosophia*, no. 49, 2021, pp. 1247–65.

Wickcionario, el diccionario libre. Última actualización 2023. https://es.wiktionary.org/wiki/Wikcionario%3APortada

Traducciones y entrevistas

Traducciones y entrevistas

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 123-147, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas



ApareSER. Revista de Filosofía



Filosofía práctica de Kant: formalismo, ética material y deberes de virtud. Entrevista a Alejandro Vigo

Alan Abdiel Mendoza Orea
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, México.
https://orcid.org/0009-0002-3099-9620, e-mail: mendozaalan272@gmail.com

Roberto Casales García
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Licenciatura en Filosofía, Puebla, México.
https://orcid.org/0000-0003-4189-7961, e-mail: roberto.casales@upaep.mx

Semblanza del entrevistado

Alejandro G. Vigo (Buenos Aires, 1958) es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Ha impartido clases en diversas universidades del mundo, como la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de los Andes, la Universidad de Navarra, la Universidad Panamericana, la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad Nacional de Cuyo, la Universidad Católica de Santa Fe, la Universidad Alberto Hurtado, entre otras.

Ha sido becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Ténicas (CONICET) en Argentina, del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) en Alemania y becario de investigación de la Alexander von Humboldt Stiftung, lo que le ha permitido realizar estancias de investigación en la Universidad de Heidelberg, la Universidad de Münster, la Universidad de Lucerna y la Universidad de Halle-Wittenberg.

Ha colaborado en diversos proyectos de investigación reconocidos internacionalmente. Asimismo, ha participado en los comités de redacción y comités científicos de revistas como *Methexis*, *Methodus*, *Anuario Filosófico*, *Hypnos*, *Open Insight* y *Metafísica y Persona*, por mencionar algunas.

A lo largo de su trayectoria, ha impartido más de 254 conferencias en distintas partes del mundo; ha editado alrededor de 16 libros y ha publicado 17 de autoría propia, así como otros 5 en coautoría. Ha publicado también más de 159 artículos especializados, 16 traducciones científicas y una amplia producción de divulgación.

Ha recibido diversos premios y distinciones, donde destacan la Medalla de la Universidad de los Andes (2006), el Friedrich Wilhelm Bessel Forschungspreis por su trayectoria académica (2010), la Cátedra Diánonia (2012), y el premio Antonio Jannone de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (2017).

A la luz de las críticas tradicionales que tachan la ética kantiana de vacía, inflexible o excesivamente formal, se vuelve imprescindible revisar con mayor detenimiento el entramado normativo de su propuesta. Gran parte de estas objeciones provienen de una confusión elemental: asumir que el carácter formal del principio moral equivale a una carencia de contenido en la ética en su conjunto. ¿No consiste, acaso, una de las aproximaciones más comunes —y problemáticas— a esta lectura equivocada en identificar erróneamente el formalismo del criterio con una ausencia de resultados materiales dentro de la moral kantiana?

Alejandro Vigo.-[1] La gente que dice que Kant es formalista es gente que confunde el principio formal de la moralidad con la ética. O sea, el principio de la moralidad es formal, pero la moralidad y la ética no son formales. Ese principio se aplica a máximas. Y da resultados. ¿Cuál es el resultado de la aplicación de ese principio a las máximas? Una doctrina de los deberes, que tiene contenido material. Por ejemplo, si uno dice: "la forma de la ley" se refiere a algo que es solo formal. Pero luego, "no matar" es un deber con contenido. No es la mera forma de la legalidad. Entonces, es increíble que la gente piense que Kant es formalista en ética. Ser formalista sería decir que sólo tenemos un principio formal, que no se aplica a nada material y no da resultados, que son los resultados concretos que Kant tiene en la doctrina de los deberes. Toda la lista de deberes que tiene Kant son deberes distintos unos de otros, porque tienen distinta materia. Por ejemplo, el deber de veracidad. Si no hubiera diferencia en la materia, ¿por qué habría múltiples deberes, si el principio formal es uno solo? Kant aplica ese principio formal a máximas y de ahí deriva lo que está absolutamente prohibido, lo que está permitido y lo que es obligatorio. Y la doctrina de lo que es obligatorio es la doctrina de los deberes, los deberes de virtud, que son fines que es obligatorio tener. Pero esos fines tienen contenido, naturalmente.

¿No será, entonces, que el verdadero problema en la interpretación de la ética kantiana radica en la confusión entre el nivel universal del principio moral y el nivel particular de las máximas a las que debe aplicarse?

A. V.- Eso se da en muchos niveles. Un primer nivel es el principio formal de la moralidad y los deberes particulares. Lo que permite la transición es que el principio formal se aplica a algo que es diferente de él: las máximas, que son determinaciones materiales del querer. No tengo solamente el principio; del principio solo no se puede deducir nada. Del principio no se deducen los deberes en el sentido de una premisa de la que se derivaran cosas. El principio formal se aplica a máximas que tienen contenido material y esa aplicación da ciertos resultados. Pero la

1 En adelante: "A. V.".

multiplicidad la aportan las máximas, que son determinaciones subjetivas del querer.

¿Las máximas son como el hilo conductor?

A. V.- Las máximas son centrales en el pensamiento moral de Kant, porque el principio formal no se aplica sobre sí mismo, se aplica sobre máximas. No es distinto lo que pasa en la teoría del conocimiento con el principio de no contradicción y los conocimientos particulares. Aquí hay una analogía. El principio moral es un principio de enjuiciamiento de máximas, es un principio que me permite enjuiciar, desde el punto de vista moral, las máximas del querer. Las máximas del querer son los principios subjetivos de determinación de la voluntad y tienen contenido material. Ahora, desde el punto de vista del enjuiciamiento moral, lo que puedo obtener es, según los casos, que esta máxima es permitida, que esta máxima está prohibida o que esta máxima es obligatoria.

Lo prohibido son las obligaciones negativas: no mates, no robes, etc. Este tipo de mandato es el que Kant utiliza como ejemplo, sobre todo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*. Pero eso no es toda la ética material de Kant. ¿Por qué? Porque simplemente sabiendo lo que no hay que hacer, no tengo criterios para obrar moralmente bien. Simplemente no lesiono ningún principio moral. Pero Kant tiene una teoría de la virtud, que son los fines que he de tener; fines que, para mí, en cuanto ser racional, son obligatorios tener, aparte de los fines particulares que me pueda dar. Supongamos: nadie tiene la obligación moral de dedicarse al fútbol. Eso es un fin facultativo, del arbitrio. Pero todo el mundo tiene la obligación de ser generoso. Ese es un deber de virtud. Entonces, la *Doctrina de la virtud*, lo que tematiza, son aquellos fines que, no son muchos, pero los hay y múltiples, que es obligatorio tener. O sea, fines a los cuales no se puede racionalmente renunciar. Esos son los deberes de virtud. Entonces, por ejemplo, los deberes de promoción del otro, no de no lesionarlo, no de no matarlo, sino de ser generoso con él, de ayudarlo a salir de una situación de urgencia, etcétera, son deberes de virtud. Ayudar al pobre, en cierta medida, dentro de ciertas circunstancias, de manera tal que no lo convierta en un parásito que dependa de mí... todo eso es, probablemente, un deber de virtud para Kant.

¿De qué manera la segunda formulación del Imperativo Categórico —al colocar la dignidad de la persona como fin en sí misma— permite fundamentar los deberes de virtud no sólo como exigencias morales abstractas, sino como fines prácticos necesarios que expresan la humanidad racional en cada individuo?

A. V.- Los deberes de virtud que están tematizados en la *Metafísica de las costumbres* están derivados más directamente de la fórmula de la personalidad, o sea, la segunda fórmula del Imperativo

Categórico, que dice que hay que tratar a la humanidad tanto en la persona de uno mismo como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como un medio. Esa es la fórmula que conduce a los deberes de virtud de manera directa. Ahora bien, Kant considera que todas las fórmulas del Imperativo Categórico son equivalentes. Ese es otro problema. Pero la fórmula que conduce directamente a la doctrina de los deberes de virtud es la segunda, la fórmula de la humanidad.

Profesor, hoy se suele decir que Kant es un filósofo "constructivista" porque sitúa la moralidad en la autonomía de la razón práctica. Rawls, por ejemplo, habla explícitamente de "constructivismo kantiano". Pero, ¿no hay ahí una interpretación problemática? ¿Hasta qué punto esa lectura representa realmente lo que Kant entiende por autonomía y por la fundamentación moral?

A. V.- La noción de constructivismo no ofrece una buena caracterización de la ética kantiana. La emplea Rawls, y discípulas de Rawls, como Barbara Hermann, y, de otra manera más mitigada, Christine Korsgaard. El empleo de la noción de construcción que se hace en este tipo de aproximación no es kantiano. Kant nunca dice que la moral se construye. No existe eso.

Piense usted lo siguiente: en la *Crítica de la razón pura*, al final, en la *Doctrina del método*, Kant contrasta la matemática con la filosofía. Y el punto fundamental de ese contraste es que sólo la matemática puede construir sus conceptos; la filosofía no puede construir sus conceptos. Kant rechaza que, en sede filosófica, podamos construir conceptos. Esto vale también, aunque de otro modo, para la moralidad. Para Kant, no hay construcción de conceptos en el ámbito de la moralidad.

Ahora, usted puede usar una noción de construcción que es ajena a Kant, como hace Rawls, pero kantianamente sería absurdo decir que la moral se basa en la construcción de conceptos. Para Kant, los conceptos del deber no se construyen. Las consecuencias que uno saca de aplicar los conceptos del deber a las máximas no son construcciones. Construir es, por ejemplo, que, dada la definición de triángulo como "polígono de tres lados", se puede figurar ese concepto, es decir, exhibirlo *a priori* en el espacio. Eso es una construcción. En cambio, decir que del principio "la humanidad es un valor absoluto, y no relativo" se sigue que no se debe atentar contra la persona de otro, eso no es una construcción, en el sentido kantiano. Entonces, ¿en qué sentido hablamos de construcción? Para decir que Kant es "constructivista", hay que emplear la noción de construcción en un sentido que no es kantiano.

Por otro lado, la noción kantiana de autonomía no tiene nada que ver con el empleo

que se hace de la noción de autonomía actualmente en el discurso público, desde la prensa hasta la política. Hace tiempo escribí para el diario chileno *El Mercurio* una columna sobre esta cuestión. Se trataba del supuesto éxito de la noción kantiana de autonomía, que en realidad no es un éxito, porque lo que se impuso y se popularizó es una noción no-kantiana –por no decir, antikantiana– de autonomía. Hoy se vincula autonomía con el hecho de que usted puede hacer sus caprichos, su arbitrio. Eso no es lo que Kant entiende por autonomía. Autonomía en Kant es la capacidad moral, o sea, la capacidad que tienen los seres racionales de sobreponerse a las leyes de la naturaleza, las leyes físicas, para poder obrar según leyes de la libertad. Ser autónomo significa, para Kant, no estar fatalmente sujeto al determinismo de las leyes de la naturaleza, sino poder obrar según una ley que es racional, la ley moral.

Dicho de modo simplificado, autonomía significa libertad *de* las leyes de la naturaleza, *para* la ley moral. Eso es autonomía para Kant. No que haga yo lo que en cada caso se me antoja, sin que nadie pueda amonestarme o reprenderme. Autonomía es la capacidad que tengo de obligarme a mí mismo, según criterios de enjuiciamiento que son universales. Esto no tiene nada que ver, pues, con el concepto de autonomía individual que actualmente está en boga, porque, como usted dice, autonomía significa hoy básicamente: "yo hago lo que quiero y tú haces lo que quieres, y nadie se mete con nadie". Esto no tiene nada que ver con lo que Kant entiende por autonomía.

Las confusiones que hay aquí son enormes. Uno lee a mucha gente bien intencionada que dice que la autonomía moderna significa que nadie le puede decir nada al otro. A lo sumo, eso será así en un cierto uso de la noción de autonomía que han popularizado otros autores. Pero esa no es la noción kantiana de autonomía. Autonomía significa, para Kant, que la voluntad humana no está sujeta a las leyes físicas, no está fatalmente sujeta a la determinación por parte de los objetos del mundo fenoménico, ya que eso sería heteronomía de la voluntad. Pero, justamente por eso, autonomía no significa que se puede determinar a capricho qué hacer, cuando se trata de cuestiones moralmente relevantes. Eso sería totalmente contradictorio para Kant. La ley moral obliga universalmente, vale decir, a todos y a cualquiera.

En este contexto, y retomando uno de sus últimos trabajos, Kant y la conciencia moral, ¿cómo se conecta la noción de autonomía con la conciencia moral?

A. V.- La autonomía, para Kant, está situada en el plano de la determinación de la voluntad por la ley, no en el plano de la conciencia. La conciencia moral, en el sentido de *Gewissen*, no tiene función legislativa, se vincula a la función ejecutiva. Es decir: no tiene que ver

con la voluntad (*Wille*), sino con el arbitrio (*Willkür*). La conciencia no se da a sí misma en la ley moral; es la razón la que da la ley. Entonces, dada la ley moral, la conciencia lo que hace es enjuiciar si, en este caso particular, estoy o no, en mi acción y en mis intenciones, haciendo justicia a la ley moral. Es "conciencia" en el sentido en que hablamos del "examen de conciencia", que no versa sobre los criterios generales de los mandamientos, sino sobre si, aquí y ahora, obré con rectitud de intención, etcétera. Por tanto, la conciencia, en el sentido del *Gewissen*, tiene que ver con el juicio particular acerca de mis motivaciones aquí y ahora, para hacer o no hacer tal o cual cosa. No tiene que ver con la validez de las leyes morales. La conciencia presupone la ley moral; no se la da a sí misma. Por eso, Kant piensa que lo que él llama conciencia moral no es la razón, sino que pertenece al ámbito de lo que él llama facultad del juicio. Es una instancia de aplicación: media entre lo particular y lo universal. Pero la ley universal ya está dada cuando la conciencia opera.

Por eso, no es una materia de conciencia decidir si hay que mentir o no, ya que hay un mandamiento que prohíbe mentir. Lo que la conciencia me pregunta a mí, lo que me pregunto en conciencia, es si lo que estoy haciendo ahora es mentir o no. O bien, respecto de una acción pasada, si cuando dije tal o cual cosa he mentido o no. No está en juego la validez de la norma que dice que la mentira está prohibida. Es algo totalmente distinto. Como cuando se dice, en sede cristiana, que uno hace examen de conciencia, no se hace referencia a una prueba de validez de los mandamientos. El examen de conciencia versa sobre la cuestión de si he cumplido esos mandamientos. Para Kant, es la razón la que da la ley moral. La razón determina la voluntad. En mis acciones particulares me pregunto si estoy a la altura de eso o si estoy fallando, si estoy cumpliendo de manera farisaica o genuina, sincera; por ejemplo, si estoy dando limosna para ayudar o para que me vean. La respuesta a eso es un juicio de conciencia. Pero ese juicio ya presupone que hay que ser generoso, por ejemplo. La limosna del fariseo no es un acto de generosidad; es un intento de quedar bien ante el público.

Pongamos otro ejemplo elemental. Supongamos que tengo ahora un conocido o pariente con Alzheimer. Es terrible esa enfermedad, porque si uno les dice la verdad, las personas que la padecen se angustian enormemente. El problema es si se le puede o no mentir a un enfermo así, o bien si decirle algo falso es mentirle o no, y en qué medida. Aquí se plantea un problema de conciencia. Preguntarse, en general, si la mentira es legítima no es un problema de conciencia. Que la mentira está mal es una ley de la razón. Entonces, hay que distinguir los planos, porque si no, esto es una ensalada indigesta.

Cuando Kant analiza la conciencia, el fenómeno del *Gewissen*, dice que la conciencia es una modalidad particular de la llamada facultad del juicio. Y la facultad del juicio es la facultad que permite mediar entre lo universal y lo particular. Dada la norma "no mentir", la pregunta es si esto que digo ahora es una mentira o no. Obviamente, no toda afirma-

ción falsa es una mentira. Por ejemplo, si estamos jugando a las cartas, puedo decir cosas falsas, pero no son mentiras, porque lo que se dice está inserto en un contexto lúdico. En una obra de teatro se dicen cosas falsas. El que está en el escenario dice, por ejemplo, "te voy a matar". Obviamente, no tiene ninguna intención de matar a nadie. ¿Mintió? Aquí aparece la temática del llamado "falsiloquio". Tomás de Aquino y la teología moral se han ocupado de eso.

¿Cómo se puede mantener la vigencia universal de la ley moral kantiana en situaciones donde una acción como matar parece estar justificada, como en la defensa propia?

A. V.- El mandamiento "no matar" significa, en sentido estricto, "no cometer homicidio". Normalmente, se asume que la defensa propia, si es legítima, no es homicidio. En todo caso, cuando se dice que un acto de dar muerte en defensa propia no fue homicidio, no se está diciendo que la ley que dice "no matar" dejó de regir. Se está diciendo que lo ocurrido no cae bajo el dominio de esa ley, pero la ley sigue vigente, naturalmente.

¿En qué sentido puede afirmarse que, para Kant, la ley moral no admite excepciones, incluso cuando ciertas acciones —como decir algo falso en el teatro o matar en defensa propia— parecen estar justificadas? ¿Cómo se distingue, desde esta perspectiva, entre la universalidad de la norma y su aplicación en contextos particulares?

A. V.- Kant no admite excepciones a la ley. Kant, lo que admite, es que usted diga que, en este caso particular, esto no ha acontecido. Porque no toda cosa falsa es una mentira. En el teatro, si el actor dice en el escenario: "Soy el emperador de México" —pienso en la obra de Héctor Zagal sobre el emperador Maximiliano—, "soy el emperador de México", no miente, porque está actuando. Ninguno de sus enunciados se puede tomar literalmente: están situados en un contexto ficcional. Nada de eso es mentira. No se está engañando a nadie, porque todos los espectadores conocen las convenciones de la representación teatral. Pero eso no tiene nada que ver con que, en ese contexto, no rija la norma "no mentir". Dadas esas convenciones, todos los enunciados pronunciados en el escenario están, por así decir, entrecomillados; no pueden ser tomados literalmente como si fueran afirmaciones plenas. Se trata de un contexto ficcional, cuyas reglas constitutivas son conocidas para todos. A mi juicio, en esta materia, como en muchas otras, Kant está muy en línea con toda la teología moral.

¿En qué sentido la doctrina kantiana de los deberes de virtud permite desmontar la acusación de formalismo y ofrecer criterios normativos concretos frente a problemas como

la pobreza o la miseria humana?

A. V.- Todas esas cosas hay que entenderlas bien; todos esos *ismos* muchas veces sirven para que uno no entienda nada, porque uno intercambia *ismos*, pero no entiende cuál es el problema. La acusación de formalismo es absurda, porque esa acusación tendría que ver con que Kant dice que la ley moral es formal, como si esto significara que no se aplica a nada. Pero el Imperativo Categórico es un principio de enjuiciamiento de máximas que tiene contenido material. Y de la aplicación del Imperativo Categórico a máximas se deriva una suerte de "jurisprudencia moral". La respuesta a la pregunta de qué cosa está prohibida, qué cosa está permitida y qué cosa es obligatoria tiene, naturalmente, un contenido material. La mentira está prohibida. La generosidad o la veracidad están mandadas: hay que ser generoso, hay que ser veraz. Todo ese repertorio de normas positivas, que hacen referencia a objetivos o fines que es obligatorio tener, es lo que se expone en la doctrina de los deberes de virtud. ¿Y esos fines obligatorios a quién conciernen? Primero, a uno mismo: los deberes respecto de uno mismo, en cuanto uno tiene cuerpo y alma, o sea, en cuanto uno es animal y espiritual. Y, luego, a los demás, en cuanto también ellos tienen cuerpo y alma. Por caso, el tema de la pobreza lo veo muy vinculado al hecho de que tengo deberes para con los demás, en tanto están dotados de cuerpo, y ese cuerpo expresa su dignidad como personas. Eso es evidente, por ejemplo, en el caso de que no puedo lesionar a otros o no puedo agredirlos sexualmente, etc. Pero, además, puede haber derechos positivos del tipo de ayudarlos en situación de menesterosidad, en situación de miseria o penuria.

¿Cómo abordaría usted, desde el pensamiento kantiano, el tema concreto de la pobreza económica y la obligación moral de socorrer a quienes se encuentran en situación de miseria material?

A. V.- Diría que habría que tomar como ejemplo el modo en el que Kant piensa los problemas morales en general para abordar una cuestión que en el sistema kantiano no es central, sino que más bien está en los márgenes. Sin embargo, la miseria material actualmente es una cuestión muy relevante que se puede abordar a partir de Kant. Si tuviera que afrontar esa cuestión desde Kant, primero haría un estudio sobre qué hay en Kant sobre la pobreza material y sobre la eventual obligación de socorrer al pobre en estado desesperado, y luego vería también cómo la literatura de investigación más reciente ha derivado argumentos kantianos para justificar la obligación que tenemos de atender a quienes se encuentran en penuria material.

En casos prácticos, ¿cómo se enjuicia kantianamente la ayuda a personas necesitadas cuando existe el riesgo de que esa ayuda sea mal utilizada, por ejemplo, si un niño que recibe apoyo lo emplea para drogarse? ¿Qué límites o consideraciones morales establece Kant para estos casos?

A. V.- ¿Cómo se enjuicia kantianamente una cosa así? Usted ayuda *para* algo. Si la ayuda que usted da no sirve a ese objetivo, entonces cambia la situación. Ayudar a alguien que está en penuria material o de hambruna, su intención es esa y eso es lo que está mandado, probablemente, porque es obligatorio. En cambio, si usted sabe que esa situación de penuria está siendo manipulada para conseguir dinero para drogarse o lo que sea, usted puede negar la ayuda o puede tomar otras medidas. No está entregado a tener que seguir haciendo lo mismo si ocurre que la descripción del caso varía en aspectos cruciales. En ese caso, la materia del acto cambia y, entonces, cambia también lo que es exigible. Esto hay que ponerlo bien en la cuenta. Usted tiene la obligación de ayudar al otro, en la medida en que esa ayuda efectivamente sirva al objetivo que la ayuda tiene en vista, y no a objetivos que no tienen nada que ver o bien contribuyen indirectamente a cosas que son perjudiciales para el otro. Usted, eventualmente, está obligado a ayudar al que está en penuria material a que se alimente, no a que se drogue.

Y si se droga, ya no es mi culpa, digamos.

A. V.- No es su culpa. Pero, sabiendo que eso es lo que ocurre, usted puede decir que no va a contribuir, porque está contribuyendo conscientemente a un daño que otro se hace a sí mismo. Por caso, usted puede decir a esa persona: "no te voy a dar más dinero, sino que te voy a dar alimento, te traigo comida y comemos juntos". Hay mil maneras para intentar ayudar del modo requerido por ese caso específico. Esto, que parece un ejemplo algo traído de los pelos, es algo que les pasa frecuentemente a padres con hijos drogadictos. No voy a entrar en detalles, pero a mí me tocó una vez hablar con alguien que estaba en esa situación. Esa persona, una madre, estaba literalmente destrozada. A pesar de lo duro que suena, le dije: "nunca le des dinero". Porque ayudar a alguien para que se alimente no implica necesariamente darle plata. Se le puede dar víveres.

En el caso de México, se da beca a los niños y jóvenes, pero con eso no estás necesariamente ayudando a los pobres. ¿Cómo puede la ayuda a los pobres respetar la autonomía y dignidad de la persona, evitando caer en formas de clientelismo o dependencia, según la perspectiva kantiana?

A. V.- El clientelismo consiste en tener un mercado cautivo de votos. A esto me refería antes cuando decía que ayudar al pobre kantianamente debería consistir en una manera de ayudarlo que no atente contra su propia autonomía y contra su propia dignidad de persona. En cambio, convertirlo en parásito o en cliente no es ayudar, porque la ayuda solo tiene verdadero sentido cuando está, digamos así, conectada con el reconocimiento de la dignidad del otro, no cuando lo convierte en un parásito del poder. Eso no es ayudar. Eso es someter, porque puede someter por la vía de la violencia o por la vía de los sobornos. Pero esto último también es una manera de sometimiento. Por lo tanto, eso no es verdadera ayuda. Si usted realmente ha de ayudar a una persona, ha de buscar los caminos para que esa ayuda cumpla, en la medida de lo posible, el objetivo para el cual está destinada. ¿Cómo le va a dar usted dinero a una persona que es dependiente del alcohol o de las drogas, cuando sabe que lo va a gastar en eso? No. Usted le da comida, le da víveres o lo acompaña al médico, lo que sea.

Muchos problemas, antes de ser problemas políticos, son problemas morales.

A. V.- Totalmente. La pobreza es un problema moral. Ni siquiera es un problema económico. Ahora, una vez que constatamos eso, cuando la política interviene ahí, lejos de solventar el problema moral, lo agudiza muchas veces, porque instrumentaliza al pobre para fines que nada tienen que ver con ayudarlo a que se eleve a su propia dignidad, sino que lo perpetúa en la indignidad a través de la dádiva. Ese es el ABC de cualquier populismo. Kantianamente, usted no estaría dando cumplimiento a un deber de socorro si lo está haciendo de tal manera que eso sirva a un objetivo completamente distinto del socorro, y que, en lugar de socorrer a esa persona a que alcance lo que debe alcanzar, la está hundiendo o más bien la está ayudando a que alcance una cosa completamente distinta, que, además, es perjudicial. Todo eso es juicio prudencial acerca, no si he de ayudar, sino de cómo he de ayudar para estar realmente ayudando, en el sentido preciso que pretende tener esa ayuda. En todo caso, esto no pasa solamente con los pobres; pasa también con la educación de los hijos y con mil cosas más. Pero todo esto tiene que ver con la tarea de la facultad del juicio. No tiene que ver con los principios de la moralidad, tiene que ver con la adecuada aplicación de esos principios para iluminar casos particulares. Kant es un pensador de la facultad del juicio, igual que Aristóteles es un pensador de la *phrónesis*. Kant, sin *phrónesis*, sin facultad del juicio, no tiene sentido. Kant dice que conocer los principios morales, en su universalidad, es lo más fácil que existe: todo mundo sabe que mentir está mal, etc. Lo difícil, en la vida moral, es hacer justicia a esos principios de cara a los casos particulares.

¿De qué manera se relacionan la autonomía, la libertad y la conciencia moral en la filosofía de Kant?

A. V.- Autonomía y libertad están conectadas en el mismo nivel de análisis. Ser autónomo es lo mismo que decir que uno es libre, es decir, que uno tiene capacidad moral. La libertad, como atributo de la voluntad, es ni más ni menos que la capacidad moral. Para Kant, la libertad no es el libre arbitrio. Kant distingue el mero arbitrio de la libertad. La libertad es una propiedad de la voluntad, no del arbitrio. La voluntad es libre. El problema de la libertad de la voluntad no se identifica con el problema del libre arbitrio. Kant, en su *Metafísica de las Costumbres*, distingue voluntad (*Wille*) de arbitrio (*Willkür*). La voluntad es determinada por la razón y es libre en cuanto es determinada por la razón, por así decir, desde arriba, y no desde abajo, por los objetos del mundo.

La libertad es una propiedad de la voluntad. Entonces, todo esto está conectado con la autonomía y con la capacidad moral. Decir que uno es libre, que es autónomo, es lo mismo que decir que es moralmente capaz, que es capaz de obrar según motivos, según razones que, por así decir, no son de este mundo: razones que superan toda la determinación que ejerce sobre nuestro querer la acción causal de los objetos del mundo, que es, en definitiva, lo que activa la inclinación. Por caso, tengo ganas de quedarme con algo que no es mío. Y, sin embargo, puedo enjuiciar esas mismas ganas desde una perspectiva que trasciende la solicitación que procede del mundo de la experiencia. Cuando no me quedo eso que no es mío, a pesar de que tengo ganas, he obrado por razones que, entre comillas, para ser evangélico, no son de este mundo. En esto consiste, en definitiva, pertenecer al Reino de los Fines.

Dijo alguien: "Mi reino no es de este mundo".

A. V.- En clave kantiana, eso es pertenecer al Reino de los Fines. Cuando uno obra de ese modo y se piensa a sí mismo de ese modo, se incorpora *ipso facto* al Reino de los Fines y se ha sobrepuesto a la influencia que tienen los objetos del mundo empírico sobre uno mismo. Uno puede tener ganas de, por ejemplo, perjudicar a la persona que uno detesta. Pero uno puede sobreponerse a eso, es decir: aunque detesta a esa persona, no la va a perjudicar, simplemente porque eso es algo que no se debe hacer. Cuando uno enjuicia esa misma situación desde una perspectiva ampliada y completamente diferente, como la que abre la referencia a razones morales, las ganas ya no mandan: uno se sobrepone a sus ganas. Soy capaz de enjuiciar desde una perspectiva distinta y de obrar según motivos racionales que no vienen dictados desde abajo, sino desde arriba. Eso es autonomía, eso es capacidad

moral, eso es ser libre.

¿Cómo explica Kant que la ley moral se mantiene vigente en los casos concretos, aun cuando enfrentamos situaciones particulares donde la aplicación de la norma parece conflictiva o dudosa?

A. V.- Hagamos una comparación con la filosofía teórica. Tomemos el Principio de No Contradicción, que tiene que ver con el uso teórico-especulativo de la razón. El Principio de No Contradicción no proporciona ningún conocimiento. Para obtener conocimiento, se necesita, además, contenido empírico. Sin embargo, ningún contenido empírico podría calificar como conocimiento si violara el Principio de No Contradicción. Si digo, por ejemplo, que la silla está separada de la mesa, eso satisface el Principio de No Contradicción, porque no puedo estar diciendo al mismo tiempo que la silla está separada de la mesa y pegada a la mesa. ¿Cómo va a desaparecer esta exigencia generalísima en este caso particular? No tiene sentido.

Lo mismo pasa, cambiando lo que hay que cambiar, con la Ley Moral, que, para Kant, tiene en el uso práctico de la razón una función, en cierto modo, análoga a la que tiene el Principio de No Contradicción en el uso teórico. Por caso, sé que no debo mentir y ahora estoy vendiéndole algo a alguien. Si soy una persona decente, mi conciencia, en el acto mismo de vender, está en todo momento operando con referencia a ese trasfondo. Y si en un momento me tiento y digo una mentira a mi cliente, mi conciencia me reprocha. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que también en este caso rige el principio de que no he de mentir.

¿Dónde desaparece la exigencia moral? Por cierto, muchas veces no cumplo las exigencias morales, pero esa es, precisamente, la razón por la cual mi conciencia me reprocha. El punto es que no hay una lejanía inconmensurable entre estar vendiéndole ahora esto a esta persona, por un lado, y el deber moral, por el otro, porque todo el tiempo estoy enjuiciando de algún modo que, generalmente, se mantiene más bien tácito si lo que estoy haciendo califica como algo moralmente aceptable o bien constituye algo moralmente inaceptable como mentira. Por ejemplo, si vendo a alguien algo que no es mío, lo estoy estafando, que es una manera de engañarlo. ¿Cómo ese acto particular no va a conectar con la ley moral? Realmente, no entiendo bien dónde estaría el problema.

Pienso que, para entender bien a Kant, tenemos que tratar de ser más fenomenológicos. Kant no deduce las obligaciones de la ley moral; no es un sistema deductivo en el cual está la Ley Moral y deduzco obligaciones, como si la Ley Moral fuera la única premisa a partir de la cual deduzco tales o cuales cosas, de un modo que sería misterioso. Kant dice que

el principio de enjuiciamiento que corresponde a la forma de Ley Moral se aplica sobre máximas. Cuando aplico ese principio sobre máximas, constato que, por ejemplo, hay máximas que están moralmente prohibidas. La máxima de mentir para obtener un beneficio es una máxima moralmente prohibida.

En este caso particular, si estoy tentado de mentir para que alguien me compre lo que trato de vender, la pregunta es si no es un caso particular de la máxima de mentir para obtener un beneficio. ¿Cómo no me voy a dar cuenta que eso que querría hacer constituye un ejemplo de esa máxima? A pesar de la diferencia de complejidad de los casos, poder decir que esto es un caso de la máxima prohibida de mentir para obtener un beneficio no es distinto, en último término, de poder decir que me doy cuenta de que la silla que tengo delante es un caso o un ejemplo del concepto silla. También, en el uso teórico de la razón es necesario resolver satisfactoriamente este tipo de tarea de aplicación. Veo esta acción particular como cayendo, potencialmente, bajo diversas posibles máximas. Si la manera correcta de comprender lo que estoy haciendo es ver la acción como un caso de la máxima de mentir para obtener un beneficio, entonces no puedo no saber que lo que estoy queriendo hacer está prohibido.

¿A qué cree que se debe la persistencia en ciertos prejuicios o malentendidos sobre la ética kantiana a pesar de su proximidad en valores fundamentales?

A. V.- Vengo hace 30 años, más, tratando de explicar la ética kantiana en contextos católicos. Este es un problema recurrente, porque no hay buena exégesis del autor. Muchas veces, se le considera bajo el prejuicio de que es un autor moderno, y que, por eso mismo, ha de estar equivocado. Hay una cantidad de implícitos. Y, para mí, esto es una gran pena, porque, desde mi modesta opinión, si hay un autor moderno al cual el catolicismo no debería querer renunciar, ese es Kant, que es un aliado del 99% de la ética material católica. El verdadero enemigo del pensamiento moral de inspiración católica es el utilitarismo, no Kant. Kant prohíbe el suicidio, prohíbe el adulterio, incluso prohíbe el sexo fuera del matrimonio. Y, lo que es más importante, manda el amor, manda la veracidad, manda la generosidad, manda la justicia. ¿De qué estamos hablando? Existe, lamentablemente, lo que se puede llamar la "Torre de Babel" filosófica. Ocurre que, como Kant habla de la autonomía, se piensa que, seguramente, será un subjetivista, porque la noción de autonomía significa que cada uno hace y puede hacer legítimamente lo que le da la gana, de modo que todo eso termina con males como el relativismo, el consumismo, etc. Pero, ¿qué tiene que ver Kant con todo esto? Kant era un rigorista prusiano de origen pietista. A Kant se le puede reprochar, tal vez, el excesivo rigorismo en algunas cuestiones, pero se le podría reprochar

laxitud moral. De hecho, en comparación con Kant, Aristóteles parece un relativista.

Pero, entonces, ¿cómo es que llegamos a una composición de lugar tan extraña? No lo sé. Hay un montón de cuestiones históricas que juegan un papel. Por ejemplo, se solía decir que, según Kant, no podemos conocer la realidad. Otro claro ejemplo de una hermenéutica muy precaria. Pero dejemos de lado esas cuestiones, que son más contextuales. En lo que a mí respecta, trato de explicar bien al autor, con toda la mejor buena fe que puedo y dentro de mis obvios límites de comprensión. Lo mío es bastante modesto, porque se trata, simplemente, de tratar de entender bien lo que dice Kant.

En el caso de la ética, el principio que Kant llama el Imperativo Categórico es, efectivamente, de carácter puramente formal. Pero ese principio no proporciona por sí solo los diversos mandatos morales, que solo se pueden obtener a través de la aplicación de ese principio formal a las máximas del querer, que tienen contenido material. Es más, las máximas no solo tienen contenido material, sino que hacen referencia a fines. Para Kant, las máximas son teleológicas por la sencilla razón de que la acción es teleológica, apunta siempre a fines u objetivos. Es sencillamente falso que la ética de Kant no es teleológica. La ética de Kant es una ética de fines, como lo muestra claramente la *Doctrina de la virtud*: los deberes de virtud son fines que es obligatorio tener. Hay otros fines que no son obligatorios. No hay ninguna obligación de, por ejemplo, dedicarse a coleccionar discos de rock. Eso se puede hacer legítimamente, pero es arbitrario: a usted le gustan los discos de rock, otro colecciona otra cosa. Este no es un fin que sea obligatorio tener. Pero ser generoso es un fin o un objetivo que toda persona racional ha de tener. Esto es lo que sostiene Kant. ¿Cómo no va a ser una ética de fines algo así? Lo que Kant dice es que el criterio de moralidad, que es puramente formal, no es teleológico. Pero eso no implica que tampoco lo sea aquello a lo que ese criterio se aplica –las máximas– no sea teleológico. Y, por lo mismo, tampoco dice que el resultado de dicha aplicación no sea él mismo teleológico: un criterio no teleológico aplicado a una estructura teleológica que es la máxima da una norma teleológica. Sin hablar del hecho de que la segunda formulación del Imperativo Categórico, la llamada "fórmula de la humanidad", es ella misma teleológica, en el sentido de que hace referencia a aquello que debe ser tratado siempre, al mismo tiempo, como un fin, y nunca meramente como un medio.

Tomemos el caso de las máximas prohibidas, mandatos negativos como "no matar", "no robar", etc. ¿Qué es lo que tenemos aquí? Se trata de acciones típicas que nunca pueden ser queridas como medios para ninguna otra cosa, es decir, de acciones típicas que ningún fin u objetivo legitima. La mentira no es legitimada por ningún objetivo, por noble que ese objetivo pudiera ser. El adulterio no es justificado por ningún objetivo, por noble que ese objetivo pudiera ser. El homicidio no es justificado por ningún fin, por noble que ese obje-

tivo pudiera ser. Son cosas que no se pueden hacer, que no se pueden querer como medios para alcanzar nada. Pero este es, únicamente, el caso de las prohibiciones. Sin embargo, y a pesar de lo que se suele decir, la ética kantiana no es una ética de prohibiciones. Tiene algunas prohibiciones, pero es una ética de fines, más precisamente, de fines obligatorios, es decir, de objetivos que hay que tener. Por eso mismo, Kant es un teórico de la virtud.

La ética material de Kant está en la *Metafísica de las Costumbres*, que es una teoría de la virtud. La ética de Kant no está en la *Crítica de la Razón Práctica*, ni en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Sin embargo, se enseña Kant, muy a menudo, como si su ética se redujera a lo que dice en estas obras. ¿Cómo vamos a hablar de un autor de semejante importancia de una manera tan amputada? Se amputa al autor de parte esencial de lo que sostiene y, luego, se le echa en cara que no habla de lo que se le ha amputado, por ejemplo, de los fines, en el ámbito de la ética. Pero este procedimiento, con perdón, no es más que mala *praxis* intelectual o docente. Se sostiene, por ejemplo, que Kant solo se preocupa de las normas negativas, algo completamente falso. Igual que la teología moral católica, Kant distingue: por un lado, las normas negativas excluyen de plano la posibilidad de un cierto tipo de acción y, en esa medida, son normas rígidas, porque identifican acciones que no resultan permitidas en ningún contexto; por otro lado, las normas positivas prescriben objetivos diversos que es obligatorio perseguir, pero que se pueden alcanzar de múltiples modos, como ser generoso, ser veraz, ser amable con el prójimo o amarlo. Por ejemplo, ¿qué significa "ser generoso"? Si soy un profesor de filosofía y alguien está interesado y quiere aclararse, ser generoso con esa persona podría querer decir dedicarle tiempo y tratar de ayudarla a comprender mejor. Pero si soy cirujano, ser generoso con un paciente significará algo muy diferente. Como en la ética cristiana, en Kant los objetivos de perfeccionamiento tienen un carácter laxo, pero no en el sentido de que se pudiera legítimamente renunciar a tener esos objetivos, sino en el sentido de que la manera adecuada de alcanzarlos en cada caso es diversa, gradual y sensible al contexto, pues depende de muchas circunstancias.

Volviendo a nuestro ejemplo de "ser generoso", suponga que soy profesor de filosofía y tengo una tía que está enferma en el lecho de muerte y, como debo ser generoso, voy a verla y me pongo a explicarle Hegel, aunque ella nunca se interesó por filosofía ni nada de eso. ¿Eso es ser alguien generoso o ser un estúpido o un desubicado? Como es obvio, ser generoso con mi tía significa dedicarme a cuidarla o ayudarla del modo requerido, y no ponerme a darle lecciones sobre Hegel: aunque a mí me guste mucho explicar Hegel, tengo que resignar parte de mi tiempo en hacer algo que no me gusta tanto si quiero ser generoso con esa tía. Por eso, Kant dice que los deberes de virtud son de cumplimiento lato: no es que se pudiera renunciar legítimamente a esos fines, que son obligatorios, sino

que la manera de cumplirlos es diversa, gradual, relativa al contexto, dependiente de los sujetos del caso, de la situación y de un montón de otras cosas que no se pueden anticipar exhaustivamente de modo apriorístico. Encontrar el modo correcto de cumplir en concreto con esos fines u objetivos obligatorios supone poder valerse adecuadamente de la *phrónesis*, la facultad del juicio. Darle al otro lo que no necesita es un fraude de generosidad muy habitual, por cierto. No le doy lo que necesita al otro, sino lo que a mí me sobra, lo que sea, lo que le puedo dar o no me incomoda dar. Pero eso no es ser generoso. Estoy poniendo un ejemplo de esto: un profesor de filosofía es generoso dando la clase de filosofía a alguien. Claro, pero siempre que ese otro necesite esa clase, esté en situación de recibirla y aprovecharla, no si está en el lecho mortuorio. Eso mismo vale para todos los fines obligatorios, que son el contenido de los deberes de virtud. Son objetivos positivos. Como sabe bien la ética clásica, y Kant en esto es clásico, las normas negativas son unívocas, porque excluyen un tipo de acción, que no se puede realizar legítimamente en ninguna circunstancia, mientras que los objetivos positivos apuntan a la promoción de aquello que es deseable. Naturalmente, hay que ser suficientemente inteligente para llevar a cabo bien ese tipo de tarea. Hay que estar viendo circunstancias, hay que estar ponderando cosas. Eso es lo que opina Kant. Para volver al ejemplo del comienzo, ¿cómo se ayuda a alguien que está en la miseria, pero es drogadicto? Aquí la ayuda tendrá que ser muy diferente que en el caso de alguien que no es drogadicto. Entonces, dicho de un modo algo más burdo, hay que estar lúcido para poder ayudar verdaderamente, y no ser un buenista o un tonto.

¿Cuál es la distinción que Kant establece entre lo práctico y lo pragmático, y cómo se relacionan ambas dimensiones con la moralidad kantiana?

A. V.- Kant distingue claramente entre lo práctico y lo pragmático. Lo práctico es, propiamente, lo que tiene que ver con la dimensión ética. Lo pragmático, en cambio, hace referencia a esa vasta dimensión de la vida vinculada con fines que pueden ser deseables, pero que no son obligatorios. Kant piensa que la dimensión pragmática de la vida tiene un carácter más bien técnico o, en un sentido no aristotélico, prudencial, pero no moral. Por ejemplo, si nos preguntamos qué ayuda a recuperarse de un estado de depresión, tenemos una pregunta de carácter médico, cuya respuesta sería un consejo médico del tipo "haga usted, tal o cual cosa, si quiere salir de la depresión o mejorar su ánimo". Todos los consejos sobre cómo vivir mejor el día a día tienen que ver con Imperativos Hipotéticos, que conciernen a la dimensión pragmática de la vida. Por ejemplo, si usted con frecuencia se enoja mucho, ¿cómo puede lograr ser un poco más paciente o menos irascible en sus reacciones? El consejo "cuente hasta diez antes de responder" sería una norma hipotética,

que pertenece al ámbito de la pragmática.

Todo el ámbito pragmático tiene que ver, para Kant, con imperativos hipotéticos, no categóricos. Las obligaciones hipotéticas, como lo indica su mismo nombre, no son obligaciones incondicionadas, sino obligaciones que rigen bajo ciertas condiciones. Si usted quiere adelgazar, haga esto o aquello otro. Pero, obviamente, usted puede no querer adelgazar. Si quiere mejorar su musculatura de la espalda, practique estos ejercicios. Todas estas instrucciones, sean de carácter médico o prudencial –como ahorrar para estar seguro en la vejez– son recomendaciones de carácter pragmático.

La dimensión pragmática de la vida, no hace falta decirlo, es muy importante. Pero, además de tener su propia lógica interna, es una dimensión que ha de ser enjuiciada también desde el punto de vista moral. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que una recomendación pragmática prescribe un medio para obtener un objetivo, pero no dice nada todavía sobre si ese objetivo y ese medio son lícitos desde el punto de vista moral. Una recomendación pragmática, en caso de ser acertada, solo me dice que tal o cual medio es idóneo o eficaz para alcanzar tal o cual fin. En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant estudia los temperamentos. Para educar a las personas, conviene tener una idea clara sobre su temperamento: si un niño es muy ansioso, no voy a tratarlo igual que a un niño apático. Todo esto es conocimiento empírico que queda incorporado a una reflexión de carácter pragmático. Desde luego, el carácter de las personas tiene mucha importancia, desde el punto de vista pragmático, porque, para lograr objetivos que las involucran, hay que tener en cuenta muy a menudo sus disposiciones de carácter: a una persona melancólica no conviene ponerle música muy deprimente en el trabajo; un pueblo que es colérico y belicoso requiere un trato no irritante de parte de quien va en son de paz, etc.

Ahora bien, la dimensión pragmática de la vida, con todo lo importante que es en sí misma, está subordinada, para Kant, a la dimensión práctica, y no al revés, así como, para Aristóteles, la técnica está subordinada a la *phrónesis*, y no viceversa. En términos de Aristóteles, lo técnico está subordinado a lo prudencial, no al revés. Pero, para Kant, lo prudencial pertenece al ámbito de lo pragmático. Aquí hay una importante diferencia de vocabulario, que refleja también una diferencia profunda en el modo de pensar la relación de lo técnico y lo moral. En el caso de Kant, la dimensión pragmática de la vida tiene que ver con objetivos cualesquiera, que no es obligatorio perseguir, es decir, que es facultativo tener o no tener. Por ejemplo, aprender a tocar el violín es un objetivo que puede hacer más agradable a la vida, pero no es algo obligatorio. En cambio, es obligatorio ser generoso. La dimensión pragmática tiene su propia lógica, que consiste en saber qué medio es idóneo o eficaz para alcanzar tal o cual fin. La pregunta acerca de si ese fin es legítimo, es decir, de si se puede aspirar legítimamente a él, es diferente.

Por ejemplo, se puede decir "hay que hacerse de dinero para estar más seguro en la vejez". Cómo se logra eso es una cuestión pragmática. Pero, si esto que estoy haciendo y me da mucho dinero es o no una estafa, es una pregunta moral. Aquí no se pregunta si estoy ganando dinero o si podría ganar más fácilmente. Lo que se pregunta es si es legítimo hacerlo de la manera en que lo estoy haciendo. Estafar puede ser un medio eficaz para ganar dinero, pero no es moralmente legítimo. Vale decir: la mera eficacia no tiene nunca la última palabra. Un medio puede ser eficaz para alcanzar un fin, pero otra cosa es que sea legítimo tanto el fin como el medio que se escoge para alcanzarlo. Eso es lo que tiene en vista Kant. En la tercera *Crítica* Kant dice que los Imperativos Hipotéticos y todo lo que pertenece a la dimensión pragmática no forma parte de filosofía práctica. Se trata, más bien, de una especie de apéndice tecnológico de la filosofía natural, porque, en el fondo, de lo que se trata en este tipo de reflexión es de averiguar cómo funciona la naturaleza.

Aquí está la diferencia con Aristóteles: la división que hace Kant no coincide con la de Aristóteles, porque para Kant la técnica no pertenece al ámbito de lo práctico en el sentido más propio del término. Para Aristóteles, en cambio, la técnica está incorporada, de algún modo, en el ámbito de lo práctico. La técnica como un apéndice tecnológico a lo teórico. Lo que dice Kant puede entenderse mejor con un ejemplo. Para saber cómo calmar un temperamento colérico hay que estudiar la naturaleza: entender por qué se produce la cólera y, sobre esa base, hallar los medios para mitigarla. Kant piensa que los Imperativos Hipotéticos, sean técnicos o pragmáticos, no forman parte de la filosofía práctica, que solo se ocupa de Imperativos Categóricos.

Volviendo un poco al tema de la pobreza económica: ¿en qué medida la obligación kantiana de socorrer al pobre puede entenderse como un deber moral limitado y contextual, distinto de la generosidad, y cómo se puede aplicar esta distinción para abordar éticamente la pobreza en la actualidad?

A. V.- Habría que ver si la obligación de subvenir al pobre es, para Kant, una obligación de generosidad o de qué tipo. No lo tengo claro, no lo he pensado suficientemente. Pero tiendo a verlo, más bien, como una obligación de socorro, no de generosidad. Usted puede ser generoso con gente que no está en la pobreza. Toda la gente necesita cosas, en un sentido amplio, y no por ello es pobre. Entonces, ser generoso es algo mucho más amplio. El socorro al que es pobre tiene que ver, específicamente, con un estado de menesterosidad material grave. Pongamos un ejemplo: dar de comer a la gente no es lo mismo que darle asistencia médica. Obviamente hay alguna conexión, porque, si la gente no come, finalmente se enferma. Pero cuando a usted lo invitan a comer y le ofrecen una buena comida,

no le están haciendo un servicio médico. Cuando usted le da a alguien parte de su tiempo, o lo que sea que necesita –por caso, le presta unos libros– usted ha sido generoso con esa persona, pero no la está ayudando a salir de la pobreza en el sentido propio del término: no está socorriendo a una persona en situación de pobreza. El problema de la pobreza o de la indigencia extrema plantea una obligación de socorro dentro de ciertos límites.

Pero esto no lo he pensado a fondo; hay que pensarlo. En todo caso, creo que lo encararía más como una obligación de socorro y, por lo mismo, restringida a ciertos extremos particularmente graves y, desde luego, no como una obligación universal de mantener al prójimo. Creo que ahí Kant diría lo mismo que San Pablo: "el que no quiera trabajar que no coma". ¿Hay una obligación de socorro? Seguramente sí. Pero la conversión del otro en un mantenido es algo completamente diferente. Obviamente, la necesidad de asistencia puede ser más grave o menos grave en diferentes lugares y sociedades. Depende de la prosperidad general y de muchas otras cosas. Pero, en lo esencial, creo que hay que abordar el asunto, más bien, en términos de obligación de socorro, y no como algo que tenga que ver con la generosidad. Pero no lo he pensado a fondo y estoy pensando en voz alta. Usted lo tiene que estudiar mejor.

Para tener una mayor profundidad con respecto al tema de la pobreza en contextos más contemporáneos, qué podría usted decir sobre los alcances realizados por Nussbaum y Sen en relación con la pobreza extrema, especialmente en la infancia, ¿y qué implicaciones éticas tendría esto para la responsabilidad social y moral?

A. V.- Martha Nussbaum y Amartya Sen, el economista, desarrollaron con el llamado *Capabilities Approach* la aproximación a partir de las capacidades, como diciendo: un orden social es justo si presta la ayuda necesaria para que las personas logren desarrollar plenamente, o lo más plenamente posible, sus capacidades. Lo hacen desde Aristóteles. Pero uno podría intentar hacer algo semejante desde Kant y ver hasta qué punto se llega.

Por ejemplo, supongamos que se excluye a alguien del aprendizaje del lenguaje, es decir, no se lo incorpora a la comunidad lingüística. Esa persona va a estar imposibilitada, desde el comienzo, para desarrollar las capacidades que tiene. Pasa con los llamados niños lobos, que quedan reducidos a la animalidad porque no tuvieron la ocasión de alcanzar el despliegue de sus capacidades lingüísticas, con todo lo que eso apareja. No tuvieron el entorno que les permitiera dar esos primeros pasos para después tener la posibilidad de continuar. Si uno está excluido desde el comienzo de la mediación lingüística, nunca va a poder aprender nada.

En casos de pobreza infantil extrema, si los niños están privados de una adecuada

alimentación en los primeros años de su vida, normalmente no van a poder alcanzar nada significativo después, porque no van a alcanzar las cotas de desarrollo cerebral, físico, etc., que les permitirían plantearse esos objetivos. Eso tiene que ver con la línea de razonamiento del *Capabilities Approach*.

Martha Nussbaum –que con Kant no tiene mucho que ver, pero sí con Aristóteles– desarrolló la idea de una "*Aristotelian Social Democracy*": una socialdemocracia aristotélica, que es, sin duda, una cosa bien rara. No soy socialdemócrata, pero le menciono esto simplemente para que vea una manera de conectar con el asunto. Desde luego, un ser humano no está en condiciones de darse a sí mismo, desde el comienzo, lo que necesita para poder ser más adelante una persona que toma decisiones, que persigue un objetivo y se hace responsable de sí misma. Situaciones de pobreza extrema, por ejemplo, en la infancia, son situaciones que también tienen esta gravedad. Si esas personas no son ayudadas en ese momento, muchas veces quedan truncadas de por vida, como individuos que pueden hacerse responsables de sí mismos. Esa es la tragedia de la miseria infantil. Ahí hay, creo, un montón de tela para cortar desde un punto de vista kantiano.

Sería bueno abordarla universalmente, la pobreza en general.

A. V.- Claro. Pero, ¿cuáles son las obligaciones de socorro? Porque esas obligaciones son múltiples, dependiendo del contexto: no son lo mismo respecto de niños que respecto de gente adulta, no son lo mismo de gente adulta enferma que de gente adulta sana, no son lo mismo respecto de un adicto que de alguien que no tiene adicciones. Hay toda una paleta de posibles obligaciones de socorro vinculadas con la penuria económica y con otros problemas. Pero, además, no hay una sola pobreza: está la pobreza de la vejez, por ejemplo. Algo se puede hacer al respecto con conciencia de todas las diferencias que hay, o con conciencia de la complejidad que hay ahí, ya que no se trata de un solo tipo de caso. Son cosas muy distintas. Usted puede delimitar bien sus principales casos de estudio, tomando decisiones prudenciales.

Nos gustaría que profundizará un poco sobre el papel que juega el proceso de nomologización.

A. V.- En Kant hay un procedimiento de nomologización que tiene pasos. El profesor Rainer Enskat ha reconstruido paso a paso cómo se nomologiza una máxima para testearla. A una máxima, para ser testeada moralmente, hay que darle la forma de una ley universal. Por ejemplo, puedo querer mentir, naturalmente, pero lo que no puedo querer es

que la mentira sea una ley universal. ¿Por qué no puedo quererlo? La contradicción que se produce ahí es pragmática, no lógica.

La mentira solo se puede querer como medio para alcanzar un fin; se utiliza como una herramienta. ¿Cuáles son las condiciones marco para que esa herramienta sea eficaz? A esas condiciones marco pertenece el hecho de que la norma sea no mentir. Es decir: solo cuando se presupone que hay una obligación de veracidad, la mentira puede tener eficacia. Si la norma fuera la mentira, nadie creería nada de lo que se dice y la mentira no tendría eficacia. Esa es la razón por la cual está prohibida la mentira: la mentira solo puede funcionar eficazmente en contextos en los cuales ella misma no es la ley. Si se transforma en ley, ya no funciona.

El robo no es la abolición de la propiedad, es una redistribución por medios ilegítimos. Quien roba se apropia de algo y quiere que eso sea suyo. El robo es ilegítimo, porque solo puede funcionar eficazmente, allí donde la propiedad es norma. Por tanto, hay máximas que no pueden ser convertidas en ley universal, porque, si usted la convierte en ley universal, deja de regir la única razón por la cual usted deseaba eso que le permitía alcanzar el correspondiente objetivo.

Usted quiere mentir para obtener un beneficio, pero en un contexto donde la mentira es la ley, esa mentira no le da ningún beneficio. Usted quiere robar para aumentar su propiedad, pero, si el robo fuera ley, ese robo tampoco le asegura ninguna propiedad, porque usted también puede ser robado. En el libro sobre la conciencia moral explico el procedimiento de nomologización, siguiendo a Enskat.

El caso paradigmático es el de la mentira. La mentira puede funcionar como un medio eficaz para alcanzar un fin, en un contexto en el cual ella misma no sea la norma. Solo cuando la obligación es ser veraz, la mentira puede tener eficacia. Es lo que tiene en vista Kant cuando afirma que las máximas que no pueden ser convertidas en leyes universales son máximas que son moralmente no permisibles. Usted puede querer mentir, pero no puede querer que la mentira sea ley. Usted puede querer robar, pero no puede querer que el robo sea ley. El que miente se enoja cuando le mienten, el que roba a alguien no quiere ser robado.

Se suele hablar de procedimiento de universalización, pues es una manera de hablar muy imprecisa. Lo que Kant tiene en vista no es una mera universalización o generalización, sino una que apunta a dotar de forma legal. Es lo que Enskat llama, de modo más preciso, "nomologización", es decir, convertir (una máxima) en ley. Es una forma específica de universalización. Las máximas moralmente ilegítimas son las que no soportan ser nomologizadas, ser convertidas en leyes. Y no lo soportan, porque, bajo condiciones de nomologización, la máxima pierde su eficacia, que es la única razón por la cual se la quiere.

La única razón por la que uno quiere mentir es porque, por medio de la mentira, espera poder alcanzar algo diferente. Sin embargo, esto último supone un marco de condiciones en el cual la mentira misma no es la norma, sino que está prohibida.

En un marco de condiciones en el cual la mentira es la norma, mintiendo no se alcanza nada. Por tanto, se puede querer mentir, pero no se puede querer que la mentira sea ley.

Lo que se tiene en estos casos es una contradicción de tipo trascendental-pragmático, no lógico, porque la contradicción no es entre una norma y otra norma, o entre una norma y su negación, sino entre una pretendida norma y las condiciones de realización de esa misma norma. Es un tipo especial de contradicción performativa de carácter trascendental pragmático.

Uno espera de la mentira una cierta eficacia, la cual sólo está garantizada en contextos donde la mentira misma no es la norma. Por eso, Kant dice que puedo querer mentir, pero no puedo querer que la mentira sea la ley. Puedo querer robar, pero no puedo querer que el robo sea la ley. Como la razón para querer cosas malas reside en que éstas sirvan para alcanzar determinados objetivos, el test kantiano consiste en tener en cuenta que, si nomologiza las correspondientes máximas, los medios que esta prescribe se vuelven ineficaces: la eficacia de los medios que prescribe la máxima depende de que ella misma no sea la ley.

Cuando usted quiere hacer algo malo, se trata a sí mismo como una excepción, como alguien que se permite lo que no le permitiría a nadie más. Ese es el sentido de todo esto, hasta donde modestamente lo entiendo.Términos como “lo particular” o “lo universal” son demasiado vagos para entender de qué va esto. Hay que ser más precisos.

¿Qué tipo de universalización tiene Kant en vista? No es cualquier universalización: es una forma especial consistente de darle a la máxima la forma de una ley universal. Uno puede querer robar, lo que no puede querer es que haya un imperativo que diga: “roba”. Uno puede mentir, pero no puede querer que haya un imperativo que diga: “sé mendaz”. El imperativo debe ser, necesariamente: “sé veraz”.

Profesor Alejandro Vigo, para ir cerrando, me gustaría pedirle un consejo, no solo para mí, sino también para quienes dedican su tiempo a estas reflexiones y, en general, al pensamiento filosófico.

A. V.- Mire, el consejo que le doy es algo bastante elemental: estudie algo que ahora le entusiasme, que le guste, y deje que le ocurran cosas. No todo es planificación. Es decir:

usted toma una iniciativa y, sobre esa base, le ocurren cosas que no pensaba, y que le abren puertas para permitirle seguir avanzando por el mismo camino o bien, eventualmente, para ir en otra dirección. Pero deje que eso le ocurra.

Estudiando esto que ahora tiene entre manos, usted podría decir: "me interesa entonces continuar con Kant" o bien "me interesa ver qué pasa en esto con Tomás de Aquino". Está todo abierto. Y después, si quiere dedicarse a la academia, eso ya es un objetivo de mediano o largo plazo. Bueno, ahí hay que pensar con calma: "¿me interesa enseñar?". Pero, en todo caso, no se puede planificar veinte pasos por adelantado, porque uno no sabe dónde va a estar después de haber dado el paso número quince. En medio le pasan mil cosas.

Entonces, ahora lo importante es avanzar. No tiene mucho sentido quebrarse la cabeza con problemas muy abstractos. Más bien, hacer bien lo que uno está haciendo, estar receptivo a cosas que uno no pensaba, pero que ahora le empiezan a interesar. De repente, usted descubre una cosa que no tenía en vista y que ahora le interesa más que lo que estaba haciendo. ¿Por qué habría de prohibirse que le ocurra algo así?

Usted está en un camino interesante, porque eso es la ética kantiana, también cuando se la estudia con una inflexión más aplicada, como en su caso. Posiblemente, a usted le interese la ética aplicada, y no tanto el problema de la fundamentación, que es una discusión más abstracta. No lo sé. Pero haciendo esto, a lo mejor se le abre un panorama: "me interesa ver la ética aplicada" o "quiero explorar esto otro"; o incluso: "ya me cansé de esto y ahora quiero estudiar qué dice Kant sobre la belleza" o "qué dice Hegel sobre la belleza". ¿Por qué prohibirse de antemano ese tipo de experiencia?

El estudio nos modifica. Uno va descubriendo cosas que le interesan y que no sabía que le interesaban, porque no las había visto, no las había estudiado. No cerraría ninguna puerta en este momento, pero tampoco especularía en abstracto. Trataría de estar receptivo a lo que me ocurre sobre la base de lo que ya estoy haciendo. No especular con cambios que tampoco significan nada. No es cambiar de rubro. Es estar abierto a explorar posibilidades que no se tenían en vista al comenzar.

Reseñas

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 148-151, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas





Reseña del libro:
Cuéllar, José Manuel. *La razón pendular de Emilio Uranga. Una historia del existencialismo mexicano.* Herder, 2025.

¿Tiene sentido hablar de un existencialismo mexicano? Lo tendría, acaso, si también fuese pertinente hablar de un existencialismo alemán, francés, italiano o de cualquier otra latitud. Si recordamos una de las máximas del existencialismo sartriano –la existencia precede a la esencia–, probablemente sea oportuno asignar un apellido geográfico a los existencialismos, pues entonces la circunstancia histórica y epocal sí que contribuye a darle forma a un contenido filosófico. En este sentido, Heidegger establecía de manera puntual: "La 'esencia' del *Dasein* consiste en existencia" (64).

Aunque, por otro lado, cabe la posibilidad de que un *existencialismo mexicano* no sea más que una suerte de sucursal del existencialismo *mayor* y *oficial*, el francogermano. En este caso, quizá estaría condenado a no ser más que una parodia o aproximación imperfecta. En este sentido, llama la atención la anécdota que recoge José Manuel Cuéllar en su reciente libro *La razón pendular de Emilio Uranga*. Según Cuéllar, durante sus años de formación en París, Uranga acudió a una tertulia auspiciada por Jean Wahl, donde vacilaba entre presentar su postura filosófica como un "humanismo del accidente" o una "ontología del mexicano". Al final, el anfitrión "solventó el problema presentándolo como el exponente del existencialismo francés en México" (16). Aunque tal etiqueta causó beneplácito y aprobación, no dejaba de ser una suerte de imposición externa.

De tal suerte, tenemos el conocido drama de la filosofía mexicana, que ya era reconocido por Samuel Ramos, quien distinguía dos tendencias predominantes: los nacionalistas y los europeizantes. Los primeros se equivocan al oponerse "[...] a la participación de México en la cultura universal, y, por lo tanto, tratando de aislarlo del resto del mundo. No cabe duda de que un aislamiento así, en vez de proteger el desarrollo de un espíritu origi-

nal, puede ser contraproducente e impedir en absoluto toda forma de vida espiritual" (86). Por otra parte, los europeizantes se equivocan "porque no ven la cultura europea desde México, sino que ven a México desde Europa. Son hombres que abandonan idealmente la vida que los rodea" (67).

Desde entonces, el reto parece consistir en buscar lo universal en los problemas particulares y concretos que conciernen al pensamiento filosófico. Algo de esto parece ser, después de todo, el drama hegeliano de lo particular que busca hallarse en lo universal sin desvanecerse en él. Y como representante particular de esa búsqueda universal podemos contar a Emilio Uranga, razón por la cual conocer su recorrido vital en su camino hacia lo universal de la filosofía puede ser no sólo instructivo y edificador, sino una invitación a encontrar nuevos impulsos en esa búsqueda, tanto en lo individual como en lo colectivo, pues nosotros, al igual que Uranga, no somos un ente aislado de su generación y circunstancia.

Por tales razones, el libro de José Manuel Cuéllar sobre el filósofo mexicano, publicado en 2025 por la editorial Herder, constituye, además de un documento valioso en el estudio historiográfico de la filosofía mexicana, un potencial impulso para cualquiera que se haya sentido en medio del dilema bosquejado al inicio, a saber, aquel que se abre entre la pertenencia a los contextos y situaciones locales y aquel que se orienta hacia la búsqueda de algo universal, virtualmente significativo para todo integrante de la humanidad. Además, el trabajo de Cuéllar logra una síntesis improbable, pues combina la minuciosa investigación de archivo con la pluma elocuente, por lo que el lector no tendrá ningún problema en ir avanzando con agrado entre los pormenores de la vida filosófica de Uranga.

Así, este libro termina por ser no sólo una biografía amena, sino toda una muestra representativa de lo que fue la filosofía mexicana en el siglo XX. Entre sus páginas podemos ver desfilar a los grandes nombres e instituciones (Vasconcelos, Gaos, los ateneístas, los hiperiones, los marxistas), pero también los grandes problemas, como la tensión práctica entre revolución e institución, el sentido del ser mexicano y la pugna entre diversos modos de concebir y hacer filosofía. En este último punto destaca el contraste entre la propuesta de Uranga, más cargada de pasión y de frecuentes visitas a los cafés y tertulias, y la de Gaos, más sobria y comprometida con el rigor del concepto.

El libro de Cuéllar nos ofrece este recorrido con una vocación de buena crónica periodística a través de seis partes –además de prólogo y epílogo–, cada una de las cuales recoge cronológicamente un capítulo de la existencia filosófica de Uranga en un periplo que va de 1921 a 1953. Los títulos de dichas partes nos muestran ya los senderos que recorre el autor: "Andanzas de mocedades", "Los atlantes de Mascarones", "El existencialismo mexicano", "Neokantianos vs. Existencialistas", "La filosofía de lo mexicano" y "El amor cínico".

"De Sartre, Uranga se quedaría con la noción de existencia humana como proyecto originario que se vive subjetiva e insuficientemente" (Cuéllar 147). Quizá esta frase, vertida en la tercera parte, dedicada al existencialismo mexicano, pueda resumir el drama vital y filosófico de Uranga, pero también el de la filosofía mexicana, siempre en proyecto, siempre insuficiente. Aunque, quizá otra frase, esta vez de Rosario Castellanos, recogida en el prólogo de Cuéllar, pueda ser más certera: "Estás condenado a ser siempre promesa" (17), a lo que Uranga respondió: "como un billete de lotería, a un tris de ser, permanente y renovadamente, el premio mayor, pero no por ello perdiendo su calidad de ser un contrato de esperanza" (17). *A un tris de ser*, ¿no es ésta la suerte de la filosofía mexicana? ¿Y no es también la suerte de la filosofía misma, en sintonía con Heidegger, que busca continuamente pensar y nombrar el ser, quedándose siempre a la zaga? ¿No era ya la suerte del Eros que Diótima le retrató a Sócrates?

Sin embargo, la filosofía aspira a saber finalmente, y por mucho que sea improbable ganarse la lotería, la esperanza está ahí, con una posibilidad real. Así pues, la búsqueda de la filosofía en general, y de la filosofía mexicana en particular, ha de continuarse con la esperanza de alguna vez lograr su cometido. Para ello, el ejercicio de *autognosis* es imprescindible. Ese podría ser el principal aporte de la investigación de Cuéllar, una notable contribución a la *autognosis* de la filosofía mexicana, que se ha detenido poco a documentarse a sí misma, a reconocerse, a estudiarse. En ese sentido, cabe destacar que el libro reseñado es fruto de una investigación que el autor ha prolongado por cerca de diez años, lo cual lo posiciona probablemente como el estudio más detallado sobre la vida y obra de Uranga.

Si hubiese que señalar algún faltante, podría ser la falta de discusión en torno a los conceptos eminentemente filosóficos que se desprenden del pensamiento de Uranga. Esto puede excusarse fácilmente si se considera que ese no es el objetivo del libro, cuya meta –más austera, aunque también más laboriosa– consiste en documentar, con un trabajo riguroso de archivo, el desarrollo histórico de una obra filosófica, para que después algún afortunado lector pueda encontrar allí impulsos para un renovado y riguroso pensar.

César Alberto Pineda Saldaña
Universidad Iberoamericana Puebla
Departamento de Humanidades
Puebla, México
https://orcid.org/0000-0003-1593-9574

Referencias

Cuéllar, José Manuel. *La razón pendular de Emilio Uranga. Historia del existencialismo mexicano.* Herder, 2025.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo.* Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Trotta, 2012.

Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México.* Espasa Calpe, 1951.

ISSN: 2992-8621, http://apareser.buap.mx
Año 4, Número 6, pp. 152-156, marzo de 2026 a agosto de 2026
Licencia Creative Commons 4.0
Reconocimiento-Atribución-
No Comercial-Sin Derivadas





Reseña del libro:
Guibert-Elizalde, María. *Memoria y olvido en Nietzsche*. Herder, 2024.

Articular el pensamiento de Nietzsche a través de los múltiples conceptos que componen su corpus es una de las principales tareas dentro de los estudios contemporáneos sobre su obra. La necesidad de dicha articulación surge del oscurecimiento que han provocado aquellas interpretaciones que buscan explicar su pensamiento a partir de unos pocos conceptos fundamentales. Este tipo de lecturas dejan fuera buena parte del léxico nietzscheano, al tiempo que encubren algunos de los problemas internos de su filosofía. Se vuelve necesario, entonces, dar cuenta de las relaciones entre los distintos nodos que componen la red conceptual del pensamiento nietzscheano.

En medio de este escenario aparece *Memoria y olvido en Nietzsche* (2024), un reciente trabajo publicado por María Guibert-Elizalde, donde no sólo aborda la relación entre memoria y olvido, sino que busca mostrar que ambos elementos desempeñan un papel estructurante para comprender la producción del sujeto en Nietzsche, particularmente su capacidad de hacer y mantener promesas. Para demostrar dicha relación, la autora considera necesario abandonar la concepción de la memoria y el olvido como fenómenos contrapuestos, y como datos meramente psicológicos; pues, al ser leídos desde la perspectiva de la voluntad de poder, memoria y olvido aparecen como fuerzas complementarias a partir de las cuales se produce la ficción de unidad y permanencia del sujeto en el tiempo, siendo esta una de las principales hipótesis sobre las que descansa el texto.

Ahora bien, Guibert-Elizalde basa su análisis en la interpretación de *De la genealogía de la moral* (1887), especialmente, en el segundo tratado. Allí Nietzsche plantea el problema de la aparición de la "memoria" (*Gedächtnis)* como capacidad de hacer y mantener promesas con el problema ontológico y antropológico del ser humano:

> Criar un animal que *pueda permitirse prometer* [*Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf*] – ¿no es esa la labor paradójica que la naturaleza se ha propuesto respecto al hombre? ¿No es ése el verdadero problema *del* hombre? El que ese problema esté en buena medida resuelto tendrá que resultar tanto más sorprendente a quien sepa reconocer en su justa medida la fuerza que actúa en sentido contrario, la del *olvido* [*Vergesslichkeit*] (*GM* II, 1).[1]

Esta presentación del problema nos muestra que no estamos frente a una cosa menor. No se trata simplemente de un problema gnoseológico acerca de la memoria como facultad, como registro del pasado; sino de un punto fundamental donde se reúnen diversos elementos concomitantes que explican los múltiples aspectos que constituyen a la conciencia moral del ser humano, tales como el surgimiento de la "mala conciencia" (*schlechtes Gewissen);* la presuposición de un sujeto unificado –un "yo" capaz de remitirse a sus propios estados mentales–; la capacidad de un sujeto para autoevaluar sus propios actos como buenos o malos; y, finalmente, la posibilidad de asumir moralmente la responsabilidad por ellos.

Vista desde esta perspectiva, la relación memoria-olvido se convierte en un elemento estructural del pensamiento de Nietzsche, lo que implica una reinterpretación de los principales tópicos de la obra nietzscheana y permite comprender la distancia entre dos obras cronológicamente distantes, pero temáticamente próximas: el texto de juventud *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874) y *De la genealogía de la moral* (1887). Guibert-Elizalde advierte la importancia de esta conexión, por lo que dar cuenta del salto entre una y otra obra implica justificar el carácter estructurante de la relación memoria-olvido como productora del sujeto y como eje transversal que articula el pensamiento de Nietzsche.

En esta tarea, Guibert-Elizalde retoma el postulado de Hubert Thüring sobre la posibilidad de una historia de la memoria crítica con el sujeto, el lenguaje y el cuerpo en la obra de Nietzsche. Desde esta perspectiva, el análisis parte de la noción de la "mala conciencia" (*schlechtes Gewissen)* y de la posibilidad de pensarla más allá del fenómeno del resentimiento. En efecto, la interpretación dominante ha identificado el malestar interno del sujeto –producido por el carácter constrictivo de las normas sociales– con un sentimiento de rencor hacia uno mismo, hacia los otros y hacia el mundo en general. Es la interpretación que se hace de esa experiencia interna la que da como resultado una "memoria de la voluntad" (*Gedächtnis des Willes*), esto es, una memoria civilizatoria o memoria social bajo la que se pretende explicar la complejidad de la vida mental del ser humano.

1 Nos servimos de la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas Vol. IV*, así como de las abreviaturas y signos propuestos para las citas de las obras de F. Nietzsche. Asimismo, nos remitimos al texto original basado en la *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB).

Separar estas cuestiones permite proponer lecturas alternativas de ese malestar interno, que no es sino un rasgo distintivo de la vida mental del ser humano: la experiencia de la discrepancia entre el mundo tal como quisiéramos que fuera y el mundo como efectivamente es, vivida en nuestra convivencia con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Dicho de otro modo, la tensión entre las fuerzas que constituyen al sujeto y las formas que estas adoptan al quedar fijadas, contenidas o inhibidas en el marco de la vida social. Un ejemplo de esto se encuentra en cómo la visión judeocristiana de la moral ha interpretado esa tensión como resentimiento, una respuesta hostil hacia la vida fundada en la incapacidad de asumir esa condición conflictiva como parte constitutiva del devenir.

Cada uno de los cinco capítulos que componen el libro de Guibert-Elizalde escarba en las diferentes capas que estructuran esta historia de la memoria. Se trata de un análisis topológico, una suerte de arqueología como respuesta a las condiciones de posibilidad de la memoria y de esta como condición de posibilidad de la conciencia moral.

Así, en primer lugar, se indaga en torno a la relación "Memoria y conciencia", señalando que el surgimiento de la conciencia no es sólo un fenómeno cognitivo, sino de choque de fuerzas. Posteriormente, el texto aborda el vínculo entre "Memoria de la voluntad y mala conciencia", realizando una clasificación en términos nietzscheanos de la memoria y sus fenómenos concomitantes: la discrepancia entre el querer y el deber como surgimiento de una memoria civilizatoria que contiene y restringe al ser humano.

El análisis continúa con "Mala conciencia y resentimiento", capítulo donde se profundiza en uno de los principales objetivos del libro: la no identificación entre mala conciencia y resentimiento. El penúltimo capítulo, "Eterno retorno, escatología y memoria", conecta uno de los conceptos más conocidos del pensamiento nietzscheano con una noción menos explorada como la memoria. Finalmente, en "Memoria y olvido del superhombre", la autora alcanza el punto central de su interpretación, el cual consiste en reflexionar en torno a la posibilidad de la producción de un tipo de sujeto en específico: el individuo soberano.

Un epílogo nos señala la posibilidad de recuperar un matrimonio con la vida que permita superar el rechazo que una determinada "memoria de la voluntad" llegó a producir contra la vida misma.

Asimismo, el hecho de poder seguir el desarrollo del pensamiento nietzscheano a partir de su biografía intelectual enriquece enormemente la interpretación de cada una de las cuestiones trabajadas por Nietzsche en torno a la relación memoria-olvido dentro del segundo tratado de *De la genealogía de la moral*. Una de las primeras menciones resaltantes dentro de esta biografía intelectual es la referencia al etnólogo británico, John Lubbock, cuya periodización evolutiva de la historia de la humanidad influyó en la periodización de

la historia natural de la moral propuesta por Nietzsche que encontramos en el aforismo 32 de *Más allá del bien y del mal*, donde se habla de un periodo "pre-moral" (*vormoralische*), "moral" (*moralische*) y "extramoral" (*aussermoralische*).

Basándose en una prehistoria de la moral, Nietzsche sostendría una concepción que ve en la prehistoria un tiempo en el que sucedió aquello que define al ser humano, es decir, un tiempo en el que la fuerza de las costumbres le produjo una memoria civilizatoria, una memoria social. Todas las relaciones de fuerzas de una época inscritas en el cuerpo de un sujeto, materializadas en la idea de memoria: una memoria material, hecha carne, grabada con la violencia por la desobediencia de las costumbres, resumen de la frase "la letra con sangre entra" o también de aquello relatado por Kafka en *La colonia penitenciaria* sobre la forma de inscribir permanentemente el castigo en el cuerpo.

En este sentido, el periodo pre-moral de la humanidad no define un momento previo a la aparición de la moralidad, sino uno donde esas costumbres y normas eran mucho más patentes y se imprimían mucho más fuertemente en el cuerpo social. El valor de la acción en estos momentos residía en las consecuencias, benéficas o perjudiciales, para la sociedad. Esto significa que el desarrollo subsecuente de la conciencia moral sufrió un desplazamiento de la obediencia de las costumbres –la utilidad de la acción– hacia la intención buena o mala de la acción misma.

El análisis de esta periodización de la historia de la moral abre un escenario en el que el ser humano puede prescindir de la obediencia a criterios externos o ajenos a sí mismo para darse sus propios valores, estando por encima de toda imposición social, un periodo extra-moral donde aparece un "individuo soberano" (*souveraine Individuum*) que, dice Nietzsche, es:

> igual sólo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de la costumbre (*Sittlichkeit der Sitten)*, autónomo (*autonome*), ultramoral (*übersittliche*) (pues "autónomo" (*autonom*) y "moral" (*sittlich*) se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la voluntad propia, independiente, duradera, que se puede permitir hacer promesas [...] (*GM* II, 2).

Con base en esto, la interpretación de Guibert-Elizalde replantea el uso del término soberanía dentro del pensamiento de vejez de Nietzsche, mismo que se basa en la reconstrucción de su contexto intelectual, en la correspondencia y en la toma de distancia frente a los ideales de su época. Esto, sin embargo, parece seguir sosteniendo una lectura que desemboca en el clásico elitismo e individualismo atribuidos al pensamiento de Nietzsche. Es decir, aunque las premisas cambian, la conclusión parece permanecer intacta: la afirmación de una figura de soberanía que reproduce el esquema clásico de un sujeto autónomo, excepcional y separado.

En este sentido, más que un problema exclusivo de la interpretación de Guibert-Elizalde, se trata de una dificultad interna al propio pensamiento de Nietzsche, ligada al carácter problemático del concepto de soberanía, tal como han señalado autoras como Hannah Arendt (2016), Vanessa Lemm (2010) o Christa Davis Acampora (2006), quienes nos invitan a pensar la posibilidad de explicar el fenómeno de la memoria y de la individualidad más allá del esquema de la soberanía debido al fuerte componente condescendiente y paternalista que posee.

De este modo, *Memoria y olvido en Nietzsche* no sólo ofrece una nueva perspectiva para repensar las relaciones entre los distintos nodos del pensamiento nietzscheano, sino que también pone de relieve las tensiones internas que atraviesan su proyecto filosófico, abriendo un campo de discusión que desborda el marco de la propia interpretación.

Jorge Díaz Gallardo
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Puebla, México
https://orcid.org/0000-0001-8076-8367

Referencias

Acampora, Christa Davis. "On Sovereignty and Overhumanity: Why It Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II, 2". *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, editado por Christa Davis Acampora. Rowman & Littlefield, 2006.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2016.

Guibert-Elizalde, María. *Memoria y olvido en Nietzsche*. Herder, 2024.

Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Universidad Diego Portales, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *De la genealogía de la moral. Obras completas. Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, 2016.