

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 5 | septiembre 2025 a febrero 2026 | ISSN: 2992-8621 | <http://apareser.buap.mx>



BUAP®

Facultad de
Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



BUAP

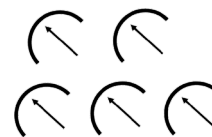




BUAP

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 5 | septiembre de 2025 a febrero de 2026 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Dra. María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

Mtro. José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Dr. Jorge David Cortés Moreno
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

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

Antonio Miguel Muñoz Ortiz
Gestor editorial

Comité Editorial

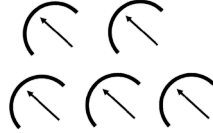
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez
Arturo Aguirre Moreno

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 3, número 5, septiembre de 2025 a febrero de 2026, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, <http://apareser.buap.mx>. Editor responsable: Ángel Xolocotzi Yáñez, apareser.ffyl@correo.buap.mx. 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, agosto de 2024.

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

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 5 | septiembre de 2025 a febrero de 2026 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Pilar Gilardi
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Patricia Castillo
Universidad de Guanajuato

Dr. Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

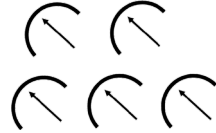
Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 5 | septiembre de 2025 a febrero 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)

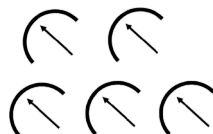
Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

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

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

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 5 | septiembre de 2025 a febrero de 2026 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

- 8 Ángel Xolocotzi Yáñez, Jean Orejarena Torres y Viridiana Pérez Gómez

TRADUCCIONES

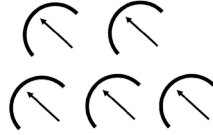
- 11 Cartas de Martin Heidegger a Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Ángel Xolocotzi Yáñez (traductor)

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

- 35 La construcción matemática de la naturaleza en la filosofía de Schelling y Fichte
Nazahed Franco Bonifaz y Arturo Romero Contreras
- 67 Para leer a Derrida. *Grammé* como primera escritura del tiempo o de la lectura de Derrida a Heidegger
Patricia Castillo Becerra
- 87 Sobre la voluntad como impulso ético-vocacional desde la fenomenología de Husserl
Jonatan Montes Villegas
- 99 Reflexiones fenomenológicas relativas a la experiencia de lo sublime y los límites del pensamiento
Román Alejandro Chávez Báez

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 5 | septiembre de 2025 a febrero de 2026 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx><http://apareser.buap.mx>



- 111 **Exclusión de las mujeres y violencia epistémica en la filosofía latinoamericana**
Joselim Hernández Jandeth

RESEÑAS

- 131 **Reseña del libro *Blanchot-Heidegger. Límite de lo pensable y acontecimiento***
Maxime Roffay
- 137 **Reseña del libro *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenológica***
Uriel Ulises Bernal Madrigal
- 144 **Reseña del libro *Marcuse***
César Alberto Pineda



NOTA EDITORIAL

Estimadas lectoras, estimados lectores,

Frente al inminente paso del tiempo, nos complace presentarles el quinto número de *ApareSER. Revista de Filosofía*. Como lo hemos enfatizado desde el inicio, nuestro compromiso con la difusión del pensamiento filosófico a través de la escritura rigurosa y crítica hoy en día sigue dando sus frutos. Y en especial en este número nos honra inaugurar la sección de Traducciones, que, si bien ha estado contemplada desde la creación de este proyecto editorial, no había sido posible habilitarla. Para quienes integramos el comité editorial, la traducción desempeña un papel sustancial en el ámbito humanístico porque no sólo tiende puentes entre lenguas, sino entre modos de pensamiento. Más allá de un ejercicio de equivalencias lingüísticas, la traducción corresponde con un trabajo hermenéutico que busca, ante todo, acercarnos genuinamente a los textos. Este primer acercamiento que abre con broche de oro la presente sección contiene el contacto epistolar entre Martin Heidegger y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, quien falleció en 2022.

El epistolario que aquí se da a conocer por primera vez al público hispanohablante reviste una importancia tanto académica como simbólica. Publicado originalmente en alemán en 2023 a cargo de la edición de M. Michalski, llega ahora en la traducción de Á. Xolocotzi, discípulo de F-W. von Herrmann, con quien se doctoró en 2001. Ahora bien, la relevancia de estas cartas yace en las aclaraciones que Martin Heidegger ofrece sobre su camino filosófico y en especial sobre el famoso “giro” (*Kehre*) de su pensar. La oportunidad para ello ocurre en las observaciones que Heidegger integra en sus cartas a raíz de la tesis doctoral de von Herrmann sobre “La auto interpretación de Martin Heidegger”. El valor simbólico de las cartas tiene que ver con que éstas se erigen como un homenaje póstumo a von Herr-

mann, quien, además de haber sido el último asistente personal, fue el principal asesor y configurador de la Edición integral (*Gesamtausgabe*) del Filósofo de Friburgo. El amplio conocimiento de von Herrmann en torno a la obra de Heidegger posibilitó la formación de varias generaciones de estudiosos en el ámbito de la fenomenología hermenéutica. Sin el decidido impulso e incansable trabajo de von Herrmann, la obra de Heidegger no tendría el lugar que ha ocupado desde hace varias décadas.

Por otro lado, en la sección de Artículos monográficos hemos reunido un conjunto de cinco reflexiones que, desde distintas tradiciones, construyen líneas de diálogo enriquecidas gracias a la tradición filosófica y a las urgencias propias de nuestro tiempo. Esta nueva edición no sólo interroga los fundamentos del pensar, sino que además explora sus límites. Muestra de ello es nuestra primera contribución a cargo de Nazahed Franco y Arturo Romero, quienes sitúan un sólido debate entre Schelling y Fichte en torno a la filosofía de la naturaleza. Su artículo muestra cómo mientras que para Schelling la matemática resulta ser una vía privilegiada para pensar lo real y su relación con la naturaleza para una deducción *a priori* de la autoconciencia, para Fichte se reivindica la primacía del saber como único fundamento legítimo de la filosofía trascendental, oponiéndose por ello a cualquier tipo de deducción *a priori*. Tal confrontación abre de nuevo la pregunta por el estatuto de la naturaleza.

El siguiente estudio corresponde a un trabajo dedicado a Derrida bajo la autoría de Patricia Castillo. En él, se examina el diálogo con Heidegger, a partir del cual la tematización del sentido del tiempo desarrollado en *Sein und Zeit* y de la forma negativa de la presencia como “huella”, da como resultado el filosofar de la excedencia derridiana, que obliga a la propia filosofía a situarse siempre más allá de sus límites. Lo novedoso de esto es la investigación procedente de los archivos Derrida.

Los siguientes dos artículos que conforman nuestro número se inscriben en la fenomenología husserliana: la primera explora la estructura de la voluntad y la segunda la experiencia de lo sublime. Jonatan Montes, nos ofrece una reflexión en donde la voluntad se presenta como el nudo donde el valorar y el querer se entrecruzan con el horizonte sociocultural que posibilita la experiencia del mundo. En esta trama, la subjetividad se redefine bajo el signo del deber, con lo cual la fenomenología de la voluntad además de abrir un campo ético permite situar la autoconciencia en relación con su propia facticidad. Por otro lado, pero en otro registro, Román Alejandro Chávez nos muestra de qué manera lo sublime deja ser una categoría netamente conferida al arte y la estética y se muestra como experiencia de los límites del pensamiento humano. La recuperación de Longino y Kant como punto de partida sitúan a la fenomenología como un modo de tratamiento de la experiencia de lo sublime tomando como núcleo la noción husserliana de fenómeno que guarda correlación entre el aparecer y lo que aparece.

Por último, desde los estudios latinoamericanos, se presenta la contribución de Jose-
lim Hernández, quien introduce la problemática de la violencia epistémica desde algunas
de sus modalidades, a saber: injusticia testimonial y extractivismo del saber, cuyas reper-
cusiones logran configurar una comprensión que da cuenta de la exclusión y ausencia de
las mujeres en la filosofía latinoamericana. Dicho enfoque abre una discusión fructífera en
los actuales estudios de género.

En conjunto, las contribuciones aquí reunidas dan cuenta de la importancia que tie-
ne para la reflexión filosófica aquello que no se deja reducir, tal como la naturaleza frente
al sujeto, la voluntad, el pensar de la excedencia, lo sublime, e incluso las voces excluidas
frente al canon establecido.

En lo que concierne a nuestra sección de Reseñas, esta edición ofrece a nuestras
lectoras y lectores tres publicaciones recientes de notable importancia. Maxime Roffay
reseña el texto *Blanchot-Heidegger. Límite de lo pensable y acontecimiento* (2023); Uriel Bernal
se ocupa de *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenol-
ógica* (2024); y, finalmente, César Alberto Pineda brinda un panorama crítico de la obra
Marcuse (2025).

Con estas tres secciones, en total nueve textos, agradecemos expresamente a las au-
toras y autores que han depositado su confianza en este proyecto editorial. Asimismo,
agradecemos a las y los dictaminadores, cuyo trabajo de revisión siempre cumple con los
estándares más altos y rigurosos. Finalmente, y de manera especial extendemos nuestro
reconocimiento a Antonio Miguel Muñoz y Mario Pérez, quienes a través de la gestión
editorial y la edición de los textos hacen posible la publicación de este número en condi-
ciones óptimas.

Confiamos en que la pluralidad de perspectivas que aquí nos congregan invite a una
lectura de la tradición desde ángulos renovados y suscite en nuestras lectoras y lectores el
impulso de prolongar estas discusiones en su propio quehacer filosófico.

Cordialmente,

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial


Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

TRADUCCIONES



CARTAS DE MARTIN HEIDEGGER A FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN (1956–1974)

Traductor: Ángel Xolocotzi Yáñez
 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

 orcid.org/0000-0003-2787-4472, e-mail: angel.xolocotzi@correo.buap.mx

Nota del traductor

El 2 de agosto de 2022 falleció en Friburgo el Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. En 2023, la revista *Heidegger Studien*, en su volumen 39, rindió un sentido homenaje a quien fuera, además del último asistente personal de Martin Heidegger, el principal editor de la *Edición integral* [*Gesamtausgabe*] del filósofo de Friburgo. El mencionado homenaje consistió en la publicación de textos que destacan el pensar de von Herrmann e incluyó el epistolario que éste sostuvo con Martin Heidegger de 1956 hasta 1974. *ApareSER. Revista de Filosofía* publica aquí la traducción castellana de las cartas no únicamente como documento historiográfico en torno a una de las grandes filosofías del siglo XX, sino también como un sentido homenaje al Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, quien dedicó gran parte de su vida a la formación de generaciones de estudiosos en la obra de Martin Heidegger. Muchos latinoamericanos, entre los que me incluyo, profundizamos en la obra de Heidegger gracias a la generosidad y guía del Prof. von Herrmann¹. Mediante esta publicación externo también mi profundo agradecimiento.

Agradezco al abogado Arnulf Heidegger por la autorización para traducir y publicar este epistolario. Asimismo, agradezco al Prof. Dr. Dr. Günther Neumann, editor de los *Heidegger Studien* y al Prof. Dr. Mark Michalski, editor del presente epistolario, por el apoyo brindado para poder llevar a cabo esta publicación. Además de las notas finales, redactadas por el editor para contextualizar el contenido de las cartas, se han introducido algunas notas al pie de carácter aclaratorio. En cada caso se especifica si son del editor o del traductor.

¹ Algunos colegas iberoamericanos que se formaron con Friedrich-Wilhelm von Herrmann en Friburgo son Jorge Uscatescu, César Lambert, Agustín Rodríguez, Hardy Newmann, Lionel Pedrique [N. del T.].

Cartas de Martin Heidegger a Friedrich-Wilhelm von Herrmann
(1956-1974)

1

Actualmente, Todtnauberg, 17 de agosto de 1956.

Estimado señor von Herrmann:

Le agradezco la carta que me ha sido reenviada a esta dirección. Es una coincidencia que el 21 de agosto (el próximo martes) a las 11 de la mañana vaya a dar una conferencia sobre Johann Peter Hebel en el salón de eventos de *St. Blasien* ante los estudiantes enfermos que se encuentran allí. Seguro que puede llegar a *St. Blasien* en autobús y asistir a la conferencia. Entonces tendremos oportunidad para conversar.

Saludos cordiales

M. Heidegger

2

Todtnauberg, 22 de agosto de 1956.

Estimado señor von Herrmann:

Me alegró mucho su visita y la oportunidad de conocer a su padre.

Si los escritos que le envió a través de mi editor no le llegan de inmediato, no piense que me he olvidado de usted.

No se precipite en sus estudios y, además de la filosofía, dedíquese también a las ciencias, para dominar también este oficio.

Le saludo cordialmente con mis mejores deseos y mis mejores recomendaciones para sus padres.

Atentamente

M. Heidegger

Ruego también que salude a la profesora K[anthack] de mi parte cuando tenga ocasión.

3

Friburgo, 5 de junio de 1961

Estimado señor doctor:

En primer lugar, mis felicitaciones por el examen.

Le agradecería que pasara por aquí el jueves 8 de junio a las 16:00 horas.

Saludos cordiales

Atentamente

M. Heidegger

4

Friburgo, 15 de agosto de 1962.

Estimado señor doctor:

Mi esposa y yo teníamos la intención de invitarlo a nuestra casa durante las vacaciones. Ahora me entero, por la secretaria del seminario, que estará de viaje hasta septiembre.

También me gustaría repasar con usted la lista de participantes del seminario previsto en Todtnauberg, ya que necesito saber con quién voy a tratar. ¿Podría informarme brevemente al respecto?

Reciba un cordial saludo para usted y su esposa.

Atentamente

M. Heidegger

Friburgo, 20 de febrero de 1964.

Estimado señor von Herrmann:

Su tesis doctoral² demuestra un profundo conocimiento de mis escritos y deja atrás las interpretaciones erróneas que han sido habituales durante mucho tiempo. Para anticipar lo que le dije al señor Tugendhat un día antes de su visita: “El giro [*Kehre*] no está premeditado en *Ser y tiempo* —algo así es imposible—, pero es exigido por la temática de “Tiempo y ser”. En esta temática, las preguntas determinantes fueron: obtener la interpretación del ser en tanto ser a partir del “estar-arrojado” y la “nada”. Por eso, al leer el libro, lo primero que hice fue buscar estos fenómenos y el tratamiento que usted les da. Usted señala acertadamente que el “estar-arrojado” determina de antemano lo trascendental de manera diferente a la filosofía trascendental kantiana. Usted habla de la “condicionalidad” del *Dasein*, que luego “se intensifica” y “se refuerza” (von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* 42-ss.). Pero esta característica no es fenomenológica, sino objetiva, representada externamente. El estar-arrojado del *Dasein*, que se caracteriza por el proyecto de ser, es, por tanto, estar-arrojado en la apertura del ser (sentido del ser). El estar-arrojado del proyecto de la presencia es la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] arrojada en lo presente, que debe pensarse hermenéuticamente como tal. Lo que se dice en *Ser y tiempo* sobre el “*Dasein*” concierne, según lo planteado en la pregunta guía, a la comprensión del ser, que nunca es una postulación del ser en sentido “subjetivista”. A través de la condición de estar-arrojado, el *Dasein* queda supeditado a la presencia. Este hecho era y sigue siendo inquietante. Exige el giro, pero esta exigencia no puede ser satisfecha de manera trascendental-hermenéutica. Este hecho no se puede decir ni mostrar de manera suficiente en el lenguaje del método trascendental, porque no se ve propiamente dicho. Mediante la pregunta “Tiempo y ser” aún no se ha llevado a cabo el giro, y mucho menos se ha “planeado”; más bien, la pregunta condujo a algo digno de ser cuestionado, que solo se aclaraba lentamente, lo que no permitía su publicación. El recorrido no es que primero se intentara pensar solo de manera trascendental “Tiempo y ser” y que más tarde se experimentara “el giro”, sino que en el planteamiento de esta pregunta se desplegó su transformación, la liberación para el giro, lo cual es en sí mismo un largo proceso de meditación que no medita sobre nada menor que la transformación “ontológica” de lo trascendental. Hablar de “el giro” solo desde fuera no lleva a nada. Desde la publicación de la *Carta sobre el humanismo*, no he encontrado nada que se haya atrevido a indagar en esta

² *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers (La auto interpretación de Martin Heidegger)* [N. del T.].

cuestión, que exige el giro en el pensar que, Dios lo sabe, no es un problema exclusivo de la filosofía heideggeriana. “Tiempo y ser” no es ya el giro en *Ser y tiempo*, pero es el lugar de la exigencia que demanda el giro. Por eso, a riesgo de simplificar, siempre remito al pasaje “controvertido” de *Ser y tiempo* cuando se trata del giro, y por eso también subrayé en la “Advertencia preliminar” a la séptima edición de *Ser y tiempo* (1953) que el camino a través de *Ser y tiempo* sigue siendo necesario. Este tratado no es un bloque abandonado desde el giro. Contiene la inquietud del pensar que habita en la propia pregunta por el ser.

A diferencia de las posiciones anteriores, su tesis doctoral se acerca más al ámbito de la fuente. Sin embargo, al entender el estar-arrojado únicamente de manera formal como “condicionalidad”, no puede exponer la “transición” [*Übergang*] como un paso [*Gang*]. No se ve cómo el estar-arrojado en el “ahí” [*Da*], es decir, en el claro del ser (que a partir de la página 26 de *Ser y tiempo* debe pensarse siempre como “presencia”),³ se convierte entonces en el motivo para intentar pensar el *Da-sein* a partir del “ser”. Lo mismo ocurre con el anonadar [*nichten*] de la nada, de la que se habla en *¿Qué es metafísica?* (Heidegger, *Hitos* 102): “En el ser de lo ente acontece el anonadar de la nada”.⁴ El “arco” [*Bogen*] no se ve claramente, ya que no se puede entender qué y cómo una “condicionalidad reforzada” debe provocar, por así decirlo, la idea de la “potenciación originaria” (von Herrmann, *Die Selbstinterpretation...* 276). Por eso queda indeterminado dónde termina el “Heidegger temprano” y dónde comienza el “Heidegger tardío”. Tampoco dice cómo sitúa el escrito *De la esencia de la verdad*, en el que usted supone acertadamente la “transición”; ¿Se trata de la conferencia de 1930, en la que ya se habla claramente de la “ex-sistencia” y del “estar-expuesto al misterio”, de la “retención del sujetarse ante lo que es evidente”, del “ingreso retenido en la patencia”, o se trata del escrito de 1943? Del mismo modo, usted toma con razón la *Introducción a la metafísica* como fuente de la concepción ya transformada del estar-arrojado, pero esta transformación se produjo en 1934/35, cuando realmente se impartió la lección, en la época de la interpretación de los himnos de Hölderlin “El Rin” y “Germania”. El “Heidegger tardío” data de los años 1934/35, preparado por la conferencia sobre la verdad de 1930. El Heidegger tardío está muy cerca del temprano y abarca desde 1934 hasta 1964, por lo que el título que se ha convertido en habitual carece de sentido. Pero no me importa la fecha, lo que me importa es la cosa y el camino. Esta discusión sobre el “Heidegger temprano y tardío”, que no ha sido iniciada por usted, obstaculiza la visión del “estar-en-camino”. No menosprecio su esfuerzo por mediar entre las tesis de la

3 Debido a que la versión castellana de *Sein und Zeit*, realizada por Jorge Eduardo Rivera y publicada como *Ser y tiempo*, inicialmente en la Editorial Universitaria y posteriormente en la Editorial Trotta, incluye al margen la paginación del original alemán, he preferido mantener tal referencia [N. del T.]

4 La traducción de “nichten” por “anonadar” retoma la versión propuesta por X. Zubiri en 1933. La versión de Arturo Leyte y Helena Cortes, incluida en *Hitos*, traduce “nichten” por “desistir” [N. del T.].

continuidad y la discontinuidad; pero un camino del pensar nunca puede concebirse —y menos aún el “estar-en-camino de la pregunta por el ser”— como una línea recta continua, discontinua o discontinua con puentes.

Lo que le impide a usted ver la transición como un *paso* es el enfoque preconcebido de una “*contraposición*” entre “temprano” y “tardío”; usted justifica ambas posiciones con pasajes extraídos del texto, constata una brecha y busca el puente y el arco. Todo eso es muy acertado. Pero lo correcto, aunque se haya elaborado con gran cuidado, no permite ver el *paso* en el camino, que es en sí mismo un paseante. Por eso, mis propias interpretaciones, motivadas por las interpretaciones erróneas que han prevalecido durante mucho tiempo, se engañan a sí mismas y se convierten en “reinterpretaciones” engañosas. Hubiera sido mejor no hacerlas, porque solo son afirmaciones a posteriori *sobre* el camino. Su reclamo de que también deben interpretarse es totalmente legítimo.

¿Conseguirá con su escrito lo que pretende, ofrecer un acceso especialmente importante a mi forma de pensar? Lo dudo; es decir: encontrará mucho apoyo, porque la contraposición entre “trascendental-existenciario” y “aleteológico-cosmológico-existenciario” puede demostrarse correctamente con citas. El “Heidegger temprano” y el “Heidegger tardío” son dos pilares rígidos y muertos entre los que se tiende un “arco” poco visible, *también muerto*. Con esta doxografía *correcta*, el conjunto puede clasificarse en la categoría adecuada de “atravesamiento” (*Ueberweg*), y el movimiento propio y hábil de la “pregunta por el ser” se discute aparentemente, pero no se asume ni se lleva a cabo, ni siquiera hasta el punto de plantearse en qué medida esta pregunta es posible o incluso necesaria. → Anexo

Puedo expresar todo esto también de la siguiente manera: la tarea que usted se ha propuesto no es tema para una tesis doctoral, solo puede abordarse en una discusión con Heidegger que no solo ataque su intento de pensar en su esencia más propia —en la pregunta por el ser—, sino que se enfrente a él desde un planteamiento diferente de la pregunta. Que la generación joven se distancie de Heidegger es “natural” y necesario desde el punto de vista histórico, pero ese distanciamiento solo será fructífero cuando quede claro dónde se sitúan los que se distancian. El evadir la cuestión refugiándose en la logística y en la sociología corresponde al ajeteo superficial de nuestra época, pero no a su determinación destinal.

Lo que digo aquí en esta carta no son objeciones contra usted ni una desvalorización de su trabajo, sino una indicación de la dificultad de encontrar hoy, en la era de la mera información, las condiciones para un debate que tome como punto de partida el

inicio insuperable del pensar occidental. “El Heidegger temprano y el Heidegger tardío”: en el “Heidegger tardío” hay un Heidegger temprano y otro tardío, y en el más tardío estará aún el más temprano. Los caminos del pensar no son rutas planificables.

Dos observaciones más de carácter externo: la calificación del estar-en-camino “tardío” como “cosmológico” no es acertada, aunque el término se utilice en un sentido muy amplio. La verbalización de “verdad” en “verdadar” [*wahrheiten*] es horrible y, según tengo entendido, proviene de Ulmer; además, no le encuentro ningún sentido. La *Ἀλήθεια* como tal no tiene nada que ver con la “verdad”. Pero aquí se esconde una dificultad casi insuperable del uso del lenguaje (véase: *Ser y tiempo* 239, y “Hegel y los griegos” (Texto de Homenaje a Gadamer [*Gadamer-Festschrift*] 56). Si la exposición doxográficamente correcta en todos los aspectos de su libro se retira al movimiento de un pensamiento crítico, puede convertirse en una importante contribución al debate sobre la cuestión del pensar. Por eso le deseo de todo corazón que sus muchos años de esfuerzo no sean en vano y no se vean frustrados por el hecho de que el escrito se registre como información sobre el Heidegger temprano y tardío. Probablemente, la experiencia de que el pensar de la pregunta por el ser requiere “cambios radicales” (Kant) mucho más numerosos y diferentes de los que fueron necesarios en los caminos de la metafísica, y que incluso la “auto interpretación” sigue siendo un “cambio radical”, no se puede comunicar de manera satisfactoria.

Es importante y gratificante que ahora intente adentrarse en el debate sobre las “cosas”.

Saludos cordiales y mis mejores deseos

M. Heidegger

[Anexo] a [p.] 2 v[erso]

Para distinguir entre las dos posiciones del Heidegger temprano y tardío, usted se remite a Eugen Fink al comienzo de su escrito, (von Herrmann, *Die Selbstinterpretation...* 9- ss.), y al final (276)⁵.

Para aclarar estos planteamientos de la pregunta, sería interesante comparar lo que usted denomina la posición “aleteológica-cosmológica-existencial” con la confe-

⁵ Manuscrito: 256. [N. del Ed.]

rencia de Eugen Fink de abril de 1951: “Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens” [El análisis intencional y el problema del pensar especulativo], publicada en 1952 (“Die intentionale...” 53-87); Coloquio Fenomenológico Internacional de Bruselas, 1951). [Yo debo señalar, para su información, que nunca fui invitado a este coloquio internacional ni a los siguientes]⁶.

6

18 de marzo de 1964.

Estimado señor von Herrmann:

Un poco de consternación no hace daño. Dado el tipo de reseñas de cortesía que se hacen hoy en día, de las que ni los autores ni los lectores aprenden nada, he escrito deliberadamente de forma un poco dura, por decirlo así.

Le agradezco su carta. Estaré encantado de volver a conversar con Usted, pero en las próximas semanas estaré ocupado con trabajos urgentes; sin embargo, le avisaré cuando tenga tiempo. No he interpretado su tesis doctoral como una controversia, sino que he subrayado que el camino solo puede hacerse visible de esta manera, si es que puede hacerse visible. Y digo “si es que puede”, porque yo mismo tampoco soy capaz de exponer el camino. Mi discurso inaugural en la Academia de las Ciencias de Heidelberg comienza con la frase: “En cada estancia, el camino recorrido aparece, al mirarlo hacia atrás y hacia adelante, bajo una luz diferente, con un tono diferente y suscita interpretaciones diferentes”. En su carta, usted expresó con razón su sorpresa por el hecho de que leyera su tesis doctoral y le escribiera al respecto, algo que ocurre muy raramente, dada la gran cantidad de bibliografía existente. Pero me di cuenta de que partía de fenómenos esenciales que suelen malinterpretarse desde el principio (el estar-arrojado y la nada), que fueron decisivos para la encrucijada en la que se encontraba el pensar *antes* del giro. Por eso también he subrayado que Usted se acerca “más” al “ámbito de la fuente” (16) y he dicho que no menosprecio su “esfuerzo por mediar” (16).

Precisamente por eso me ha molestado que hable de “condicionalidad” y su intensificación, de “potenciación originaria” y del “arco”. Esto me pareció que paralizaba el *movimiento* del camino sobre el que esperaba aprender algo, algo que uno mismo ni siquiera

6 N. del Ed.: Lo que el editor ha puesto entre corchetes está tachado en el manuscrito.

puede ver. Porque la armonización no es suficiente, algo que Pöggeler destaca demasiado. Quizás me haya dejado llevar por su uso de los conceptos mencionados anteriormente y haya visto más que una antítesis en su presentación. Si hubiera valorado su trabajo de forma negativa, no le habría enviado ninguna carta.

Me alegraré de que los lectores y los críticos vean en su tesis doctoral lo que Usted quiere mostrar: el tránsito. Me fijé demasiado en el paso como tal, que, como ya he dicho, quizá no se pueda mostrar en absoluto, es más, ni siquiera deba ser mostrado. Pero esto toca cuestiones relacionadas con la situación y el destino de la filosofía en la época actual.

Seguramente recordará que, cuando usted aún estaba inmerso en la tesis doctoral, le hablé de ello en la biblioteca y que me dijo que estaba tratando de mediar entre las posiciones extremas de la interpretación de mi pensar, y que yo estaba de acuerdo. Sin embargo, lo que más me hubiera gustado es aconsejarle que abandonara este tema. No obstante, vi con qué seriedad, esfuerzo y perseverancia se había dedicado ya al tema, y habría sido una demanda imposible. Puede parecer paradójico, pero en realidad soy la persona menos indicada para evaluar “objetivamente” su trabajo, ya que yo mismo soy el “objeto” y, por lo tanto, “naturalmente” tengo otra perspectiva que no es la de una exposición de mis “auto interpretaciones” basadas en los escritos.

Por eso, solo nos queda la cosa misma, es decir, la cuestión de si la pregunta por el ser indaga sobre la cosa misma, si esta pregunta está suficientemente planteada, como pregunta.

A eso quería aludir con mi comentario sobre la necesidad de la “controversia”.

Al refugiarse en la semántica, la sociología y la antropología cultural, se llega a terrenos científicamente fructíferos y actuales, pero al mismo tiempo se renuncia a pensar en el sentido de la tradición, que se conserva precisamente en la superación [*Verwindung*]. No es una crítica hacia usted, sino solo hacia las tendencias modernas.

Con un cordial saludo y nuestros mejores deseos para su trabajo y su familia

Atentamente,

M. Heidegger

7

Friburgo, 24 de diciembre de 1965.

Estimado señor von Herrmann

Le devolvemos muy cordialmente sus saludos y deseos para Usted y su querida esposa. Mi deseo especial sigue siendo que pronto pueda dar el paso hacia la docencia académica. En cuanto tenga un poco más de holgura con mis ‘cosas’, le invitaré a conversar sobre su texto.

Atentamente,

Martin Heidegger

8

Friburgo 29 de marzo de 1972.

Estimado señor von Herrmann:

Le agradezco que se haya ocupado con tanto esmero del prólogo para los *Escritos tempranos*. He comunicado al Dr. Klostermann mi deseo de que usted firme con su nombre el índice y la bibliografía de la edición de mis *Escritos tempranos*.

No es necesario que responda a esta carta. No es necesario que sus futuras cartas sean manuscritas.

Espero con interés su ensayo “Perspectivas”; en ese sentido, aún queda mucho por hacer.

Con mis mejores deseos de Pascua para Usted y su familia, le saluda atentamente,
Martin Heidegger

9

Friburgo, 26 de noviembre de 1972.

Estimado señor von Herrmann:

Muchas gracias por su carta y por el ensayo. Este es difícilmente accesible para los profanos, y cuántos filósofos actuales siguen siendo profanos. En efecto, Usted ha puesto de manifiesto por primera vez de forma clara y exhaustiva la relación mencionada en el título de su trabajo. Se trata del simple hecho de que todo lo que se dice en *Ser y tiempo* (sobre el *Dasein* y la existencia) se sitúa en el horizonte de la pregunta por el ser. Probablemente aún pasará mucho tiempo hasta que esto se reconozca realmente y se siga pensando al respecto. Lo que escribe en particular sobre la apertura es excelente.

Pero hoy en día todo se centra en lo “sociopolítico”.

El Dr. Pfl[aumer] es alumno de Gadamer, con quien hablaré aquí el miércoles.

Todo lo demás se lo diré verbalmente. Le ruego que me visite el viernes 1 de diciembre, entre las 17 y las 18 horas.

Con un cordial saludo de parte de todos nosotros.

Atentamente,

Martin Heidegger

10

Friburgo, 14 de agosto de 1974.

Estimado señor von Herrmann:

Muchas gracias por la rápida entrega del texto adherido; con mi consentimiento, se enviará hoy mismo a Klostermann, también en lo que respecta al tipo de letra más grande y agradable.

Un cordial saludo de parte de todos nosotros para usted y los suyos.

Atentamente,

Martin Heidegger

Anexo

1. *Martin Heidegger al Lic. theol. Wilhelm von Herrmann*

Friburgo de Brisgovia, 8 de agosto de 1975.

Estimado señor von Herrmann:

El texto adjunto es una muestra de mi especial agradecimiento por su colaboración en la preparación de la Edición integral [*Gesamtausgabe*]. La celebración de su 75.º cumpleaños es una bonita ocasión para expresarle mi gratitud.

Le deseo, también en nombre de mi esposa, un día festivo tranquilo, lleno de recuerdos y reconfortante, en compañía de sus familiares y amigos.

Que la edad avanzada le conserve la vivacidad del espíritu, la tolerancia de un temple de ánimo favorable y, sobre todo, la fuerza de la perseverante docilidad ante el destino superior de la existencia [*Dasein*] mortal.

La ayuda cuidadosa y competente de su hijo, que trabaja aquí, se ha vuelto indispensable para mí y le estoy muy agradecido.

A Usted, estimado señor von Herrmann, y a los suyos, un cordial saludo.

Atentamente,

Martin Heidegger

2. *Friedrich-Wilhelm von Herrmann a Martin Heidegger*

Friburgo, 24 de septiembre de 1959.

Muy estimado señor profesor:

Es un sincero deseo mío expresarle por esta vía mis mejores deseos y bendiciones con motivo de su 70.º cumpleaños. Que la salud y el vigor no le abandonen y que siga disfrutando durante muchos años de su familia y de nosotros, que le vemos como nuestro maestro y le veneramos, y que estamos decididos a mantener con usted un diálogo pensante, no solo como admiradores, sino también como adversarios con toda la fuerza de que disponemos. Me permito hacerle un pequeño obsequio como muestra de la profunda gratitud y

admiración que le profesa el afortunado destinatario, muy estimado señor profesor. He elegido un disco en recuerdo de la última visita que le hice, cuando escuchamos juntos el concierto de Mozart en su estudio.

Permítame que, en esta digna ocasión, le exprese lo que siente un joven estudiante, cuyos estudios han estado orientados desde el principio por su obra, en un día como el de su 70.º cumpleaños. Es el sentimiento de felicidad y auténtica alegría de poder vivir y estudiar en un momento en el que algo esencial, incluso revolucionario, está sucediendo en el espíritu. Este sentimiento despierta algo parecido al entusiasmo por la cosa, pero también, y no en menor medida, por quien nos guía hacia ella. A menudo he hablado con el Sr. Wiplinger sobre el hecho de que hoy en día, entre los estudiantes, ha desaparecido el entusiasmo y el reconocimiento hacia un cierto liderazgo de los más sabios, y en su lugar ha surgido una crítica supuestamente más aguda y una aparente mayor sobriedad, que denigra cualquier pensamiento propio como un seguimiento ciego y exige a toda costa una opinión “propia”. Lo que quizá en otros tiempos fue excesivo, hoy se ha perdido por completo, de tal manera que la pérdida se nota más que un posible exceso.

Mi agradecimiento hacia usted no solo se debe a su liderazgo orientador, sino también a su interés por mi suerte personal, al tener la amabilidad de dedicarme su tiempo para mantener una conversación conmigo.

Le deseo un día muy, muy agradable en su antigua tierra natal, donde, según he oído, celebrará su cumpleaños.

Me despido con un cordial saludo para usted, estimado señor profesor, y también para su esposa.

Atentamente,

Siempre agradecido y devoto

Friedrich-W. v. Herrmann

Notas

1

Todtnauberg, 17 de agosto de 1956, tarjeta postal (centro de descanso de Todtnauberg en la Selva Negra), manuscrita.

Su carta

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, que desde 1954 estudiaba Filosofía, Filología Alemana e Historia en la Universidad Libre de Berlín y que en el verano de 1956 se encontraba en la República Federal con su padre, el teólogo evangélico y pastor Wilhelm von Herrmann, concretamente en Görwihl, en el sur de la Selva Negra, se había dirigido por escrito a Heidegger para pedirle que le permitiera visitarlo en Friburgo.

Reenviada a esta dirección

Martin y Elfride Heidegger se habían trasladado el 25 de julio de 1956 a su cabaña de Todtnauberg para pasar sus vacaciones anuales de verano y permanecieron allí hasta el 25 de agosto. Tras el descenso conjunto al valle para asistir al bautizo de su nieta Friederike el 26 de agosto en Zähringen, Martin Heidegger regresó a la cabaña durante unos días, donde fue atendido por Elisabeth Schmidt (una pariente que en aquel entonces ocupaba la cátedra vacante de Prehistoria y Protohistoria en Friburgo), mientras Elfride ayudaba a su hijo Jörg y a su familia a mudarse en Friburgo.

Conferencia sobre Johann Peter Hebel

Probablemente se trata de una repetición del discurso que Heidegger pronunció el 9 de mayo de 1956 con motivo de la inauguración del Día de Hebel en Lörrach. Véase: (Heidegger, GA 16 534-545).

2

Todtnauberg, 22 de agosto de 1956, carta manuscrita.

Su visita

Dado que padre e hijo von Herrmann tenían un visado temporal para permanecer en la República Federal y, por lo tanto, no podían esperar hasta el 21 de agosto de 1956, visitaron espontáneamente a Heidegger en su cabaña de Todtnauberg antes de esa fecha. En ese

momento, Elfride Heidegger también se encontraba allí. Sobre este recuerdo posterior de Friedrich-Wilhelm von Herrmann de su primera visita a Heidegger, véase el *Nachwort des Nachlassverwalters* de Francesco Alfieri (222).

Prof. K[anthack]

Katharina Kanthack (1901-1986) fue profesora extraordinaria de Filosofía en la Universidad Libre de Berlín entre 1952 y 1976. Entre otras obras, publicó: *Das Denken Martin Heideggers: Die große Wende in der Philosophie* [El pensamiento de Martin Heidegger: el gran giro en la filosofía]. de Gruyter, 1959.

3

Friburgo, 5 de junio de 1961, tarjeta postal manuscrita.

Felicitaciones por el examen

En 1961, Friedrich-Wilhelm von Herrmann se doctoró con Eugen Fink en la Universidad de Friburgo, donde había continuado desde 1957 los estudios de filosofía que había comenzado en Berlín.

Pasar por aquí

Se refiere a la casa de Elfride y Martin Heidegger en Rötebuck 47, en Friburgo-Zähringen.

4

Friburgo, 15 de agosto de 1962, carta manuscrita.

Seminario de Todtnauberg

Del 11 al 13 de septiembre de 1962 se celebró en el ático de una granja en Todtnauberg un seminario en seis sesiones de tres horas cada una sobre la conferencia “Zeit und Sein” [Tiempo y ser], que Heidegger había pronunciado el 31 de enero de 1962 en el *Studium Generale* de la Universidad de Friburgo. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, asistente de Eugen Fink, se encargó de la organización del seminario. Véase: “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘”. (Heidegger, GA 14 31-66).

Friburgo, 20 de febrero de 1964, carta manuscrita, Archivo Literario Alemán de Marbach, Caja D 5, 5. Para su archivo, Heidegger añadió a la carta una portada con la siguiente inscripción: “[Sobre la pregunta por el ser – El camino de bosque] / Carta al Dr. Fr.-W. v. Herrmann / Sobre su tesis doctoral / *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*. [La auto interpretación de M. Heidegger]. / Editorial Anton Hain / Meisenheim am Glan / 1964”. Los números de página insertados entre corchetes en el texto de la carta por el editor se refieren al libro mencionado.

Al señor Tugendhat

Ernst Tugendhat (1930-2023) estudió en Friburgo entre 1949 y 1956 con Wilhelm Szilasi, Eugen Fink y Karl Ulmer hasta obtener su doctorado, y luego trabajó como asistente de Ulmer en Tubinga en su tesis de habilitación, publicada en 1967, sobre el concepto de verdad en Husserl y Heidegger. El 16 de febrero de 1964 visitó a Heidegger en Friburgo para hablar con él sobre una conferencia que había dado en Heidelberg y sobre el capítulo introductorio de su tesis de habilitación (véase la carta de Martin Heidegger a Ernst Tugendhat del 9 de febrero de 1964, Archivo Literario Alemán de Marbach). Por lo tanto, la visita de Friedrich-Wilhelm von Herrmann a Heidegger, en la que le entregó un ejemplar impreso de su tesis doctoral, debió tener lugar el 17 de febrero de 1964.

“¿Qué es metafísica?”

El número de página indicado por Heidegger se refiere a la quinta edición de 1949 que corresponde a la décima edición de 1969 (35). [En español se trata de *Hitos* (102)].

“De la esencia de la verdad”

El escrito *De la esencia de la verdad*, publicado por primera vez en 1943, recoge conferencias impartidas por Heidegger el 8 de octubre de 1930 en Bremen, el 5 de diciembre de 1930 en Marburgo y el 11 de diciembre de 1930 en Friburgo. Posteriormente fue incluido en *Hitos* (151–71) y en *Conferencias 1915–1932* (261–298). De hecho, Heidegger ya habló de *Ex-sistenz* en 1930, en las conferencias recogidas en *Conferencias 1915–1932* (365, 370–372, 393, 398). A partir de 1940, sin embargo, prefirió la grafía *Ek-sistenz*, presente tanto en *Conferencias 1915–1932* (417–418) como en *Hitos* (189–190, 198).

“Introducción a la metafísica”

Véase: Martin Heidegger. *Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la metafísica]. Lección de Friburgo, semestre de verano de 1935. Niemeyer, 1953; también en *Gesamtausgabe*, vol. 40 (GA 40).

Interpretación de los himnos de Hölderlin “El Rin” y “Germania”

Véase: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* [lección de Friburgo, semestre de invierno de 1934/35]; (GA 39).

“Contraste”

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Anton Hain, 1964, p. 11. “Contraste y análisis de los pasajes autointerpretados y autointerpretativos” (título de la parte III del libro).

“Ueberweg”

Friedrich Ueberweg (1826-1871) fundó el *Grundriß der Geschichte der Philosophie* [Fundamentos de la historia de la filosofía], una obra estándar en varios volúmenes sobre la historia de la filosofía, publicada en numerosas ediciones desde 1863.

Ulmer

Karl Ulmer (1915-1981) se habilitó en filosofía en 1944 en Friburgo con Heidegger, fue profesor extraordinario desde 1957 y catedrático desde 1962 en Tubinga.

“Hegel y los griegos”

Véase: Heidegger, Martin. “Hegel und die Griechen.” *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, J. C. B. Mohr, 1960, pp. 43-57, aquí p. 56. También en: *Hitos* (GA 9). Vittorio Klostermann, 1976, pp. 345-359; aquí p. 358.

[Anexo] a [p.] 2 v[erso]

Se refiere a un anexo al reverso de la segunda hoja de la carta. Véase en el texto de la carta la referencia “→ Anexo” insertada por el propio Heidegger.

Eugen Fink

Eugen Fink (1905-1975), alumno de Husserl y Heidegger y asistente privado de Husserl hasta su muerte en 1938, se habilitó después de la guerra en Friburgo, donde fue profesor titular de Filosofía y Ciencias de la Educación entre 1948 y 1971. En los años 50 y 60 desarrolló una fenomenología especulativa-cosmológica, en cuyo marco sistemático se movía también el proyecto de habilitación de su alumno y asistente Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Véase: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*. Klostermann, 1971.

6

Friburgo, 18 de marzo de 1964, carta mecanografiada (membrete impreso: MARTIN HEIDEGGER / FREIBURG I. BR. – ZÄHRINGEN / RÖTEBUCK 47).

Discurso inaugural en la Academia de Ciencias de Heidelberg

Heidegger, Martin. “Discurso inaugural de Martin Heidegger con motivo de su ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg.” *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1957/58 [Anuario de la Academia de Ciencias de Heidelberg 1957/58. Heidelberg, 1959, pp. 20–2]. También en: *Frühe Schriften* [Escritos tempranos] (GA 1). Vittorio Klostermann, 1978, pp. 55–57.

Pöggeler

Véase Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, 1963. [El camino del pensar de Martin Heidegger. Alianza, 1986].

7

Friburgo, 24 de diciembre de 1965, postal (fuente delante de la cabaña de Todtnauberg), manuscrita.

Primeros pasos en la docencia académica

Friedrich-Wilhelm von Herrmann se preparaba para la habilitación en filosofía en Friburgo, que no obtuvo hasta 1970.

Su texto

Posiblemente se refiera a: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. “Weltphilosophie und Phänomenologie”. *Badische Zeitung*, no. 286, 1965, p. 5.

8

Friburgo, 29 de marzo de 1972, carta manuscrita.

del prólogo a los Escritos tempranos

Véase “Vorwort”, en: *Frühe Schriften [Escritos tempranos]*. Editado por F.-W. von Herrmann. Klostermann, 1972, pp. IX-XI; también en: *GA 1*, pp. 55-57.

Señor Dr. Klostermann

Vittorio Klostermann (1901-1977) fundó en 1930 la editorial del mismo nombre en Fráncfort del Meno y fue uno de los editores de Heidegger desde 1943. Klostermann, que desde la concesión de dos doctorados *honoris causa* con motivo de su sexagésimo cumpleaños podía ostentar el título de doctor, había convencido a Heidegger a principios de noviembre de 1971 para que reeditara sus primeros escritos y había propuesto a Friedrich-Wilhelm von Herrmann para los trabajos editoriales. La comunicación de Heidegger a Klostermann mencionada en la carta tuvo lugar el 26 de marzo de 1972. El 10 de abril de 1972, Klostermann escribió a Heidegger, animado por la publicación de los *Escritos tempranos* y la reedición de *Hitos*, que Friedrich-Wilhelm von Herrmann sería quizás “la personalidad adecuada para dirigir el conjunto [es decir, una edición integral de los escritos de Heidegger]” (Archivo Literario Alemán de Marbach). Sin embargo, Heidegger no se decidió a realizar dicha edición hasta mediados de septiembre de 1973⁷.

Su ensayo “Perspectivas”

Véase: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. “Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins. Grundsätzliches zur Interpretation von Heideggers Zeit-Analysen”. *Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch*, volumen VI. Klostermann, 1972, pp. 198-210.

7 Un detallado análisis de la historia de la publicación de la *Gesamtausgabe* puede encontrarse en el capítulo IV, “El giro hacia las publicaciones” (87-116), del libro *La salvación de Heidegger. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)* (2023), de Ángel Xolocotzi [N. del T.].

Friburgo, 26 de noviembre de 1972, carta manuscrita.

El Dr. Pfl[laumer] es alumno de Gadamer, con quien hablaré aquí el miércoles.

Hans-Georg Gadamer visitó a Martin Heidegger el 29 de noviembre de 1972 en Friburgo. Ruprecht Pflaumer, quien había sido asistente de Gadamer en Heidelberg a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, publicó esta reseña múltiple, que fue también criticada por Heidegger: Pflaumer, Ruprecht. “Sein und Mensch im Denken Heideggers” [“El ser y el ser humano en el pensar de Heidegger”]. *Philosophische Rundschau*, vol. 13, no. 3/4, 1965, pp. 161–234.

Friburgo, 14 de agosto de 1974, tarjeta postal (castillo de Neuenstein), manuscrita.

La rápida entrega del texto adherido

Se trata de trabajos relacionados con el diseño del primer folleto de la edición integral [*Gesamtausgabe*]. Después de que Heidegger se decidiera por ello y firmara el contrato general correspondiente con Klostermann el 17 de abril de 1974, puso manos a la obra junto con su asistente privado Friedrich-Wilhelm von Herrmann para reorganizar sus manuscritos, así como las transcripciones y anotaciones de sus lecciones, también elaboró las directrices para la edición.

Martin Heidegger al Lic. theol. Wilhelm von Herrmann

Friburgo, 8 de agosto de 1975, carta manuscrita.

Su colaboración en la preparación de la edición integral

Lic. theol. Wilhelm von Herrmann, padre de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, apoyó a su hijo en la preparación del primer volumen publicado en la edición integral de Martin Heidegger, el volumen 24 que contiene la lección de Marburgo *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*] del semestre de verano de 1927, colaborando en el cotejo y las correcciones (von Herrmann 395).

Friedrich-Wilhelm von Herrmann a Martin Heidegger

Friburgo, 24 de septiembre de 1959, carta manuscrita.

Con motivo de su 70.º cumpleaños

Heidegger celebró su 70.º cumpleaños el 26 de septiembre de 1959 en Meßkirch, donde se le concedió la ciudadanía honoraria de la ciudad en una ceremonia celebrada en el ayuntamiento.

con el señor Wiplinger

Fridolin Wiplinger (1932–1973) estudió en Viena, Friburgo y Berlín antes de doctorarse en Viena con Leo Gabriel con una tesis sobre la esencia de la verdad en Heidegger. En 1969 se habilitó en Viena, donde fue nombrado catedrático de Filosofía el 1 de enero de 1973 (*Experiencias del pensar* 201-203).

Epílogo del editor

Las copias de las cartas de Martin Heidegger aquí publicadas —se trata de diez cartas a Friedrich-Wilhelm von Herrmann y una carta a su padre, Wilhelm von Herrmann— fueron entregadas al editor el 6 de septiembre de 2021 por Friedrich-Wilhelm von Herrmann en su domicilio de Friburgo. Los originales se encuentran en el legado del fallecido el 2 de agosto de 2022, con excepción de la carta del 20 de febrero de 1964, que se encuentra en el Archivo Literario Alemán de Marbach. La entrega de las copias de las cartas al editor se llevó a cabo en el marco de la preparación de la edición de los volúmenes 92/93 de la edición integral de Martin Heidegger, que contiene una selección de cartas de Heidegger, preferentemente aquellas que son relevantes para la comprensión de su obra filosófica. La configuración del presente volumen conmemorativo brindó la oportunidad de publicar las cartas por adelantado y en su totalidad en los *Heidegger Studien*, es decir, también aquellas cartas que probablemente no podrán incluirse en los volúmenes mencionados de la edición integral debido a los estrictos criterios de selección necesarios.

En el marco de la edición de los textos de las cartas, se han corregido cuidadosamente la ortografía y la puntuación, se han resuelto las abreviaturas, se han puesto en cursiva las palabras subrayadas y se han puesto entre comillas todos los títulos de obras. En las notas a las dos primeras cartas, del 17 y del 22 de agosto de 1956, el editor ha incluido

información que le fue facilitada verbalmente por Friedrich-Wilhelm von Herrmann con motivo de la recepción de las copias de las cartas. La primera página de la primera hoja de la carta del 20 de febrero de 1964 y la carta del 26 de noviembre de 1972 ya se publicaron, con un facsímil del manuscrito, en: von Herrmann, Friedrich-Wilhelm/ Alfieri, Francesco. *Martin Heidegger. La verdad sobre los Cuadernos negros*, Comares, 2019, pp. 291-294.

Las cartas de Martin Heidegger a Friedrich-Wilhelm von Herrmann documentan de manera concisa algunas etapas importantes de la relación entre estos dos filósofos de diferentes generaciones, desde el primer encuentro del estudiante de veintiún años y su padre con el profesor emérito en agosto de 1956 en la cabaña de Todtnauberg hasta el inicio de la publicación de la edición integral de Martin Heidegger en los años 1974/75, con la participación decisiva del profesor asociado que entretanto impartía clases en la Universidad de Friburgo. El centro filosófico lo constituye la carta del 20 de febrero de 1964, que es una de las pocas discusiones detalladas de Heidegger sobre un libro escrito sobre su pensar y una declaración reveladora sobre la cuestión del “giro” y la distinción entre un Heidegger “temprano” y un Heidegger “tardío”. La carta de Martin Heidegger a Wilhelm von Herrmann del 8 de agosto de 1975 se añadió como primer apéndice, ya que con ella se cierra, por así decirlo, el círculo del encuentro que había comenzado diecinueve años antes entre estas tres personas, y porque en ella Heidegger agradece a su asistente privado la “indispensable y cuidadosa ayuda, que abarcaba todas las tareas objetivas”, prestada por su asistente privado, puede leerse ahora como un recuerdo honorífico a Friedrich-Wilhelm von Herrmann. La carta de Friedrich-Wilhelm von Herrmann a Martin Heidegger, añadida como segundo apéndice, data del 24 de septiembre de 1959 y procede del legado de Hermann Heidegger. Es la única carta de Friedrich-Wilhelm von Herrmann a Martin Heidegger que el editor ha podido localizar hasta la fecha. El editor agradece al abogado Arnulf Heidegger su amable autorización para publicar las cartas de su abuelo en los *Heidegger Studien* y por facilitar una copia de la carta de Friedrich-Wilhelm von Herrmann procedente del legado de su padre, al Prof. Dr. Dr. Günther Neumann por su consentimiento para llevar a cabo esta idea, así como al Sr. Vittorio E. Klostermann por la información que le ha facilitado sobre su padre.

Mark Michalski

Referencias

- Alfieri, Francesco. “Nachwort des Nachlassverwalters.” *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers „Sein und Zeit“*. Por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editado por Mark Michalski. Königshausen & Neumann, 2023, pp. 219–223.
- Fink, Eugen. “Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens”. *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*. Brouwer, 1952, pp. 53-87.
- Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Klostermann, 1962, pp. 31-66. [“Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‘Tiempo y ser.’” *Tiempo y ser*. Tecnos, 2000, pp. 45-76].
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Klostermann, 1969.
- Heidegger, Martin. “Rede auf Hebel” [Discurso sobre Hebel]. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Klostermann, 2000, pp. 534-545.
- Heidegger, Martin. *Hitos* (GA 9). Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *Experiencias del pensar* (GA 13). Traducido por Francisco de Lara. Abada, 2014.
- Heidegger, Martin. *Conferencias 1915–1932* (GA 80.1). Traducido por Ángel Xolocotzi. Fondo de Cultura Económica, 2024.
- Michalski, Mark. “Briefe Martin Heideggers an Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1956-1974)”. *Heidegger Studien*, vol. 39, 2023, pp. 281-298.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. “Epílogo del editor.” *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Por Martin Heidegger. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Trotta, 2000, p. 395.
- Xolocotzi, Ángel. *La salvación de Heidegger. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)*. Bonilla-Artigas, 2023.




LA CONSTRUCCIÓN MATEMÁTICA DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA DE SCHELLING Y FICHTE

THE MATHEMATICAL CONSTRUCTION OF NATURE IN THE PHILOSOPHY OF SCHELLING AND FICHTE

Nazahed Franco Bonifaz

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

 <https://orcid.org/0000-0002-4089-7030>, e-mail: nazahed@hotmail.com

Arturo Romero Contreras

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

<https://orcid.org/0000-0003-1458-9621>, e-mail: arturo.romerocon@correo.buap.mx

Recepción: 22 de marzo de 2025 – Aceptación: 30 de julio de 2025

Resumen

El objetivo del siguiente texto consiste en ofrecer algunas descripciones puntuales sobre el carácter esencial que implica una filosofía de la naturaleza según el pensamiento de Schelling y de Fichte. Para lograr este fin, primero se muestra que, para Schelling, la construcción del pensamiento de lo real y de la naturaleza precisa de la matemática, lo cual permite no solamente una *deducción a priori* de la autoconciencia, sino también y sobre todo de su polo *opuesto*, la naturaleza. En segundo lugar, se muestra que la filosofía trascendental de Fichte se opone decididamente a toda deducción *a priori* de la naturaleza que no sea *derivada* del saber, y se esbozan algunas comparaciones fundamentales entre ambos pensadores.

Palabras clave: Naturaleza, sujeto, espacio, materia, absoluto, *Factum* externo.

Abstract

The aim of the following text is to address the affinities and differences of Schelling's and Fichte's early thoughts on a philosophy of nature. To achieve this end, we show that, for Schelling, the construction of the thought of the real and of the precise nature of mathematics, allows not only an *a priori deduction* of self-consciousness, but also and above all of its *opposite* pole, nature. Secondly, it shows that Fichte's transcendental philosophy is decisively opposed to any *a priori* deduction of nature that is not derived from knowledge. We thus outline the position of each thinker and draw some comparisons between them.

Keywords: Nature, subject, space, matter, absolute, external *Factum*.

1. Schelling

En el marco de la filosofía clásica alemana puede reconocerse una filosofía de las matemáticas en Kant, incluso en Hegel, pero difícilmente en Schelling. Sin embargo, toda su filosofía de la naturaleza está construida sobre la base de una interpretación de la matemática. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant se pregunta por los juicios sintéticos *a priori*, lo que a su vez significa preguntar por la validez de la ciencia natural expresada en términos formales. La naturaleza se vuelve accesible a la ciencia en cuanto matematizable, pues sólo así puede ella acceder a una legalidad apodíctica. La metafísica, en cuanto pretensión de conocimiento por medio de puros conceptos ha quedado desacreditada. Sólo hay conocimiento en cuanto síntesis de lo sensible y lo inteligible. Pero el conocimiento empírico depende de intuiciones sensibles que no pueden ofrecer ninguna certeza. Al introducir el concepto de *intuición pura*, Kant explica la posibilidad de la matemática, al referirla a intuiciones determinadas, pero que nos proveen certeza apodíctica. La matemática que Kant considera aquí tiene como modelo el método de Euclides, y sus momentos, como la *protasis* (afirmación sobre un objeto matemático), *ektesis* (exposición del problema a partir de la figura geométrica, cuyos elementos centrales reciben letras para poder establecer relaciones), *diorismos* (establecimiento de las condiciones de solubilidad del problema, donde la figura es remitida a las condiciones asentadas al inicio) y *kataskheue* (construcciones geométricas necesarias auxiliares para demostrar la proposición inicial). Kant subraya particularmente el momento de la *construcción, donde la figura queda demostrada al mismo tiempo que se muestra*. Es decir, que el objeto no tiene existencia previa a su construcción, de ahí el carácter *sintético* de las matemáticas. Kant escribe:

El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional por conceptos*; el matemático [es el conocimiento] por *construcción* de los conceptos. *Construir* un concepto significa exhibir *a priori* la intuición que le corresponde. Para la construcción de un concepto se requiere, pues, una intuición *no empírica*, que por consiguiente, como intuición, es un objeto *singular*, pero que sin embargo, como construcción de un concepto ([como construcción] de una representación universal) debe expresar, en la representación, la validez universal con respecto a todas las intuiciones posibles que hayan de estar bajo ese concepto (A 713/B 741).

La demostración, al apegarse a los axiomas de inicio y a procedimientos que llamaríamos hoy formales (reglas de deducción) definidos previamente, poseen un carácter apodíctico en la construcción final. Como veremos a continuación, Schelling intentará fundar su filosofía de la naturaleza en la construcción matemática. Sin embargo, el sujeto de la construcción, es decir, el autor, no será la conciencia, sino la naturaleza misma.

Schelling comienza su itinerario filosófico con una acusación a Fichte (y necesariamente a Kant) de subjetivismo. La filosofía trascendental nos presenta las condiciones de inteligibilidad del objeto, pero no nos muestra al objeto en su autonomía e independencia (*Selbständigkeit*) y, sobre todo, en su génesis. La génesis conceptual de un objeto (cómo llegamos a saber de él) no coincide con su génesis real. No sólo imponemos nuestro aparato conceptual al material que la naturaleza entrega a nuestros sentidos. La naturaleza es inteligible y podemos operar sobre ella, incluso predecir su comportamiento, porque ella es, esencialmente, racional en sí misma. Sin esta concordancia no podríamos hablar de conocimiento verdadero, sino más bien de alucinaciones. Así como un sujeto aislado nos conduce al solipsismo, por lo que debemos suponer la existencia de otros seres racionales exteriores e independientes a mí, así también una filosofía trascendental conduce a un subjetivismo que, para no contradecirse, requiere *suponer* un mundo exterior. En la *Crítica de la Razón Pura* la sensibilidad es considerada una materia (*hyle*) para la conciencia, la cual debe ser sometida a la forma (los conceptos puros del entendimiento). Pero para que esta relación sea posible, es necesaria la unidad sintética de la conciencia. Kant se dice un idealista trascendental y un realista empírico. Eso significa que las sensaciones no sólo son las representaciones-materia para una conciencia, sino que su origen mismo, su fuente, se encuentra fuera del sujeto. Sin ello, no habría conocimiento y la metafísica quedaría restaurada. El mundo real debe mostrar su carácter real en la sensibilidad. Ahora bien, para que pueda haber aquí concordancia entre una materia no subjetiva y la subjetividad como actividad formal, es necesaria una instancia sintética superior. Ahora, Kant nos presenta, por un lado, una instantánea de la subjetividad, es decir una arquitectónica donde podemos ver sus elementos. Pero, por el otro, nos presenta también una dinámica, es decir, un proceso activo y libre (espontáneo). Eso significa que, si bien forma y contenido deben ser sintetizados por un tercero, este enlace es el resultado de un proceso, de una actividad o una evolución que va desde lo inteligible hasta lo sensible por medio de una cadena de *determinaciones*. Pero entonces, ¿no se puede exigir que la naturaleza realice esta unión forma-materia de manera constante por medio de un proceso genético, de modo que el punto de partida sea la materia, no el Yo, y el punto de llegada el Yo, no la materia?

Kant mismo había ya explorado la posibilidad de *reflexionar* sobre la naturaleza por medio de una analogía con la constitución subjetiva. La sección dedicada al juicio teleológico en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* nos presenta a los organismos (en el modo ficcional del “como si”) como organizados de acuerdo con fines. Los seres vivos poseen una *homología estructural* con la inteligencia en cuanto ambos son teleológicos o se refieren a sí mismos, a diferencia de la naturaleza mecánica. Kant también sugiere la posibilidad de una historia natural que pueda ser puesta en conexión con la historia humana, de modo

que obtengamos *una única historia*. Schelling hace suyo este proyecto. Pero argumentará que la filosofía trascendental nos ofrece únicamente el lado subjetivo del problema, pues el objeto como tal queda o bien exiliado en la cosa en sí, o bien destruido como objeto al volverse inmanente al acto de autoposición del Yo. Si aceptamos la tesis de la cosa en sí, el objeto queda arrancado del conocimiento, de modo que no puede explicarse ni cómo ni en qué sentido nos afecta. En Fichte, según Schelling, el objeto queda adelgazado hasta servir de mero límite sin contenido (un impacto o impulso: *Anstoß*) a partir del cual el Yo comienza el trabajo de *autoproducción*. El objeto deberá ser, entonces, tanto dependiente de nosotros (tema de la *filosofía trascendental*), como autónomo y previo a todo acto de conocimiento. Esta segunda exigencia solamente puede ser cumplida por una *filosofía de la naturaleza*.

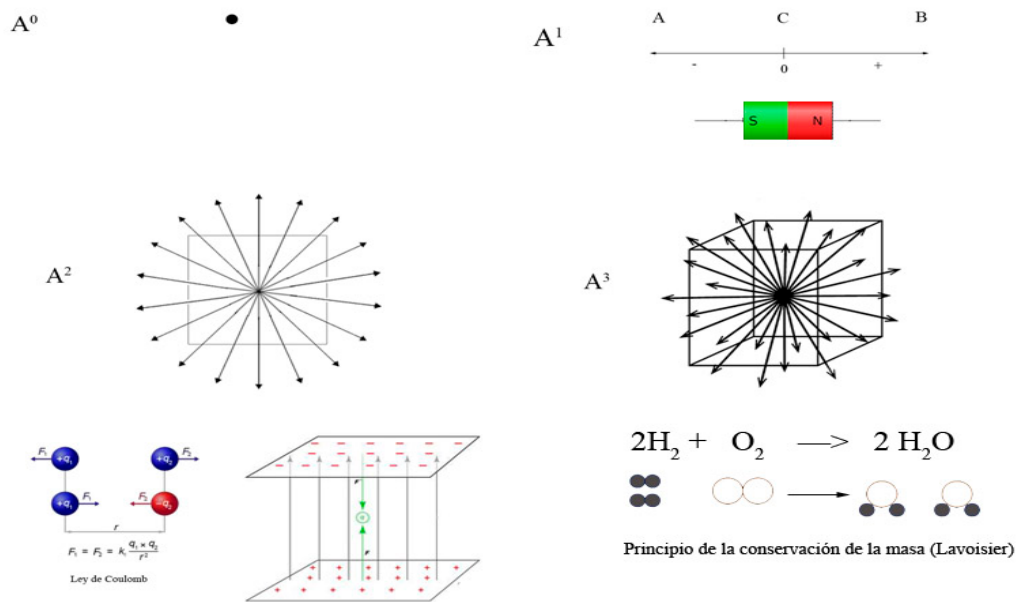
Schelling mantiene el isomorfismo kantiano entre naturaleza y sujeto, tal que la tarea de su *Naturphilosophie* consistirá en pensar a la primera de forma incondicionada, no solamente como objeto (del saber), sino también como sujeto, es decir, como autoproducción. Ahora, este isomorfismo es bastante estricto, sobre todo en el primer Schelling, de modo que la naturaleza deberá ser *construida*, pero no por el entendimiento humano, como propone Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, sino de forma *real*. Es decir, la naturaleza deberá *construir efectivamente sus productos* y su proceder deberá seguir el modelo constructivo euclidiano, pero no sobre un material sensible, sino sobre la *materia del mundo*. En primera instancia resulta difícil extrapolar un método de demostración matemático al proceder de la naturaleza, pero la clave para ello la encontrará en Fichte. Cuando se piensa, el Yo actúa. Las construcciones matemáticas son el resultado de la actividad autoprodutiva del Yo. Schelling argumenta que la naturaleza es, igual que la subjetividad, actividad y producción y, más estrictamente, autoproducción. La naturaleza no espera a que la inteligencia la aprehenda. Pero, si podemos comprenderla, es porque ella es racional y porque, en última instancia, *la inteligencia es un producto natural*.

En otras palabras, si bien sólo podemos comprender la naturaleza *en nosotros*, en nuestra razón, con nuestros conceptos, es gracias a ellos que se exige *la suposición absoluta de una naturaleza independiente*. Esta exigencia requiere, a su vez, una investigación de la naturaleza tal que podamos comprender su estructura racional. Eso no significa que la naturaleza pueda ser deducida *absolutamente*, con lo que podríamos ahorrarnos toda experimentación. La experimentación científica es un modo de interrogar la naturaleza, tal que ni le imponemos nuestros conceptos ni nos dejamos someter a ella. La pregunta se encuentra a medio camino entre la espontaneidad y la necesidad. Preguntamos libremente sobre lo necesario. Pero si la libertad subjetiva emerge como resultado de la naturaleza, entonces esta última no puede ser absolutamente necesaria. Ahora, Kant ha dicho ya que la subjetividad es una síntesis de necesidad (leyes del juicio y de la lógica en general) y li-

bertad (el sujeto se da su propia ley y al seguir la necesidad no se obedece sino a sí mismo). Este razonamiento tiene consecuencias prácticas y nos llama a no confundir el orden de presentación conceptual de las cosas (su ser fenómeno) con el ser de las cosas (su ser real).

Schelling intentará entonces deducir la naturaleza, pero no en el sentido tradicional del término, donde sacamos conclusiones a partir de premisas y donde las primeras serán verdaderas si lo son las últimas. Kant nos dice en la *Crítica de la Razón Pura* que el concepto de deducción es tomado del derecho y no directamente de la lógica. Deducir quiere decir presentar un argumento que justifique el uso de un concepto. La deducción trascendental pretende mostrarnos lo que debemos suponer forzosamente si queremos explicar un hecho o situación actual. Lo que queda “deducida” es la necesidad de que existan conceptos puros *a priori*, universales y necesarios, dada la existencia de una ciencia empírica y necesaria a la vez. Schelling no deduce la naturaleza a partir de principios superiores, sino que muestra la conexión matemática global y genética que debemos suponer para explicar una naturaleza productiva y a la vez ordenada matemáticamente. Siguiendo un cierto *principio antrópico* bien entendido, la pregunta es, cómo debe ser la naturaleza para que pueda surgir una inteligencia como la nuestra. No se trata de pensar que el universo ha sido hecho para que emerja el ser humano. Por el contrario, sobre el hecho de su existencia y las condiciones de libertad que lo caracterizan, es preciso preguntarse cómo debe ser esa naturaleza que lo ha producido. El argumento de Schelling consiste en afirmar que la inteligencia puede ser explicada a partir de la naturaleza si renunciamos a pensar ésta de modo mecánico y como incapaz de producir, tanto en el sentido de engendrar cosas nuevas, como de engendrar dominios nuevos.

Es decir, la filosofía de la naturaleza de Schelling busca explicar la naturaleza como un proceso evolutivo racional que no solamente produce una multitud de seres, sino también épocas o niveles de organización de manera sistemática. En su lenguaje, el magnetismo, la electricidad y el proceso químico serán no solamente dominios que permiten agrupar fenómenos naturales, sino etapas o épocas del desarrollo natural y que proceden por una potenciación. El magnetismo, al ascender en potencia por medio de una acción sobre sí mismo, genera la electricidad que, potenciada, genera el proceso químico. Es así que la materia deja de ser algo inerte, o también aquella materia prima que recibiría una forma desde fuera. En cambio, la naturaleza será vista por Schelling como un juego de fuerzas que van engendrando diferentes modalidades de lo material, hasta producir lo espiritual. Lo espiritual es una materialidad con un arreglo particular de fuerzas originarias y en un nivel determinado de complejidad que supone sus estratos anteriores.



Lo central en el argumento de Schelling es que los procesos de la naturaleza (magnetismo, electricidad, proceso químico) son explicados como construcciones matemáticas. En la Deducción universal del proceso dinámico (SW 04 3)¹, Schelling presenta el desarrollo de la naturaleza a partir de construcciones matemáticas. Los tres procesos dinámicos se corresponden con el desarrollo que lleva del punto a la línea, al plano y al espacio tridimensional euclidiano, que a su vez debe explicar las propiedades de los objetos de cada dominio.

En la imagen podemos ver el primer principio A como indiferencia y que corresponde al objeto geométrico sin dimensión: el punto. En la primera potencia encontramos el magnetismo, donde el punto de indiferencia se corresponde con el cero de la recta real. Los números negativos corresponden al polo negativo y los positivos al polo positivo de un imán. El magnetismo se traza, según la lectura que Schelling hace de la ciencia de su época, en una línea. La segunda potencia corresponde al plano, donde las fuerzas o “vectores” se pueden mover por todo el plano. Coulomb, a quien Schelling cita, había ya demostrado que la electricidad puede correr por superficies. Aquí aparece una “acción a distancia” análoga a la fuerza de gravedad de Newton, pero en este caso existen partículas cargadas positiva y negativamente que se atraen o rechazan entre sí. Dos superficies pue-

¹ Para citar las obras de Schelling se usará la sigla SW (*Sämtliche Werke*), seguida del número de volumen en números arábigos y la página. También se empleará la sigla SIT para referirse al *Sistema del idealismo trascendental*, en su traducción al español.

den producir conducción eléctrica y aunque se internan en la tercera dimensión, aquellas no se integran en un solo cuerpo. El proceso químico, finalmente, permite que las fuerzas se distribuyan por todo el espacio y en todas direcciones. Aparece la materia como algo constante e impenetrable. Aquí vemos el principio o ley de conservación de la materia propuesto por Lavoisier. La ecuación está balanceada porque antes y después de la reacción persiste la misma cantidad de materia (mismo número de átomos de hidrógeno y de oxígeno).

La progresión del punto al volumen se corresponde a su vez con proceso de potenciación natural. Es así que la naturaleza aumenta su potencia en el sentido de la fuerza, pero también en el sentido matemático del término. La naturaleza cambia *cualitativamente* al cambiar su exponente. Cuando el exponente es aparejado con el ascenso en el número de dimensiones se vuelve posible aumentar la complejidad de los objetos en cuestión. No se trata aquí de la tesis de Galileo de que la naturaleza esté escrita en el lenguaje de la matemática. Schelling es más radical al respecto. Para él la matemática no es empleada para comprender a la naturaleza, sino producida por ella misma. La naturaleza se produce a sí misma matemáticamente. Pero también: la matemática va produciendo sus formas y dimensiones a la par del desarrollo natural.

Schelling intenta vincular desde muy temprano el proyecto criticista kantiano con el proyecto metafísico de Spinoza, especialmente su concepto de sustancia. Hay en Schelling un estricto “more geometrico” en su filosofía de la sustancia, es decir, su filosofía de la naturaleza como *objeto infinito que se autoproduce*. Fichte también enlazará la filosofía kantiana con la spinozista. Seguirá igualmente un “more geométrico”, pero no en términos de contenido, sino de *método*, es decir, una exposición filosófica basada en principios y axiomas, demostraciones y corolarios. Sin embargo, Schelling criticará tempranamente de Spinoza la falta de dinamismo y productividad de su sustancia. En su periodo intermedio, iniciado por sus *Investigaciones sobre la naturaleza humana y los objetos con ella relacionados* (SW 07 331), su crítica a Spinoza se centrará en el fatalismo que se sigue de la definición de Dios y en el hecho de que los individuos no tienen verdadera independencia, es decir, libertad, sino que permanecen presos de la sustancia.

Kant y su filosofía trascendental dan la clave para comprender el lado subjetivo en las primeras reflexiones sistemáticas de Schelling; Spinoza, en cambio, dará la clave para comprender el lado objetivo. Kant nos da la filosofía trascendental; Spinoza, la filosofía de la naturaleza (o sustancia). Subjetividad y objetividad, forma y contenido, deberán reunirse en un absoluto. Ahora bien, si es verdad que naturaleza y subjetividad son distintas, pero se encuentran en continuidad genética, la naturaleza deberá ser también sujeto desde el inicio. Por la misma razón, el sujeto no dejará de ser materia, ser real, incluso siendo ca-

paz de autoconciencia. La naturaleza deberá ser comprendida como un objeto-sujeto y el espíritu como un sujeto-objeto. En la *Crítica de la Razón Pura* la idea de Dios es presentada como la determinación omnímoda de todas las cosas, una idea muy próxima a Spinoza. Schelling pondrá sus esfuerzos en pensar a la naturaleza como un Dios que se obra hacia dicha determinación omnímoda o, mejor, que se produce determinándose en estratos cada vez más complejos. Esto permite superar el paralelismo psicofísico de Spinoza haciendo ver cómo uno (la mente) sale *realmente* del otro (la extensión), aunque en términos cognitivos (para nosotros), procedamos de manera inversa: del sujeto al objeto, es decir, de manera trascendental. Schelling se apoya entonces en el concepto de *construcción* de Kant respecto a la naturaleza de lo matemático, en el *more geometrico* de Spinoza como modo de exposición del sistema, pero también en la filosofía de la naturaleza de cuño platonista, específicamente de diálogo platónico del *Timeo*, para pensar una naturaleza que se engendra a partir de una geometría dinámica².

Recordemos brevemente que el *Timeo*³ pretende mostrar la génesis del mundo *real* a través del uso de la proporción y la construcción de figuras geométricas. El gran mérito del *Timeo*, abrevando de fuentes pitagóricas, consiste en haber mostrado cómo el uso geométrico del número era capaz de engendrar formas con propiedades estrictas que además podrían ser reconocidas en la naturaleza en *individuos determinados*. La identificación de patrones en la naturaleza a partir de proporciones y de figuras resulta del todo relevante en cuanto hace legible la naturaleza en ella misma. Hay en el *Timeo* un triple tránsito: del número simple (los números naturales), a la relación entre ellos por medio de fracciones (los números racionales), a la construcción de proporciones determinadas que pueden ser encontradas tanto en objetos ideales (la geometría) como en objetos empíricos. Un estadio intermedio es la relación entre distancias en una cuerda y relaciones interválicas armónicas, pero un ejemplo más concreto son las proporciones reconocidas en objetos naturales como las distancias entre planetas. Para ello, Platón se sirve del concepto de espacio (*chora*), al que hace jugar como un tercero (*tertium datur*) frente al esquema dualista de ser y devenir. El devenir rige el mundo, sitio de la multiplicidad. El ser asegura lo uno, es decir, el recaudo de lo múltiple en la idea. Pero este esquema es suplido por un tercer género, el espacio (52e), que da su sitio a las ideas en el devenir. Platón concede que el espacio no es nada determinado, ningún ser, ningún ente, pero tampoco una idea. Es aquello que acoge y nutre todas las cosas, como si fuera su nodriza (52d). El espacio está entre el ser y

.....
 2 Jacob Böhme es un antecedente reconocido por Schelling en su proyecto de *Naturphilosophie*. Éste exhibe una postura próxima al neoplatonismo, en el cual Dios se somete a un proceso de emanación, donde se levanta desde la materia hasta el espíritu. Ver, por ejemplo, *Aurora* de J. Böhme (2012).

3 (Cf. Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo y Critias* 125-261)

la nada; él mismo más que nada, pero menos que algo. Por ello, dice Platón, que parece necesario valerse de un razonamiento paradójico, que llamará bastardo (52b). En un texto tardío, Schelling afirma que el espacio no puede ser atribuido a las cosas directamente, pero tampoco al sujeto, reduciéndolo a mera forma de la intuición sensible, como afirma Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Se trata de un “tercero” entre naturaleza y subjetividad:

[El espacio] mismo no puede ser, porque no hay ningún sujeto en él –y sin embargo él es [...] Ahora, si no hay ningún sujeto en él, quizás sea el espectro (*Gespenst*), el fantasma (*Phantasma*) de un sujeto [...] quizá es solamente el fantasma de un sujeto que constantemente se aleja, que se retira para dar lugar (*Statt*), precisamente espacio (*Raum*) a una multiplicidad (*Vielheit*), que entra en la actualidad, en vez de la suya. Este sujeto no sería ni Dios ni el hombre [...] (SW 0110, 322).

Esta frase se encuentra muy cercana al *Timeo* de Platón, donde el espacio sirve como aquello que da lugar a lo múltiple, es decir, al mundo, sin confundirse con él. Recordemos que, en alemán, solamente algo sucede cuando “encuentra un lugar” (*stattfinden*). En español decimos que algo ocurre también cuando “tiene lugar”; en francés, cuando lo tiene (*avoir lieu*). Si conectamos esta reflexión tardía con su temprana filosofía podemos apreciar una naturaleza que se construye geoméricamente, pero también una geometría que se construye naturalmente. El aparejamiento entre los dominios de la naturaleza y las dimensiones geométricas (el punto, la línea, la superficie, el espacio tridimensional) sirve como antesala a su teoría de las potencias en la cual la naturaleza no solamente avanza cuantitativamente, sino a partir de épocas que producen nuevos dominios naturales. No resulta forzado interpretar esto como una intuición de la estructura del mundo natural a partir de niveles de organización u órdenes donde el surgimiento de cada uno trae consigo nuevos seres y nuevas propiedades, fenómeno que hoy llamamos “emergencia”. A cada época la llama Schelling una nueva potencia en las fuerzas naturales.

La teoría de las potencias aparece tempranamente en la filosofía de la naturaleza de Schelling, pero subsiste a lo largo de su obra. En las *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810 (SW 07 417), Schelling nos presenta una teoría de las potencias a partir de ecuaciones matemáticas. Aquí el punto central no son las fuerzas, sino las relaciones entre lo real (B) y lo ideal (A) y su potenciación. En estas lecciones, pese a la distancia que las separa de las obras de la filosofía de la naturaleza, el concepto es retenido, mostrando una clara continuidad. Aquí identificamos una teoría un poco más refinada sobre las épocas del absoluto, puestas ahora bajo el nombre de Dios.

Indiferencia (idempotencia)

A=A (identidad absoluta, pero indistinguible desde lo real)

$$\frac{A}{A=A}$$

Primera potencia

A=B: Differentierung, donde A sale de sí hacia lo otro, pero solamente bajo el primado de A

$$\frac{A}{A=B}$$

Seguda potencia

La expresión A/A=B es restituida en A, pero no un retorno a A desde B.

$$\left(\frac{A}{A=B}\right)^A$$

Tercera potencia. tanto A como B, naturaleza y sujeto adquieren una estructura interna y autónoma que es reunida de nuevo en una A.

$$\left(\left(\frac{A}{A=B}\right)^A \left(\frac{A}{A=B}\right)^B\right)^A$$

En primer lugar, encontramos A como identidad absoluta e indiferenciada, a Dios, que lo contiene todo en principio, pero no de hecho, no de manera determinada. En él existen dos principios, uno contractivo y otro expansivo, pero todavía no operan realmente. Dios deberá ser aquí tanto sujeto (espíritu) como objeto (naturaleza). Dios se puede entonces dividir reflexivamente, como el Yo absoluto de Fichte, en un término derecho y uno izquierdo de una igualdad: $\Lambda=\Lambda$. La fórmula completa es la Λ (absoluta) que gobierna sobre $\Lambda=A$ (el principio fichteano). Pero esta fórmula es vacía, un universal que permanece en el círculo de la identidad donde no existe nada real. La realidad comienza con la diferencia y la separación. A puede diferenciarse, pero no separarse de sí misma. B constituye una distancia y, sobre todo, un salir de sí. Hegel y Schelling hicieron suyo el proyecto de una filosofía absoluta que lograra otorgar al sistema kantiano y fichteano, meramente subjetivo, un principio real. Schelling hace énfasis en su época tardía, justo después de su *Freiheitsschrift* y los esbozos para la Edades del mundo, en el carácter lógico y subjetivo de la obra hegeliana, incapaz de dar a B un estatuto real. El problema de lo real como algo independiente de la razón es que sólo puede ser puesto o afirmado por la razón misma. No puedo hablar de nada sin obviar el hecho de que de ello se habla y que soy yo el que

lo hace. Sin embargo, el propio Yo sabe reconocer en sí mismo fuentes heterogéneas en sus representaciones. Es lo que Kant indica en la *Crítica de la Razón Pura*: que la razón se siente libre en el concepto, pero condicionada en la sensibilidad. Esto no es una falta de reconocimiento de la actividad del Yo, sino una constatación del carácter fáctico de la experiencia. Es también porque la sensibilidad constituye una fuente heterogénea al entendimiento que la completitud del saber es un proyecto y nunca una realidad efectiva ni realizable.

Pero hay algo más. Kant nos indica, en la misma obra, en la refutación del idealismo, que el mundo nunca es pensado tal como se presenta inmanentemente en la conciencia. El médium por excelencia de la subjetividad es el tiempo, el sentido interno. Todo lo que sucede para mí sucede en el tiempo o como una determinación suya (como el esquematismo, según la primera edición de la obra). Los fenómenos son secuenciales, incluso aquellos eminentemente espaciales. Supongamos ahora que yo recorro una casa. Las habitaciones me serán presentadas de manera secuencial en el tiempo. Sin embargo, yo puedo separar el momento de la presentación (el fenómeno, el aparecer) de la constitución real de la casa, según la cual los cuartos son todos ellos simultáneos. Si pienso desde el tiempo, todo ente se funda en su aparecer para mí. Si pienso desde el espacio, yo estoy posicionado en él, junto con el resto de las cosas. Es así que no puedo reconstruir la casa sólo a partir de mi vivencia. Debo leer las relaciones entre las cosas y ensamblarlas idealmente, justo para colocarme a mí como un existente en el mundo, con un cuerpo, rodeado de objetos que no he producido yo. De hecho, debo suponer que lo que se me presenta es sólo una faceta del mundo, el cual continúa por sí mismo más allá de mis anticipaciones y mi capacidad sintética. Esa es la razón por la que puedo *aplicar* el principio de unificación de la razón, pero no puedo nunca ordenar todo el material empírico, ni estar nunca seguro de si existe una unidad última del mundo, ni cuál sería ésta. Cuando Schelling se interroga por el espacio y concluye que se trata de un fantasma de la subjetividad no hace sino expresar la exigencia de pensarnos como entes *reales*, en el espacio, antes e independientemente de cualquier reflexión, aunque lleguemos a este juicio exclusivamente por medio de nuestro pensar.

La naturaleza debe ser distinta del sujeto, pero no algo absolutamente otro. La diferencia radical llevaría a un dualismo, frente al cual deberíamos explicar cómo es posible que dos modos de ser esencialmente distintos pueden entrar en contacto. Una identidad fuerte entre ser y pensar, que se presenta en el pensar, suspende toda diferencia o alteridad del mundo. Es aquí que Schelling no sólo tiene un problema *lógico*, sino un problema *con la lógica disponible* para pensar el problema.

Es por esto que Schelling deberá cuestionar el carácter absoluto de la *Aufhebung*

hegeliana, es decir, la certeza de que la naturaleza entra completa, absolutamente, sin reservas en la conciencia. En efecto, la naturaleza se vuelve ella misma consciente en el espíritu, pero esta mezcla de naturaleza y espíritu existe sólo en individuos concretos. En ellos, la parte natural sigue siendo siempre parcialmente opaca para la parte espiritual. La existencia lleva entonces su materialidad a cuevas, la cual alimenta y solicita la actividad del entendimiento, sin que éste pueda asumir (*aufheben*) aquella. Schelling insistirá cada vez con más claridad en el carácter no asumible (*unaufhebbar*) de lo real por parte de lo ideal. Lo ideal es el *sitio* donde el pensamiento piensa lo real, pero no constituye su *fuerza*, ni proviene de un desdoblamiento de la conciencia.

Es así que obtenemos la fórmula $A=B$, que representa la diferencia o la primera potencia. Dios se *contrae* para que pueda existir algo otro, se limita. Aquí todavía no hay realidad estricta, pues B es solamente por A, no posee espesor, pero sí constituye un elemento de exterioridad respecto a lo ideal. Se trata de la *naturaleza en Dios*. Ahora, si los términos A y B son diferentes, pero se encuentran unidos por la igualdad, es obvio que Schelling propone una relación para la cual no tenía ni nombre, ni símbolo, mucho menos una lógica. Dos términos distintos que al mismo tiempo mantienen una homología estructural no puede llamarse igualdad, sino *equivalencia*. De hecho, como reconoce Kant, ahí reside el (misterioso) carácter de lo sintético: producir una continuidad dentro de lo heterogéneo sin sacrificar ningún lado. Pero por la misma razón, tanto la inmanencia como la trascendencia se nos revelan como límites imposibles. Schelling, como la mayoría de los filósofos clásicos alemanes, desarrollan su especulación sobre la base del juicio. La relación entre lo finito y lo infinito toma su modelo del silogismo. Y la relación entre el espíritu y la sustancia tendrá la forma de la proposición, en la cual un sujeto sale de sí, expresándose, pero sin agotarse. Fichte considera desde sus primeras versiones de la *Wissenschaftslehre* que las fórmulas “A es A” y “ $A=A$ ” –esto es, la predicación y la igualdad matemática– son equivalentes. Sin embargo, es notable el esfuerzo schellinguiano por intentar expresar su metafísica en términos matemáticos y no sólo lógicos o lingüísticos. La matemática tiene un lado formal, “algebraico”, si se quiere, que la acerca a la lógica y al razonamiento. Pero posee también un lado sensible, que es “geométrico”. Este lado conecta con construcciones espaciales que pueden encontrarse en la estructuras e individuos del mundo. ¿Qué relevancia tiene entonces en expresar el absoluto en ecuaciones?

En matemática, el símbolo de igualdad no puede ser equiparado al de la identidad. Como lo propone Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, la ecuación $4+3=7$ es sintética. Es decir, que el 7 no está contenido en la expresión $4+3$. Podríamos encontrar innumerables expresiones igualmente válidas, como $4+3=3+4$; $4+3=4+1+2$; $4+3=8-1$; o bien, considerar expresiones que tengan como resultado el 7: $3+3+1$; $8-1$; $14/2$; $1+1+1+1+1+1$, etc. Sin tener las ba-

ses para ello, Schelling hacía uso de la noción de *equivalencia* que no se corresponde ni con la identidad vacía ni con la síntesis de lo absolutamente heterogéneo. La segunda potencia surge cuando la relación entre A y B, regida todavía por la indiferencia A, es sintetizada nuevamente por A. Esta A de segunda potencia restituye lo ideal. En las *Lecciones privadas de Stuttgart*, Schelling habla de la unidad subjetiva y temporal de Dios. Finalmente encontramos la tercera potencia donde el absoluto no es solamente principio (la primera A de todo el esquema), sino también resultado (la A que abarca todos los términos y los pone en relación). Ahora tenemos lo ideal y lo real no como momentos simples, sino que dentro de sí contienen a su vez la misma diferencia. Es decir, A y B, cada uno por separado, se constituyen por la relación $A/A=B$; una vez desde lo real y otra desde lo ideal, que a su vez son puestos en relación con la A del exponente que corresponde al paréntesis más exterior. Aquí deben coincidir lo finito y lo infinito, la eternidad y el tiempo. La segunda potencia será válida, entonces, tanto para lo real, como para lo ideal, que así adquieren espesor y *estructura interna*, es decir, *relativa autonomía*, aunque temporalmente uno surja del otro (A surge de B) y uno prime sobre el otro (A siempre tiene un primado no en cuanto unidad, sino en cuanto relación o *conexión* de todos los términos).

La exposición que encontramos en las *Lecciones privadas de Stuttgart* corresponde a su periodo intermedio y a una creciente preocupación por que lo natural no quede capturado ni subsumido en su ser, representado por el Yo. En su filosofía temprana de la naturaleza, esta última parece poder ser deducida completamente a partir de principios matemáticos formales. A partir de sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (SW 07 331), se verá un esfuerzo en Schelling por mostrar que el modo en que la naturaleza es real es por medio de un proceso de *individuación*, por el cual los productos de la naturaleza adquieren *interioridad* y *autonomía relativas*. Es así que mientras todo existe en Dios, es decir, en la sustancia según el fundamento (*Grund*), los individuos estarán separados (según su existencia) teniendo entonces la posibilidad de estar conectados unos con otros, referidos entre sí, pero también a partir de una independencia relativa. Es así que los individuos quedan liberados de su ser-representación para constituirse en objetos de relaciones reales, es decir, de encuentros y desencuentros no necesarios (no lógicos, ni necesarios). Si en su época temprana Schelling piensa la naturaleza como un desarrollo necesario, a partir de su periodo intermedio y en adelante, pensará la naturaleza como creación (*Schöpfung*) nacida de un acto libre de Dios, por lo que ésta se despliega no según la mera necesidad pensada, sino también a partir de un acto infundado y radicalmente histórico.

Volviendo a la matemática, Schelling introduce, *mutatis mutandis*, la idea de que a cada nivel de desarrollo de la naturaleza (lo que después llamará “épocas”) le corresponde

una dimensión o una potencia distinta, lo que significa un creciente grado de libertad en el espacio. La complejidad que admite cada dimensión va en sentido creciente, pero dicha complejidad no surge sino de la relación de la naturaleza consigo misma, es decir de su “multiplicación” al aplicar sus reglas a sí misma (por autorreferencia o recursividad), como cuando se multiplica la línea por la línea para obtener la superficie y la superficie por la superficie para obtener el volumen. Este tipo de razonamientos lo podemos encontrar en el círculo romántico frecuentado por Schelling en el cual se contaban Goethe y Novalis. Es quizá en este último donde la divinidad aparece de manera más clara como una mezcla de poesía y matemáticas, y que, con toda seguridad, influyó sobre Schelling. Aportamos aquí una cita que muestra la conexión romántica entre naturaleza, matemáticas y poesía en Novalis, de la que abrevia Schelling:

El mundo debe ser romantizado. [...] Romantizar no es otra cosa que una potenciación [*Potenzierung*] cualitativa. El yo inferior [*niederer Selbst*] será identificado con un yo mejor en esta operación. Así como nosotros mismos somos esa serie cualitativa de potencias [*Potenzenreihe*]. En cuanto yo doy a lo común un sentido alto, a lo usual un aspecto secreto, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo infinito una apariencia [*Schein*] infinita, así lo romantizo. Para lo que es más alto, desconocido, místico, infinito, uno utiliza la operación inversa-de esta manera es logaritimizado. Recibe una expresión común. Filosofía romántica. Lingua romana. Recíproco elevar y disminuir. (*GW III 879*).⁴

Lo más revelador de la frase no reside en su contenido romántico, según la acepción tradicional, como raptó místico. Por el contrario, aquí Novalis pide *también* la operación contraria, que disminuye lo infinito y lo hace aparecer en el lenguaje matemático. El logaritmo tiene el sentido de hacer aparecer lo regular, la serie armónica inteligible (*Schriften III 981*). Novalis toma el lenguaje de las potencias, pero también del cálculo, el cual, según él, conduce lo irregular a lo regular (*Das Allgemeine Brouillon 981*). La matemática, afirma Novalis, es filosofía simple (*einfache Philosophie*), mientras que la filosofía se convierte en matemática superior (*höhere Mathematik*) (*Das Allgemeine Brouillon 487*). La filosofía eleva y disminuye, integra y diferencia (*Das Allgemeine Brouillon 51*).

Para comprender mejor esta breve exposición puede ayudarnos conocer algo del contexto matemático de la época de Schelling. Pertenece al espíritu de esos tiempos un pensamiento genético que intenta explicar el surgimiento de todos los seres. Con Kant se afianza la idea de que toda explicación del mundo está fundada en la subjetividad y sus capacidades sensibles y cognitivas. Pero Fichte convierte este punto de Arquímedes en un hecho *histórico*, donde ninguna categoría puede estar dada de antemano. Si la naturaleza,

.....
4 Con *GW* se hace referencia a la *Gesammelte Werke* (Obras completas) de Novalis.

siempre en movimiento, está escrita en el lenguaje de la matemática, y si la matemática misma está en evolución, entonces nada se sustrae ya a la génesis. *En ello consiste la empresa schellinguiana: someter al principio del devenir y de la génesis al Yo, para el cual todo se movía sin que él mismo lo hiciera.* Esto significa que no sólo la matemática, sino que incluso la misma lógica, considerada eterna y válida *a priori*, pueda estar sometida al tiempo. Durante el siglo XIX veremos surgir las geometrías no clásicas gracias al trabajo de matemáticos como Gauss y Riemann, quienes prueban que es posible tener una geometría más general si se suspende el postulado de las paralelas de los axiomas de Euclides. Eso significa que el espacio euclidiano, considerado universalmente válido y general, resulta ser limitado y arbitrario. O, para ser más precisos, solamente un caso dentro de una teoría más general del espacio matemático.

Schelling afirma en las *Edades del Mundo* (SW 13, 3-107), en un pasaje del Nachlaß, que debemos pensar que el tiempo está en las cosas y no las cosas en el tiempo. Lo mismo vale para el espacio. En su filosofía de la naturaleza resulta claro cómo las cosas no están en un espacio tridimensional previo, sino que el espacio se *produce* con las cosas mismas y el desarrollo natural. Aunque en la geometría utilizada mantengamos el espacio euclidiano, van aumentando las dimensiones de manera progresiva. Sin embargo, en su *Filosofía del Arte*, Schelling alude al uso de perspectiva en la pintura, la cual opera dentro de una geometría no euclidiana, que llamamos proyectiva. Schelling compara la pintura antigua y la moderna y subraya la incorporación de la perspectiva en esta última como una técnica de corrección, es decir, para que las figuras aparezcan para nuestros ojos de manera proporcionada. La geometría proyectiva permite suavizar lo duro y variar lo monótono, de modo que un cuadrado pueda aparecer como un trapecio o círculo como una elipse (SW 05 522-523). Esta geometría permite variar la figura. Pero históricamente lo que varía de la antigüedad a la modernidad es el espacio mismo de presentación de las cosas. Volviendo a las *Edades del Mundo* y su dimensión teogónica, no es que hubiese necesariamente un tiempo antes del tiempo y un espacio antes del espacio, sino que un tiempo y un espacio primarios se van transformando a la par de Dios y luego del cosmos. Es decir, que diferentes estructuras temporales y espaciales emergen junto con distintos tipos de seres, en las diferentes épocas de la historia natural. Aquí identificamos el principio elemental de un sistema “orgánico”, es decir, que se desarrolla a partir de sí mismo, a partir de reglas globales y no solamente locales.

Resulta entonces evidente que un pensamiento de la naturaleza y de lo real en general precisa de la matemática no porque ésta nos asegure un valor apodíctico en la aprehensión de los fenómenos naturales, sino porque ella es la que nos revela las determinaciones del espacio como estructura de relaciones de coexistencia. Como dice Schelling en su

Deducción general del proceso natural, de 1800: Magnetismo, electricidad y proceso químico constituyen “las categorías generales de la física” y es a través de ellas que “se completa la construcción [*Construktion*] de la materia [*Materie*]”, pero para ello es necesario poner en relación “aquellas funciones con el espacio, en especial con las tres dimensiones [...]” (SW 04 4). Más adelante, en el mismo texto, afirma que las dichas categorías generales de la física son engendradas a partir del enfrentamiento de las fuerzas originales de atracción y repulsión o contracción y expansión, pero siempre “a partir de una relación de ambas en relación con el espacio”, lo que posibilita la materia en cuanto tal (SW 04 26-27).

¿Contradice entonces la filosofía de la naturaleza la filosofía trascendental kantiana y fichteana? ¿No es ella un dogmatismo que no soportará la prueba de la crítica? ¿Más que reconciliar dogmatismo y criticismo, no resulta necesario destruir el primero por medio del segundo? Para Schelling, la filosofía de la naturaleza posee, en efecto, algo de paradójico, pero parte enteramente del problema de la cosa en sí kantiana y la insuficiente tematización en la *Crítica de la Razón Pura*. Si bien todo lo que encuentra la razón en ella misma son representaciones, ella no puede reconducirlas todas al mismo origen. Algunas se deben a su espontaneidad y las reconoce como obra y producto de su actividad. Otras, en cambio, se encuentran ya hechas y no pueden retrotraerse a la libertad del Yo. Son lo pasivo. Lo que Schelling reclama es que se explique este hecho, esta división en nosotros entre actividad y pasividad. No basta decir que lo pasivo es una actividad coagulada y no reconocida, pues no hay deducción posible de la materia dentro de la esfera de la experiencia. Surge entonces el problema de la deducción de la materia. Esta deducción es trascendental en el sentido de aquella suposición que debemos aceptar para que la experiencia sea posible. Así como debemos suponer una aplicabilidad *a priori* de los conceptos puros del entendimiento al material sensible, debemos suponer que el material sensible proviene de una fuente heterogénea a la experiencia. Ahora, ¿esta suposición justifica una filosofía de la naturaleza? ¿No será todo aquello que podamos decir de ella algo que aparece en la razón, para la razón y en su propio lenguaje conceptual?

Una filosofía de la naturaleza pretende decirnos qué es el Yo antes de ser Yo. Pero Schelling no comete una petición de principio. Él acepta el hecho de que sólo el Yo da testimonio del mundo. Pero acepta también, como Fichte, que el Yo posee una historia de autoconstitución, de modo que el Yo consciente debe ser pensado no sólo como inicio, sino también como resultado y, ante todo, como proceso. Pero no es necesario descender a la noche de la naturaleza para plantearse la pregunta; cada uno de nosotros experimenta el nacimiento de ese Yo a partir de la naturaleza en el tránsito de la infancia a la adultez. ¿El infante es capaz de intuición intelectual? La figura del infante será clave en la filosofía del Schelling y en el romanticismo alemán, pero éste acaba por cristalizar en la figura del

genio. Éste crea su arte con técnica, sistemáticamente, pero desde un sitio confuso e inexplicable que, en palabras de los románticos, es la naturaleza inconsciente. No es entonces que el Yo quiera remontarse a una prehistoria definitivamente perdida. La naturaleza como fuerza que impacta al Yo desde una relativa exterioridad es co-presente a la razón. La razón, por su parte, no se desarrolla racionalmente, sino entrelazada con impulsos (*Triebe*)⁵. Es así que el Yo declara su tensión interna, pero no como el lado pasivo y activo de la subjetividad, sino a partir de una estructura cuádruple: naturaleza objetiva y subjetiva, y espíritu objetivo y subjetivo. Hemos dicho también que el Yo, si bien sólo trata con representaciones, incluso cuando se considera como mera corporalidad (su reino es el de la sensación), atestigua que ellas provienen de distinta fuente. Unas son dóciles a su voluntad; otras, a su variación imaginativa: otras ofrecen duración y resistencia. Las representaciones no se comportan igual y no se dejan integrar por un mismo proceder sistemático. Pese a los intentos tempranos del mismo Schelling por articular deductivamente su teoría de la materia y la dinámica por la cual surge la naturaleza, poco a poco deberá conceder que no se pueden integrar la totalidad de las representaciones bajo un principio racional absoluto. Es lo que mantiene al genio en un claroscuro y a la existencia en el borde entre la razón y la locura.

2. Fichte

Como se evidenció, para Schelling la pregunta por la naturaleza implica la pregunta por las matemáticas, y junto a ella, por las categorías de la física, así como la construcción de la materia. ¿De qué manera se desarrolla esto y cuál es la relación que guarda con su maestro Fichte? Esta es la pregunta conductora que ahora queremos resolver, circunscrita al *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling y a los conceptos de mera materia [*Stoff*] y de materia [*Materie*]. Pues bien, así como difícilmente se reconoce una filosofía de las matemáticas en Schelling, es todavía menos común encontrar un reconocimiento sistemático de la naturaleza en la *Doctrina de la Ciencia*⁶ de Fichte⁷. La falta de tal reconocimiento podría volver abstrusa la visión cristalina requerida para esta reflexión⁸. Con el fin

5 Véase del mismo autor: “La incómoda pero imprescindible “B” en el absoluto Schellingiano” (2022), trabajo incluido en *Dios y la filosofía. Una aproximación histórica al problema de la trascendencia*, editado por Roberto Casales y Livia Bastos.

6 En adelante: *DC*.

7 En efecto, “no puede decirse que la naturaleza fuera un tema central o una parte integral de la filosofía de Fichte. Pero se convirtió una y otra vez en objeto de sus reflexiones” (Asmuth 305). “En la discusión sobre Fichte se da por supuesto, como también lo suponían sus contemporáneos Schelling y Hegel, que su posición no contiene una filosofía de la naturaleza. Esta suposición fue fundamental para la evolución del idealismo alemán post-fichteano en los escritos de Schelling y Hegel” (Rockmore 455).

8 “Significativamente, no hay de Fichte ninguna monografía sobre la filosofía de la naturaleza. Al parecer, había un plan para tal monografía, pero nunca se llevó a cabo (Widmann 1982: 131). Las ‘observaciones dispersas’ de Fichte sobre la naturaleza (Lauth 1984: XVII) fueron recopiladas y presentadas por Reinhard Lauth” (Wandschneider 73).

de evitar falsas y exageradas acusaciones contra la *DC*, hace ya algunos años que Reinhard Lauth sistematizó lo que Fichte nunca hizo y dejó pendiente. El resultado fue una *Doctrina trascendental de la naturaleza* según los principios de la *DC*, presentada con la fuerza y el mismo rigor que cualquiera de las versiones de la misma⁹. Ante la falta del sistema de la naturaleza de Fichte habrá que acudir principalmente a Lauth, toda vez que sus palabras sean consideradas como expresiones mentadas por intuiciones de una y misma *DC* efectiva o performativa, tal y como adocina según su propio autonombrado descubridor. Este saber será nuestro único e implícito tinte que, de ahora en adelante, coloreará el horizonte del siguiente análisis comparativo entre la filosofía de Fichte y la de Schelling.

1. La identificación de la forma matemática del sistema de la *DC* con la del *Sistema del idealismo trascendental*

¿Qué es la *DC* y cuál es su asunto? Nunca un *objeto* de estudio, sino una *actividad* espectral que puede ser expresada *matemáticamente* por cada uno de nosotros. El centro –o punto– de toda su posible actividad es la *intuición de lo absoluto*, o intuición intelectual, verificable matemáticamente –no tanto ésta como sus *consecuencias*– por cada uno de nosotros¹⁰. Se trata de una experiencia propia, y de entre todas, la más propia, la propiedad más propia, aquella que coincide con la inmanencia de todo ser consciente. Es expresable, comprensible y comunicable para cualquier ser consciente; es la interioridad más íntima del ser consciente, a la que el filósofo llama: el Yo trascendental, o *saber absoluto*.

De este modo, sólo en lo absoluto –punto en el que se funda toda la actividad múltiple del saber absoluto– encuentra la unidad el saber absoluto. Y aunque él mismo (el saber absoluto) no carezca de la misma, no se trata, como en aquél (en lo absoluto), de una *absoluta unidad*, sino de una *unidad sintética*. Las distintas versiones de la *DC* trazan un punto que, después de un camino de proposiciones encadenadas, se referirá a sí mismo, es decir, constituirá un círculo; en este círculo se tratan diferentes grados del saber absoluto respecto de la posición central y fija de lo absoluto. Si el círculo se completa, entonces la versión mentada en cuestión será verdadera:

9 Véase: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1984). Hay versión en castellano: *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*, traducido por Alberto Ciria y Jacinto Rivera de Rosales (2000).

10 Fichte no solo expuso su idea de lo absoluto mediante la forma matemática del sistema, sino también de manera lírica, a través de algunos sonetos; por ejemplo, *Idylle*, traducido por Nazahed Franco (2025).

Necesitamos una característica positiva de que absoluta e incondicionalmente no pueda deducirse nada más; y ésta no podría ser ninguna otra, sino que el principio fundamental, del que hubiéramos partido, sea el último resultado. Entonces sería claro que no podríamos ir más adelante, sin hacer otra vez el camino que ya una vez habíamos hecho. (CDC 32; FSW TOMO 37)¹¹.

Mediante la matematización de la DC, se accede a su legalidad apodíctica, algo semejante a lo que Spinoza llevó a cabo en su *Ética*, y también, en alguna etapa, Schelling, para quien el sistema trascendental o subjetivo debe producir una trayectoria circular, sólo que para él es igualmente posible una filosofía de la naturaleza en la que la matemática es producida por la misma naturaleza o en la que la naturaleza se produce matemáticamente. En Fichte sucede algo semejante: la matemática no se *emplea* –a la manera en que Spinoza *utiliza* el método geométrico– sino que se *produce* más bien por la naturaleza constitutiva del Yo. Una de las manifestaciones del Yo es la forma apodíctica de la DC. Así, el Yo se expresa en un pensamiento apodíctico de manera matemática: para Fichte y para Schelling, el Yo pone sus proposiciones y axiomas a partir de un proceder y producir geométrico, sólo que para Schelling hay una naturaleza antes de la historia del hombre, mientras que para Fichte no hay nada antes ni fuera del saber¹². Ninguno de ellos *emplea*, como Spinoza, tal *proceder*, sino que lo *producen* por vez primera, o sea, *genéticamente* a través y únicamente por sí mismos¹³.

Para Schelling, como para Fichte, el Yo no se demuestra; es un postulado que describe la acción por la que se origina, el producir el Yo como “producto no es absolutamente nada fuera de la construcción, es sólo mientras se construye y abstraída de la construcción es tan poco como la línea del geómetra” (SIT 371; SW 01 3, 179). La línea, como el Yo, no existe; son supuestos iniciales que se construyen por intuición: “la línea en la pizarra no es ciertamente la línea misma y sólo se la reconoce en cuanto línea porque se atiene a la intuición originaria de la línea misma” (SIT 371; SW 01 3, 179). La trayectoria de la ciencia es circular, tal que “la filosofía trascendental sólo está completa cuando el Yo se hace

11 En adelante, se utilizará la sigla CDC para aludir a *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, FSW para referirse a la edición alemana de las *Sämtliche Werke* de Fichte, y FDC para *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Es importante señalar que, en el caso de Schelling y Fichte, se citarán tanto las versiones originales en alemán como sus traducciones para mantener precisión y claridad.

12 “¿Qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo? La respuesta natural a esto es: yo no era en absoluto; pues yo no era yo. El yo es en la medida en que tiene conciencia de sí [...] ¿qué era antes el yo; es decir, ¿cuál es el sustrato de la conciencia? Pero también entonces inadvertidamente uno piensa además el sujeto absoluto como intuyendo ese sustrato; e igualmente piensa, pues, inadvertidamente aquello de lo que se pretendió abstraer; y uno se contradice a sí mismo” (FDC 47; FSW I 98).

13 Sobre la relación del concepto de sistema entre Kant y Fichte, es interesante que algunos autores sostengan actualmente que “el nombre de *Sistema puramente especulativo*, cuya *crítica propedéutica* es su introducción, refiere a una doctrina de aquello que Kant titubeantemente anunció, pero jamás reconoció” (Franco 232).

objeto para sí mismo como se hace para el filósofo” (*SIT* 452; *SW* 01 3, 255). La matemática es la forma de la *DC* de Fichte y del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, es producción de líneas vivas mediante intuición y pensamiento que tratan al saber absoluto. Una vez reconocido esto podemos reflexionar sobre las diferencias fundamentales de la doctrina de la naturaleza de cada uno *a partir de sus sistemas trascendentales*.

2. La inadmisibilidad de una naturaleza anterior al ser consciente o Yo en la *DC* como una posición absolutamente contraria a la de Schelling (1797-1800)

Aquello que contiene propiamente la forma del círculo de la *DC* es el saber absoluto. El saber absoluto es el saber de todo otro saber. ¿Qué es, entonces, el saber? En las ciencias de la naturaleza, como en la matemática, el saber es intuición. Pero es una intuición que no sabe de sí misma. Es decir, la intuición es abarcar en una mirada toda variedad sin considerar los casos particulares.¹⁴ Se trata de una mirada invariable y firme de un caso determinado en toda su variedad infinita. De ahí que la mirada indivisible de la ciencia de todas las ciencias, la *DC*, consista en ser un saber de *todos* los posibles saberes, una identidad consigo misma que aprehende todos los demás saberes, así como cada saber posible es intuición o identidad consigo misma respecto de todos sus correspondientes casos particulares. La *DC* es saber absoluto, intuición o unidad de toda multiplicidad de intuiciones sapientes condicionadas tanto actuales como probables. En el sistema trascendental de Schelling esto no es diferente.

Antes de la deducción del mundo de los sentidos, el espacio y el tiempo, hay *intuiciones primeras* en las cuales se funda el *saber* de la *DC* y el *sistema* de Schelling, y por las cuales adquiere evidencia el contenido de sus proposiciones subsiguientes. Contrariamente, la filosofía –según la enseñanza de Kant, a quien la *DC* reconocerá como su maestro por antonomasia– no puede comenzar por intuiciones *a priori*. Si el conocimiento comienza por lo *a posteriori* el proceder filosófico, por ser una experiencia más, procederá también de manera empírica (*DC* 56). Asimismo, este procedimiento aplica al sistema de Schelling. La *DC* se eleva al concepto apodíctico por medio de la intuición *a priori* a partir de un basamento empírico del que la ciencia en cuanto ciencia no debe saber. A partir de estas intuiciones puras son puestos por primera vez el Yo y el no-Yo.

¹⁴ “¡Traza un ángulo cualquiera! [...] ¡Cierra este ángulo recién descrito mediante una tercera línea recta! ¿Crees que a este ángulo podrías cerrarlo con una o varias otras líneas (esto es más largas o más cortas) distintas de aquella con que lo cerraste realmente? [...] De ningún modo ángulo alguno del número infinito de los posibles encerrados entre los infinitos lados posibles puede cerrarse con otras líneas fuera de la única posible [...] Para que la aserción referente al saber enunciado tenga fundamento, no considera su juicio como juicio emitido en este momento, sino que su juicio y el de todos los seres dotados de razón sobre ese objeto vale en todos los tiempos, esto es como absolutamente intemporal [...] una visión de conjunto y un comprender que abarca de una sola mirada toda representación –claro está, aquélla referida al objeto–” (Fichte, *El concepto* 9-13).

2.1 Comparación de la doctrina natural

Para abordar las comparaciones de la doctrina natural en ambos pensadores, primero se expondrá la deducción de la naturaleza fenoménica según el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, y luego, a partir de esto, se comparará brevemente con el sistema de Fichte¹⁵.

En el sistema trascendental de Schelling el no-Yo aparece por vez primera del siguiente modo. Antes que nada, el principio absoluto del saber dentro del saber –el saber primero, extremo o su fundamento– es la autoconciencia (esfera *limitada* a la subjetividad, o sea que no comienza nunca su aprehensión en lo que para ésta es algo fundado y no fundamento, a saber, la objetividad o la naturaleza).

La primera aparición o deducción de la objetividad [no-Yo] para la subjetividad, en los principios de la autoconciencia, se encuentra en la *mediación* de la misma. El principio absoluto del saber y su realidad es la autoconciencia: Yo=Yo. El primer Yo es incondicionado, como identidad del pensamiento consigo mismo, expresada en $A=A$; es el representar o el concepto. En el segundo Yo se pone, como condicionado, algo ajeno a la identidad del pensar: $A=B$, que hace a la proposición sintética, o sea, un objeto o la limitación del Yo para consigo mismo. Ambos Yoes se unifican en la *autoconciencia*: sujeto-Yo y objeto-Yo son uno. Por ello, se ponen opuestos [sujeto-objeto] y como iguales [Yo=Yo]. Se trata del *acto del pensar* que, al auto objetivarse/limitarse a sí mismo, hace surgir el *concepto* de Yo como acto absoluto Yo=Yo, y viceversa (*SIT* 180; *SW* 01 3, 372).

Este acto de la autoconciencia y su auto objetivación primigenia hacen que sea posible toda subsiguiente objetivación, no-Yo o naturaleza. Este no-Yo es la *limitación originaria* del Yo *sin ser consciente todavía de esta intuición*, es la limitación del Yo *sin su saber* de ella o *sin conciencia de su sentir*. De modo que hay una *actividad ideal infinita* [el puro producir subjetivo] que tiende a intuirse en la *actividad real dirigida al infinito* [la serie infinita objetiva del devenir]. Una vez más: la primera deducción de la objetividad para la subjetividad en las determinaciones de la autoconciencia, una vez puesto el Yo=Yo como principio, se da en el principio mismo. El principio absoluto mismo hace permisible internamente una deducción para-sí: el de la síntesis por la limitación o no-Yo originario contenido de antemano en la actividad del Yo=Yo.

.....
 15 Nuestro análisis se limita a una comparación en la producción de la materia o la naturaleza muerta o inerte. Para un análisis sobre las coincidencias en la elaboración filosófica de una teoría de la naturaleza orgánica entre Schelling y Fichte puede consultarse el trabajo titulado *Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling*, de Claude Piché, publicado en 2004. Ahí se defiende que “a una escala macroscópica, ambos pensadores coinciden [...] en que el universo entero constituye un gigantesco organismo [...] si la inteligencia misma se desarrolla a la manera de un organismo, es natural que la naturaleza, que no es otra cosa que una proyección de la inteligencia, lleve huellas de ella y que, en consecuencia, sea objeto de un conocimiento sistemático” (228).

2.2

La parte teórica del *SIT*, además de una práctica y una estética, se divide en tres épocas, y cada una tratará de explicar la relación del Yo [actividad ideal] con el no-Yo [actividad real] en distintos grados de la inteligencia, desde la primitiva limitación hasta los objetos de las representaciones. El comienzo de la primera época trata de explicar el despliegue de la autoconciencia Yo=Yo; es decir, *cómo el Yo [el ideal] se intuye como limitado [el Yo real opuesto al no-Yo originario], o “cómo el Yo real puede ser limitado también para el ideal”* (*SIT* 207; *SW* 01 3, 401). El resultado o síntesis del choque de estas dos actividades infinitamente contrapuestas [la subjetiva-ideal y la objetiva-real] requiere que se trate de un producto “finito”, y la unificación de estas direcciones sería el “reposo” que se afirmará “real” en tanto síntesis de elementos ideales (*SIT* 205; *SW* 01 3, 399). Este producto del choque de actividades opuestas es la inactividad real, la *naturaleza inanimada* o la mera materia [*Stoff*]¹⁶.

Se trata de una auto intuición en la limitación, “lo que en el lenguaje común se llama sentir” (*SIT* 210; *SW* 01 3, 404): 1) la realidad del Yo que siente se basa en la actividad suprimida del Yo ideal, atribuida a una afección del no-Yo –mera materia o *cosa en-sí-*, ya que el intuyente no sabe que él es el fundamento de la limitación (en cuanto no lo sabe sigue tendiendo al infinito, permaneciendo ilimitable); 2) pero, por otra parte, si el Yo siente su propia actividad suprimida y es fundamento de la limitación, es claro que el Yo no siente al objeto, sino que *se siente a sí mismo*, lo cual sólo lo puede saber el filósofo idealista.

El filósofo materialista, al contrario, explica la sensación como un fenómeno que hace de la materia un fantasma. Para T. Hobbes, la sensación es precisamente “un fantasma producido por un conato [movimiento] del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece” (299). Se trata del resultado de un movimiento interno causado por un objeto externo sobre los órganos percipientes. El idealista objeta que, si sólo la materia pertenece a las cosas, antes de que esta llegara a ser un fantasma, en el camino de la cosa a la sensación, debería encontrarse sin forma; pero una materia sin forma antes de toda representación es algo que no se puede pensar. Por lo tanto, al hacer de la sensación un binomio materia-fantasma, el materialista, sin percatarse, se retrotrae al Yo como lo originario que, al no poder pensar una materia sin forma antes del Yo, deberá pensar el fenómeno material dado en la sensibilidad como modificación de una inteligencia.

.....
 16 Si el yo se detuviera en esta construcción, “el yo sería naturaleza inanimada, sin sensación y sin intuición [...] materia muerta” (*SIT* 207; *SW* 01 3, 401). Pero la explicación de que “la naturaleza se configura ascendiendo desde la materia muerta hasta la sensibilidad es explicable en la ciencia de la naturaleza –para la cual el yo no es sino la naturaleza creándose desde el principio–” (*SIT* 207; *SW* 01 3, 401).

2.3

La segunda parte de la primera época explica cómo el Yo, que hasta ahora estaba perdido en lo *sentido*, se intuye además como *sintiente*. Para esta hazaña, el Yo ideal sintiente, que sobrepasa el límite, debe acoger su opuesto: el límite sentido, o la naturaleza inanimada e indeterminada. En otras palabras, la actividad ilimitada debe ser limitada, y, a la inversa, el límite-pasivo debe ser ilimitado-activo, lo que es imposible. Resolver esta nueva contradicción requiere de una nueva acción sintética: la determinación del límite –hasta ahora indeterminado–, o su producción como determinado; es decir, una limitación del mismo límite. Esta síntesis es la nueva acción del Yo, cuya actividad es el poner límites o el *producir la esfera determinada* [pues el límite era indeterminado hasta este momento], y cuya pasividad es el ser limitado al *limitar/determinar la limitación*: la naturaleza inanimada, o cosa en sí (SIT 221; SW 01 3, 416). El determinar se encuentra entre el producir y el suprimir. Se determina algo independiente de mí (o se limita el límite o la cosa en sí), y, al determinarlo, se vuelve dependiente de mí. El Yo ideal logra, de este modo, acoger a su opuesto el límite. El nuevo Yo sintético, o *acción del determinar*, debe poder intuir la actividad que sobrepasa el límite al *oponer y relacionar recíprocamente* esta actividad [ideal-sintiente] con la otra actividad [real-sentida], que no va más allá del límite. Esta *intuición de sí mismo* es posible por la actividad ideal-interna y real-externa, cuya unificación es la *acción del determinar*. En esta nueva actividad sintética es donde el Yo ideal-activo y el límite-pasivo se hacen objeto como sintiente-sentido, y el Yo logra intuirse como *sintiente*.

Además, el Yo ideal *oscila* entre la actividad que sobrepasa el límite y actividad la inhibida, y “por esta oscilación del Yo adquieren ambas una *relación recíproca entre sí y son fijadas como contrapuestas*” (SIT 225; SW 01 3, 421). Así, el Yo ideal-activo se convierte en su contrario: el límite/cosa-pasiva en sí; y la cosa-pasiva en sí, en el Yo ideal-activo en sí. En esta medida, “la cosa en sí es ella misma un producto del Yo” (SIT 226; SW 01 3, 422). Mientras el Yo *ignora* que eso contrapuesto es su producto (el Yo-ideal-activo convertido ahora en la cosa-pasiva en sí), el filósofo ve que el Yo se intuye como sintiente al intuirse como opuesto a sí mismo.

El límite [la pasividad] queda determinado/limitado cuando el Yo-activo en sí y la cosa-pasiva en sí quedan limitados/determinados por un límite en común: la acción recíproca que dicta que a tal grado de actividad en el Yo corresponde tal grado de no actividad en la cosa, o que cada uno es limitado por su opuesto (SIT 229; SW 01 3, 425). El filósofo empirista ignora lo que afirma Schelling: que el Yo, para ser sintiente, debe ser ya *activo*, y que en la medida en que es activo *padece* su sensación; una mera impresión en un Yo *pasivo* no podría explicar la sensibilidad. Piénsese en las famosas sentencias de John

Locke en su teoría de la sensación, donde se concibe a la mente desde un mero *padecer* y *vacuidad*: “en esta parte el entendimiento es meramente pasivo [...] de la misma manera que un espejo” (56); “la mente es [...] un papel en blanco, vacío de caracteres, sin ideas ¿cómo se llena?” (49). Para el empirista, las ideas simples producidas en la sensación a partir de las *cualidades sensibles*, unidas a las *cosas externas* que afectan a nuestros sentidos, proporcionan el material de todo el conocimiento. En cambio, para el idealista, el Yo se intuye sintiente al intuirse como *opuesto* a sí mismo, pues la cosa en sí no es sino el Yo fijado como *contrapuesto*, lo que significa que la cosa o la *pasividad* es en realidad un producto de la *actividad* del Yo.

2.4

Una vez que el Yo se intuye como sintiente –el intuirse a sí mismo o la acción recíproca como límite común que determina al Yo-ideal en sí (antes la cosa) y a la cosa-pasiva en sí (antes el Yo)–, ahora debe intuir esa intuición; es decir, una intuición en la segunda potencia (SIT 230; SW 01 3, 426). Si el saber adquiere realidad de un conocimiento inmediato, entonces la intuición productiva será la condición del saber en general, pues aquello que produce es la *materia fenoménica* y sus dimensiones a partir de un único sujeto. Hasta ahora dos opuestos: el Yo en-sí, que es actividad [expansión], y la cosa en-sí, que es actividad absolutamente opuesta al Yo, es decir, pasividad determinada [concentración], que da lugar a condiciones para nuevas oposiciones y producciones, y así al infinito (SIT 235; SW 01 3, 431). Pero al ser ambos reciprocados y vueltos por ello en-sí y por sí mismos, se oponen absolutamente, se concilian y objetivan por el Yo que aspira a unirlos. El Yo asciende a la inteligencia al objetivar los opuestos –Yo en-sí y cosa en-sí–, cuyo límite común, al ser un choque de actividades infinitas y contrapuestas, reside en un producto finito: el fenómeno de la cosa o la materia fenoménica (SIT 238; SW 01 3, 434).

Como la síntesis anterior también puede desarrollarse por análisis, en el fenómeno de la cosa o la materia fenoménica restan las huellas de la anterior oposición que aparecen en equilibrio. “La expresión de su unión es: $A + (\neg A) = A \neg A$ ” (SIT 239; SW 01 3, 436), o sea, la huella restante de los opuestos es una actividad infinitamente positiva [Yo en sí] y otra absolutamente opuesta a esta o infinitamente negativa [cosa en sí], reunidas en un único sujeto [intuyente] y un producto finito [fenómeno]. En este producto finito o materia fenoménica se distingue la actividad positiva como fuerza infinita de expansión –dirigida a todas las direcciones– y la negativa como fuerza infinitamente limitante de la positiva –dirigida a una sola dirección en contra de toda dirección–, es decir, limitada en un límite absoluto, mero punto o materia (SIT 244; SW 01 3, 442). Lejos de la noción kantiana de la naturaleza, e infinitamente distante de cualquier materialismo, *hasta ahora* no existe nin-

gún préstamo o uso empírico en la producción de la materia fenoménica.

Para el idealista, el dogmatismo no le permite al empirista dar cuenta de lo que quiere explicar: el tránsito de la impresión de la cosa exterior a la interioridad de un Yo meramente pasivo. Así, D. Hume propone la existencia de un principio que da prioridad a las impresiones respecto de las ideas simples, de modo que las ideas serían imágenes de las impresiones. Hay una idea en la intuición sensible solamente porque ha ocurrido un choque o una impresión. La impresión que choca con el sujeto intuyente resulta en éste en un efecto del objeto, pero nunca se da el objeto mismo; en el representante no se encuentra nunca al objeto como tal, sino sólo su efecto o una copia: el origen de las impresiones sensitivas “es perfectamente inexplicable por la razón humana” (Hume 115), mientras que las impresiones de la reflexión surgen a partir de las sensitivas como “una copia tomada por el espíritu y que permanece después que la impresión cesa” (Hume 19). Para Schelling, esto no puede ser una intuición porque el objeto mismo no está presente inmediatamente, tal como cuando el empirista dice no saber si la impresión sensible proviene del objeto, del espíritu o de algún otro autor, y que lo que en nuestra mente resta es solamente su efecto en la forma de ideas. La intuición productiva del idealista, en cambio, pone al Yo frente a una materia dada en su plenitud e inmediatez.

2.5

El límite absoluto, el punto o la materia, se extiende en tres momentos o dimensiones a partir de las fuerzas antes deducidas. La fuerza positiva y negativa están reunidas en un punto, “la fuerza negativa da a la fuerza expansiva, carente en sí de dirección, la dirección determinada” (SIT 247; SW 01 3, 445). De un punto C, como sede en común de las dos fuerzas, hasta un punto límite absoluto A domina la positiva, porque la negativa actúa directamente en el punto límite A, donde se reúnen ambas fuerzas. A partir de A crece el dominio de la fuerza negativa hasta B, o un punto límite de la línea. Con ello, se obtiene la longitud que se identifica con la deducción del magnetismo como categoría de la física especulativa o doctrina de la naturaleza en donde fuerzas opuestas se reúnen en un punto. “El magnetismo es en general el constructor universal de la longitud” (SIT 248-9; SW 01, 3, 446), la electricidad construye la anchura, y el proceso químico, el grosor.

Gracias a las categorías de la física, la unidad de las configuraciones de la materia puede residir en el *objeto mismo con absoluta independencia del Yo*. Por esta razón, puede buscarse, en el intento de una *Naturphilosophie* con base trascendental, un principio deter-

minante de toda configuración material *sin* Yo=Yo, o un alma del mundo¹⁷. Para Schelling, la doctrina de la naturaleza se *opone* –según su propio principio incondicionado– y se *ensambla* coherente y genéticamente con la filosofía trascendental¹⁸. Para Fichte solamente es posible una filosofía de la naturaleza *derivada* del saber trascendental¹⁹.

2.6 Comparación I

Para Schelling, desde el primer principio Yo=Yo, como identidad en la duplicidad, se conservan los contrarios que, al cabo de distintas acciones *a priori*, permiten la producción de la materia fenoménica. En cambio, Fichte afirma que “la razón como unidad refleja [el configurar teórico-práctico] no es la razón absoluta (de Dios), sino que se pone libremente como razón, y tendencialmente como razón absoluta” (Lauth, *La doctrina* 37). Una cosa es, pues, la razón absoluta –o Dios–, y otra su manifestación o la razón que tiende a lo absoluto. La razón absoluta no es nunca, y de ninguna manera, determinación inmanente de la razón finita y tendencial.

Corolario I

En otras palabras, Schelling relaciona al Yo=Yo, a partir de su constitución *mediada/auto objetivante*, con la aparición del límite/no-Yo originario, que posteriormente se vuelve *materia muerta* para el Yo. En cambio, Fichte intuye la actividad de un *principio incondicionado*: el Yo, Ser o Luz pura. Esto impide que el *absoluto*, intuido por Fichte, se vea involucrado en la configuración de la *materia/naturaleza externa* por medio de una propia *mediación o duplicidad* de su principio.

2.7 Comparación II

.....
17 Schelling afirma que “encontramos materias o configuraciones materiales determinadas que consideramos como orgánicas. Si investigamos estas materias, tenemos entonces que juzgar: ‘esta materia determinada pudo hacerse y surgir sólo junto con esta forma [orgánica] determinada, y viceversa. La unidad de la materia determinada con la forma organizante reside aquí ‘en ella misma, no depende de nuestro arbitrio pensarla como una o como muchas’. Aquí no sirve de nada separar concepto y objeto, forma y materia’, y atribuir acaso la forma meramente a la reflexión de nuestro Juicio. ‘Pues aquí, al menos, ambos no están unificados en nuestra representación, sino en el objeto mismo, originaria y necesariamente’ [...] los organismos se conservan merced a movimientos ordenados ‘que se armonizan entre sí y se producen y reproducen recíprocamente’ realizando un todo. Éstos pueden resultar así sólo merced a un principio determinante interno, un alma del mundo” (Lauth, *La doctrina trascendental* 180-181).

18 “O se establece lo objetivo como lo primero y se pregunta cómo le adviene algo subjetivo que coincide con él [ciencia de la naturaleza] [...] o se establece lo subjetivo como primero y la tarea es ésta: como le adviene algo objetivo que coincide con él [ciencia de la subjetividad trascendental]” (*SIT* 150-151; *SW* 01 3, 340-341).

19 “La diferencia de Fichte con Schelling en la cuestión de la filosofía natural se refiere principalmente a la concepción de los principios fundamentales de la *Doctrina de la ciencia*. Según Schelling, podemos contemplar intelectualmente lo que él llama sujeto-objeto objetivo, pero no según Fichte. Para este último, sólo podemos intuir intelectualmente nuestro acto espiritual, es decir, una acción sobre sí mismo, y, por cierto, no toda nuestra acción sobre nosotros mismos, sino sólo una acción particular a la que subyace el modo fundamental del actuar sobre sí” (Lauth, *Die zweite philosophische* 416).

El producto o materia fenoménica proviene del choque de dos opuestos absolutos [A / Yo en-sí y \neg A / cosa en-sí], por lo que Schelling deduce que deben tener un origen en común, a saber, el Yo productivo. De esto se trata precisamente la imaginación productora de Fichte. La *imaginación productora* de éste, como la *intuición productiva* de aquél, dan cuenta de la *materia fenoménica* y del objeto externo al Yo²⁰. Pero, para Fichte, la imaginación productora sintetiza y oscila suspensa entre los opuestos: el Yo infinito y el No-Yo finito²¹. Sus opuestos deben intemediar inadvertidamente uno en el otro, de manera que ambos deben ser unificados en un mismo miembro sintético²². Al hacerlo, el producto formal de la oscilación entre lo infinito y lo finito resulta en “un punto extendido hasta la separabilidad infinita que, no obstante, sigue siendo un punto, una separabilidad comprimida en un punto que, sin embargo, permanece siendo separabilidad” (Lauth, *La doctrina* 42). Se trata de una línea infinita y formal con una multiplicidad de obstáculos o No-Yoes²³.

Así, mientras que para Schelling las actividades contrapuestas son infinitas [el Yo y la cosa en-sí], para Fichte, una es infinita [el Yo] y la otra finita [el No-Yo]. Para Schelling, el producto del choque [la materia] es un mero punto finito en el que restan las huellas de sus contrarios, por lo que un opuesto se expande hacia toda dirección, a la vez que el otro se contrae por una fuerza opuesta en una sola dirección, contra toda dirección. Para Fichte, en el producto acontece una línea infinita del devenir, y el Yo “se ve forzado a oscilar en suspenso entre el No-Yo y sí mismo [...] [de modo que,] con cada parte fundamental de la línea hay unificado sintéticamente algo No-Yoico” (Lauth, *La doctrina* 42)²⁴.

Pese a esto, en ambos pensadores los contrarios son totalmente opuestos sólo desde

20 “Para Fichte, la imaginación es conciencia del objeto o, como explica más tarde, conocimiento como conocimiento de algo. Este conocimiento de algo se caracteriza por una estructura conceptual básica, a saber, las categorías, y por un contenido. Esto se refiere, por así decirlo, al concepto de género, bajo el cual Fichte puede subsumir un concepto de naturaleza” (Asmuth 310). “En la *Doctrina de la Ciencia* [cf. como sistema de la razón] ellas [sc. las categorías] surgen simultáneamente con los objetos y para hacer a éstos posibles por primera vez sobre el terreno de la imaginación [...] entran necesariamente en funcionamiento simultáneo con el producto de la imaginación originalmente productora, si es que debe haber en general objetos externos para una conciencia” (Lauth, *La doctrina* 28).

21 “El entendimiento desarrolla sus principios mediante esquematización de las categorías sólo en conjunción con la imaginación productora. Pero ésta, en la oscilación entre la infinitud de la razón y su determinación finita, genera sensibilidad, y en concreto pura y empírica en unidad” (Lauth, *La doctrina* 182).

22 El contenido de la fusión de los opuestos entre lo indeterminado y lo determinado es un término medio, una ‘frontera no fija o indeterminada’.

23 Una línea que es determinable por una infinidad de puntos que atraviesa. Fichte llama ‘determinabilidad pura’ a la acción que traza líneas en todas las direcciones a través de cualesquiera puntos representables, “un diferenciar ubicuo del trazar las líneas que no está constreñido a ninguna dirección determinada [...] [y] que sólo es elevada de la virtualidad a la determinación actual mediante una acción real de trazar líneas a través de tales partes fundamentales determinadas” (Lauth, *La doctrina* 42). El Yo, al determinar lo virtual que se genera en la oscilación, o sea, la determinabilidad pura, produce una ‘multiplicidad diferenciable’ en donde el no-yo o el material se sintetiza con la línea del devenir.

24 El no-yo fuera del yo es elevado a conciencia –no a la autoconciencia.

el Yo como su raíz común; de lo contrario, se tendría una unidad de lo separado, pero jamás un para-sí. El producto es algo finito, o un punto al que Schelling llama *materia fenoménica* y Fichte *factum fundamental*, el cual se expande, haciendo uso de las matemáticas, indivisamente en el tiempo y el espacio, en una *línea pluri potencial* que realiza el devenir de lo objetivo [lo existente ‘fuera’]²⁵ con No-Yoes estáticos o atómicos para Fichte, y en las tres dimensiones de la materia, primeramente y por igual en una *línea* que *a priori* deduce la longitud y, junto a ello, el fenómeno del magnetismo, según Schelling.

Corolario II

Ambos idealistas comparten, en general, el *esquema formal yoico* mediante el que se produce la materia/naturaleza fenoménica, o el *factum* fundamental externo en el caso de Fichte: un producto que se identifica con el *punto* y la *línea*, cuyos factores son dos acciones *contrapuestas* a partir de un único y el *mismo sujeto*. No obstante, este esquema formal contiene, para Schelling, la posibilidad de intuir un *principio absolutamente independiente* del Yo, lo que es *imposible* para Fichte²⁶.

2.8 Comparación III

Por una parte, en Fichte, hay una línea autorreferencial del Yo con relativa independencia del No-Yo sobre el Yo. Por otra parte, en Schelling, hay una línea autorreferencial del Yo con relativa independencia del No-Yo sobre el Yo, siendo además posible su punto de vista contrario, la absoluta independencia del No-Yo sobre el Yo.

Para Fichte, el no-Yo, o *factum externo*, surge para el Yo por primera vez en la *síntesis de la imaginación productora*; en Schelling, surge en la *síntesis de la intuición de la primera potencia*, considerada, por cierto, no como *factum* ni materia –la cual surge en la intuición

25 El no-yo determinado es elevado a la realidad mediante el trazo de líneas, “no transita en un devenir, sino que en él se transita” (Lauth, *La doctrina* 43). Por lo que los no-yoes son en este estadio discontinuos entre sí, y en cada posición se pone un único sucesor temporal.

26 En la medida en que no hay un principio aparte del Yo absoluto, surge para Fichte “la exigencia ontológica de que la naturaleza debe existir de tal modo que permita la existencia y la acción moral del yo, surge de la constitución moral del ser humano. En este sentido debe entenderse la célebre afirmación de que el mundo ‘no es más que... el material sensualizado de nuestro deber; esto es lo realmente real en las cosas, el verdadero material elemental de toda apariencia’ (Fichte Werke: 5:184-5)” (Wandschneider 73). Para Schelling, “una trascendentalización del todo que abarca sujeto y objeto (real, concreto) se enfrenta a la amenaza de una pérdida de este todo a través de una subjetividad formal, absolutizada y, por tanto, ‘ciega’. [...] [en] Fichte [...] [resulta en] una muerte del ser valioso y procesual, en un vacío formalista porque no se aplicó a la objetividad genuina [...] la filosofía de Fichte adquiere así un carácter dogmático” de la naturaleza (Braun 72).

elevada a la segunda potencia o producida por la Inteligencia—, sino como cosa en-sí, opuesta y recíproca a un Yo en-sí. En efecto, según Schelling, la *sensación* tiene momentos que *preceden* a la intuición que *produce la materia* fenoménica: desde el estar absorto en lo *sentido*, pasando por el *intuirse como sintiente*, y finalizando en el *intuirse como intuyente*. Expresándolo con propiedad: para Schelling, la limitación/no-Yo originario es siempre para algo subjetivo que, absorto en su sentir originario [primera síntesis de la primera época], encuentra por eso su basamento en la *materia/naturaleza muerta* como autoafección de un Yo *ignorante* de que, en realidad, se siente a sí mismo, y por eso se lo atribuye a una afección del no-Yo [*Stoff*], para más tarde *intuirse como sintiente* [segunda síntesis], y posteriormente generar *inconscientemente* la materia externa [tercera síntesis que finaliza la primera época]. En cambio, la *imaginación productora* es, para la DC, el encontrarse en el *factum* fundamental del Yo desde el cual se constituye la conciencia (cf. Lauth, *La doctrina* 48). El obstáculo o el no-Yo, es el material o cualidad de la forma de la línea indivisa espaciotemporal. “Forma y materia la una en la otra, genera sensibilidad, en la que el construir aparece exteriorizado intuitivamente y el contenido inconstruible aparece interiorizado sensiblemente, a saber, como aquello que Fichte llama sentimiento, es decir, como sensación” (Lauth, *La doctrina* 43)²⁷. Sólo en la unión de la forma y la materia del *factum* exteriorizado fundamental —regulado siempre por momentos constituyentes del Yo— es que puede hablarse de sensibilidad²⁸.

Corolario III

Para ambos idealistas, *la intuición sensible es por la intuición pura*, y sin embargo, en esta doctrina difieren radicalmente: en lugar de una sensación originaria [sin su saber de sí] que *preceda* la producción de la *materia*, como hace Schelling, la DC deduce una sensación originaria *correlativa* a la generación y obstaculización del *factum* externo como *materia* en el trazado de la línea infinita del devenir.

III. Conclusiones

27 “En la síntesis de la imaginación productiva generadora de la sensibilidad, el obstáculo se realiza en el sujeto, y concretamente en el sentimiento, que Fichte llama [...] un ‘objeto subjetivo’ (que justamente por ello es ‘sujeto objetivado’)” (Lauth *La doctrina* 43). Es decir, la cualidad sensible aparece en el transitar de la acción del trazo de líneas.

28 “La imaginación productora proporciona la síntesis de lo puro y lo empírico en la intuición. A este producto suyo se aplican los principios del entendimiento y las ideas del juicio reflexionante a fin de determinar la intuición y captar lo intuido como unidad. Sólo gracias a las leyes del entendimiento, y en particular a la ley de la causación recíproca, tenemos una naturaleza” (Lauth, *La doctrina* 182).

Conclusión I: Para Schelling, la unificación de los opuestos como factores para la construcción de la materia fenoménica no se encuentra puramente restringida al Yo productivo, sino que puede residir en el objeto mismo sin Yo. Es decir, en esta construcción se une realmente la filosofía trascendental con su opuesta: la natural. En la DC, “todo lo que existe fuera de Dios y no es Dios mismo es su manifestación [...] manifestación que se manifiesta a sí misma” (79). Esto significa que la razón *es* o se configura a sí misma, se realiza a sí misma de manera absoluta a sabiendas de que nada hay fuera de ella y sus determinaciones. En lugar de una autodeterminación del objeto sin Yo, lo que se sabe [teórica-prácticamente] es el ser del saber. Aquello que pone lo teórico [...] debe ser puesto según lo práctico [...], es decir, en toda determinación, la tendencia a realizar el Yo absoluto a través de la razón finita permanece como razón que reafirma su razón infinita. En otras palabras, la razón finita se ve forzada a configurar un ser particular y relativamente independiente del Yo: el no-Yo, que es sólo en oposición a un Yo, y viceversa, y cuya oposición es posible por una síntesis absoluta del Yo que condicionará toda síntesis finita posterior. En esta determinación la razón finita se autodetermina a sí misma como razón absoluta y tiende a la cumplimentación que la identificaría con ésta. En una palabra, por un lado, se propone una ciencia de la naturaleza absolutamente *contraria* a la ciencia del saber, cuyo objeto es un puro No-Yo (Schelling); por otro lado, una ciencia de la naturaleza *derivada* estricta y únicamente de los principios de la ciencia del saber (Fichte). Ambas propuestas son, en su contenido, totalmente contrarias e irremediablemente inconciliables.

Conclusión II: No sólo Kant, sino también Fichte y Schelling consideran el método axiomático clásico de Euclides como modelo, y lo siguen. Su *apodeíknymi*, o demostración estricta, se contempla y ejecuta a partir de la afirmación sobre la que se basa todo el sistema en cuanto sistema, una condición pensada desde una intuición axiomática [Yo=Yo], a saber, si lo absoluto [razón/Yo=Yo] *es* o se *manifiesta* [*prótasis*], entonces el Yo debe ser así y así, y no de otra manera [*apódosis*]. La posición de la proposición condicionante “si lo absoluto es, entonces el Yo debe ser así y así”, concomitante a la apodicticidad del primer principio, es puesta preparativamente en un espacio sistemático de unificación orgánica y penetramiento recíproco [*kataskeué*]. Este espacio se desarrolla matemáticamente a partir de puntos, líneas y un círculo vivo que cierra y es, primero, condición; y después, garante de la demostrabilidad de la proposición, tanto de la inicial como de las derivadas para cada caso [*ékthesis*], proposición inicial que contiene una delimitación teórica y una condición práctica [*diorismós*].

Esta construcción formal del método matemático, por el cual cada idealista afirma

quod erat demonstrandum, contiene, a su vez, construcciones matemáticas particulares como el punto o la materia y sus tres dimensiones (Schelling), o la extensión del punto en una separabilidad infinita del devenir –una línea infinita y sus infinitas líneas virtuales sintetizadas en No-Yoes– a partir de la cual es posible primero el tiempo, y más tarde el espacio (Fichte).

Referencias

- Asmuth, Christoph. “Natur als Objekt - Natur als Subjekt. Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling”. *Neuzeitliches Denken*, editado por Günter Abel, Hans-Jürgen Engfer y Cristoph Hubig. De Gruyter, 2022.
- Braun, Bernhard. “Schellings Natur-und Identitätsphilosophie”. *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 106, no. 1, 1984, pp. 67-82.
- Fichte, Johann Gottlieb. *El concepto de la Teoría de la ciencia. De la exposición de la Teoría de la ciencia de 1801*. Serie textos filosóficos/Filosofía moderna no. 2, 1949.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia, seguido de tres escritos por la misma disciplina (CDC)*. Traducido por Bernabé Navarro. UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1963.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke (FSW)*. (Vol. I). Editado por Immanuel Hermann Fichte. De Gruyter, 1972.
- Fichte, Johann Gottlieb. *La Doctrina de la ciencia de 1811 (DC)*. Traducido por Alberto Ciria. Akal, 1999.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794) (FDC)*. Pamplona, 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Idylle*, traducción de Nazahed Franco Bonifaz, *Thémata*, Núm. 71, 2025 pp. 197-00.
- Franco, Nazahed. “Del concepto de sistema en Kant y de sus interpretaciones contemporáneas en clave fichteana”. *Estudios Filosóficos*, vol. 73, no. 213, 2024, pp. 211-233.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Traducido por Joaquín Rodríguez Feo. Editorial Trotta, 2000.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. (Tomo I). Ediciones Gernika, 2011.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducido por Mario Caimi. Colihue, 2007.
- Lauth, Reinhard. “Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800 - Frühjahr 1801)”. *Kant Studien*, vol. 65, no. 1-4, 1974, pp. 397-435.
- Lauth, Reinhard. *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Schriften zur Transzendentalphilosophie 06. Felix Meiner Verlag, 1984.
- Lauth, Reinhard. *La doctrina trascendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducido por de Alberto Ciria y Jacinto Rivera de Rosales. UNED ediciones, 2000.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducido por Luis Rodríguez Aranda. Sarpe,

1984.

Novalis. *Gesammelte Werke Band III*. Bühl, 1946.

Novalis. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band III. Das philosophische Werk II*. Editado por Paul Kleckhohn y Richard Samuel. Kohlhammer, 1960.

Novalis. *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*. Felix Meiner Verlag, 1993.

Piché, Claude. "Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling". *Diálogo*, vol. 43, no. 2, 2004, pp. 211-238.

Platón. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducido por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos, 1992.

Rockmore, Tom. "Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (review)". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, no. 3, 1987, pp. 455-56.

Romero, Arturo. "La incómoda pero imprescindible 'B' en el absoluto Schellingiano". *Dios y la Filosofía. Una aproximación histórica a al problema de la trascendencia*, editado por Roberto Casales y Livia Bastos. Tirant/UPAEP, 2022.

Schelling, Friedrich. *Schelling Werke (SW)*. Editado por. Total Verlag, 1997. CD-ROM.

Schelling, Friedrich. *Sistema del idealismo trascendental (SIT)*. Traducido por Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Anthropos, 2005.


Wandschneider, Dieter. "The Philosophy of Nature of Kant, Schelling and Hegel". *The Routledge Companion to Nineteenth Century Phi-losophy*, editado por Dean Moyar. Routledge, 2010.



**PARA LEER A DERRIDA¹. GRAMMÈ COMO PRIMERA ESCRITURA DEL TIEMPO
 O DE LA LECTURA DE DERRIDA A HEIDEGGER**

**FOR READING DERRIDA. GRAMMÈ AS THE FIRST WRITING OF TIME OR OF DERRIDA'S READING
 OF HEIDEGGER**

Patricia Castillo Becerra
 Universidad de Guanajuato

 <https://orcid.org/0009-0002-4906-2328>, email: pcb@ugto.mx

Recepción: 12 de enero de 2025 – Aceptación: 8 de mayo de 2025

Resumen

El presente trabajo intenta mostrar que el pensamiento de Jacques Derrida, en algunos de sus puntos clave, se configura desde un seguimiento a las iniciativas de Heidegger. Y esto no sólo desde la idea de la revisión del sentido del tiempo –como lo expondrá en *Sein und Zeit*–, entendido como un ausente que se da borrado (tachado) en la presencia, sino también desde el modo de pensar sobre la forma negativa de la presencia, que implicará el reemplazo y el seguimiento a una “huella” de lo conformado. Esto significará para Derrida un filosofar sobre la excedencia de los límites de la filosofía. Para ello, recuperamos, de los archivos Derrida, algunas notas de lo presentado en Cerisy-la-Salle que también contribuyen a la idea de la diferencia.

Palabras clave: Ontología, presencia, tiempo, borradura, difference.

Abstract

The present work tries to show that Jacques Derrida's thought in some of its key points is shaped from a follow-up to Heidegger's initiatives, not only from the idea of the revision of the sense of time as he will expose it in *Sein und Zeit*, as an absent that is erased (crossed out) in the presence, but also how to think about the negative form of presence that will imply a replacement and a follow-up to a “trace” of the constituted and that will mean for Derrida the philosophizing on the excess of the limits of philosophy. To this end, we recover from the Derrida archives of what was presented at Cerisy-la-Salle, the notes that also construct the idea of difference.

Keywords: Ontology, presence, time, deletion, difference.

¹ Creación realizada en el marco de una residencia en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (Normandía, Francia), Programa Odyssee - ACCR, con el apoyo del Ministerio de Cultura de Francia (febrero 2025).

Solo una lectura semejante, a condición
de no autorizar la seguridad y la cerrazón estructural
de las preguntas, nos parece que pueda deshacer hoy [...] una complicidad profunda; la que reúne, en la misma negativa a
leer, en la misma negativa en cuanto a la pregunta,
el texto y la cuestión del texto.
Jacques Derrida

El presente trabajo incide en la época de conformación de una filosofía que, más allá de las posibles tendencias filosóficas o las etiquetas habituales, debería ser considerada como uno de los pilares tanto de los discursos críticos actuales como de la incidencia del pensamiento filosófico desde la aspiración profunda —la ontológica—, y de la vaharada de problemáticas que inciden en nuestra contemporaneidad, a rótulo de filosofías no esencialistas.

Nos referiremos al trabajo de Jacques Derrida, el reconocido filósofo de la deconstrucción, quien ha formulado, para una idea tan identificable, una relectura de la fenomenología y de la ontología de cuño heideggeriano, desde las cuales se ha formado. Sin embargo, al ser un lector no lineal, pudo haber sido comprendido como separado de tales iniciativas. Aunque en nuestro tiempo se ha dado una lectura mucho más atenta a lo que implica una interpretación activa —más que a la repetición de un estatuto por seguir—, consideramos necesario que sus contribuciones puedan ser contrastadas más allá de la supresión o separación del antecedente heideggeriano, ya que este resulta fundamental para una calibración que denote la atención requerida para no incurrir en evaluaciones apresuradas de su propuesta².

No debería ignorarse que la formación filosófica de Derrida comenzó con una profusa lectura de la fenomenología husserliana³, y es en ella, pero también desde la propuesta heideggeriana, desde donde se conformó la andadura intelectual que lo acompañaría como un puerto de surgimiento para conformar su propio perfil.

De esta lectura sobre Heidegger, queremos mantener un *sitio* donde la crítica no sólo emerge como base que incide en un reconocimiento, sino también como un espaciamento —para utilizar la expresión que le gustaría al filósofo francés— respecto a la lectura que incitó su proyecto filosófico y desde la que se despliega ya el gesto propio. En esta presentación nos concentraremos en aquello que Derrida ha “retenido” para sí mismo

² Así lo explica Françoise Dastur: “Esto implica por consecuencia que la comprensión del pensamiento derridiano requiere de la comprensión del pensamiento heideggeriano —lo que es lejanamente el caso en lo que concierne a numerosos de los auto-proclamados “derridianos” en Europa y en el ultra-Atlántico—, no por supuesto, porque Derrida se limite a interpretarla, sino porque mantiene con ella un debate fundamental” (113, traducción nuestra).

³ Para una comprensión de la revisión y apropiación que Derrida hace de Husserl, véase el excelente trabajo de Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger* (2016). En habla castellana, destaca la tesis doctoral de Jimmy Hernández Marcelo, titulada “El joven Derrida (1954-1967) en la tradición de la fenomenología francesa”, la cual fue defendida en 2018 como parte de un doctorado de doble titulación entre la Universidad de Salamanca y la Università degli studi di Torino.

a manera de iniciativa, especialmente desde una de las ideas que ha subrayado de la obra heideggeriana en los años sesenta, y que en los ochenta propiciaría una crítica ampliada en obras de conformación sobre la ética. De ello, solo vamos a concentrarnos en el impulso inicial (ontológico), expresado en el artículo “Ousia et Grammè: note sur une note de *Sein und Zeit*”, de 1968.

1. Notas sobre *Sein und Zeit*

Entre los manuscritos de Derrida, conservados en los archivos de su obra y su trabajo intelectual en Normandía, se encuentra una pequeña tarjeta postal (testimonial impreso que él mismo convirtió en título de uno de sus libros) con una cita manuscrita de *Sein und Zeit*⁴. La cita completa dice:

»Die Zeit« ist weder im »Subjekt« noch im »Objekt« vorhanden, weder »innen« noch »außen« und »ist« »früher« als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses »früher« darstellt. Hat sie denn überhaupt ein »Sein«? Und wenn nicht, ist sie dann ein Phantom oder »seiender« als jedes mögliche Seiende? (Heidegger 419).

La importancia de dicha cita en esa tarjeta postal (que desafortunadamente no señala la fecha precisa en que ha sido escrita) radica en que muestra el interés particular por la exégesis del no-ser del tiempo que le interesó a Derrida subrayar desde esta obra heideggeriana. La pregunta por el ser del tiempo es el primer puerto de entrada a una conformación que inhiere en la andanza de aquello en lo que habría que parar mientes para entender su interpretación. Lo que se intenta entonces seguir es la revisión crítica del “tiempo” como “presente”: un ahora perennemente presente, como lo presente que, tras suyo, disimula una ausencia y que, como lo presente, no deja aún pensar en lo que se absconde.

La relación de una trama intrincada como la de *Sein und Zeit* (1927) reconoce las preocupaciones desde las cuales se inicia el recorrido heideggeriano en su ontología. Si reconocemos el tiempo desde una visualización inmediata, lo inmediatamente presente deja entrever *también* una ausencia (ese “Phantom” que se menciona en la cita), la ausencia que implicó para el propio Heidegger el mismo gesto que lo incitó para la escritura de *Sein und Zeit*: primeramente, la reformulación que se despliega en la pregunta por el sentido del ser, que señalaba la ausencia del sentido del ser en el *logos* filosófico y que, señalando esta falta, lo quiso recuperar para el terreno filosófico de su época; secundariamente, también está lo que implica la pregunta hecha por Heidegger respecto al tiempo, al concebirlo como anterior a la “subjetividad” y a la “objetividad”, lo cual llevaba a preguntarse si era más

4 Dicha postal fue consultada el 19 de febrero de 2025 en el archivo IMEC (Normandía), con referencia 219DRR/269/15.

bien un “Phantom”, una ausencia de la cual solo tenemos atisbos, pero no una presencia plena. Y este era ya un doble gesto que se preguntaba por lo no patente en el *logos filosófico*: el “ser” y el “tiempo”.

La fórmula que Derrida ha conformado desde estas primeras señales de lo no patente en la “metafísica de la presencia” persigue, por una suerte de iniciativa señalada en la impronta heideggeriana, el cómo hemos concebido al “tiempo” y su constancia como presencia representada desde el origen de nuestro interés y estudio (cuando el *Dasein* se pregunta por “el tiempo”).

La cita manuscrita en la que se detuvo Derrida se ubica en los últimos párrafos del tratado de 1927 de Heidegger. En dichos párrafos —conviene recordar— ya había hecho la diferenciación entre el “tiempo” y la “temporeidad”. El *Dasein* cotidiano “cuenta” con el tiempo como un “estar-ahí”, y, en los términos de la investigación a nivel de la historicidad, Heidegger se ha preguntado por este entendimiento que nos hemos hecho del tiempo desde nuestra cotidianidad, como un tiempo cuantitativo. Por ello, podrá leerse también que es la temporeidad, es decir, la comprensión del tiempo cualitativo, lo que hace un contraste de su reconocimiento frente al estudio del tiempo cronológico (cuantitativo).

El tiempo, concebido no originariamente, se convierte en un marco “en donde” se presentan los entes; y, por lo mismo, su datación y su medida que hacen de dicha concepción no originaria “la presentación de la presencia del ente”. La medición del tiempo y su concepción como el “ahora” hacen que el tiempo se haya erigido desde una vinculación con la espacialización (Heidegger, *Ser y Tiempo* 432). Esta conformación del tiempo “vulgar” es la que Heidegger encuentra insuficiente y por la que se propone más bien pensar en lo originario del “tiempo” como temporeidad. De cualquier manera, al reconducir la idea del tiempo cotidiano a un tiempo con el “que se cuenta y se mide”, lo que obtenemos es una “presentación”, una presencia de los entes en otro ente, o al menos al que concebimos en entidad, pero ya a estas alturas Heidegger está indicando que aquello que realmente es como “temporeidad” no está apareciendo en esta concepción, puesto que lo “nivelamos” cada que lo pensamos como lo aparente⁵. Esta concepción del tiempo como “el ahora”, tal como lo indica el propio pensador de Todt-nauberg, está heredada desde Aristóteles (*Ser y Tiempo* 421), dado que está en la ontología aristotélica como una ontología de la naturaleza que Heidegger hará visible en el contraste respecto a su ontología fundamental.

5 Así lo expresa Heidegger en *Ser y tiempo*: “Por consiguiente, si el tiempo del mundo pertenece a la temporización de la temporeidad, no podrá ser diluido ‘de un modo subjetivista’ ni tampoco ‘confiscado’ en una mala ‘objetivación’. Estos dos escollos sólo podrán ser evitados mediante una clara penetración (en el fenómeno) —y no solamente en virtud de una vacilación incierta entre ambas posibilidades—, si se logra comprender la manera como el *Dasein* cotidiano concibe teóricamente ‘el tiempo’ desde la comprensión inmediata del mismo, y si se entiende hasta qué punto ese concepto del tiempo y el predominio que él ha llegado a tener le cierran al *Dasein* la posibilidad de comprender lo allí concebido, partiendo del tiempo originario, es decir, de comprenderlo como temporeidad” (434).

Esto también servirá en el último párrafo de la parte del tratado de 1927, para mostrar cómo es que la idea del tiempo en Hegel está fundada principalmente en la tradición, ya que aparece dentro de la “filosofía natural”. No vamos a poder extendernos en exponer la parte final que tenemos de *Sein und Zeit*, pero hay dos cosas que deseamos retener de la presentación de la diferencia que hay entre la temporeidad y el “tiempo” entendido desde una ontología de la naturaleza. Es en la exposición que hará sobre Hegel donde Heidegger encuentra esa ligadura entre el “tiempo” y su “representación”, entre “el tiempo” entendido como una singladura que va de Aristóteles a Hegel como una concepción “vulgar” del tiempo, conectada al “lugar” y al “movimiento” (cf. *Ser y Tiempo* 429).

Lo que conviene retener es lo que, más adelante, es mencionado por el mismo Heidegger: la relación dialéctica que cumplen el tiempo y el espacio en Hegel. Vale la pena leerlo directamente como lo presenta:

El espacio “es” tiempo, es decir, el tiempo es la “verdad” del espacio. Cuando el espacio es pensado dialécticamente en *lo que él es*, este ser del espacio se revela, según Hegel, como tiempo. ¿De qué modo debe ser pensado el espacio? El espacio es “la inmediata indiferencia del estar-fuera-de-sí de la naturaleza”. Y esto quiere decir: el espacio es la multiplicidad abstracta de los puntos en él diferenciables. (*Ser y Tiempo* 429)

Aparece entonces la representación (relación) entre el tiempo y el espacio, y entre el tiempo y su “representación” como punto. Esto está explícitamente ampliado en la nota 5 del último párrafo de *Sein und Zeit*, en donde, indica Heidegger, el concepto hegeliano del tiempo “está tomado, incluso directamente de la *Física* de Aristóteles. En la *Lógica de Jena* [...] bosquejada en la época de habilitación de Hegel ya está configurado en todos sus momentos esenciales el análisis del tiempo en la *Enciclopedia*” (432). Heidegger mismo aclara, antes de entrar en polémicas, que no es que indique que Hegel ha seguido una influencia total de la concepción del tiempo aristotélica, pero sí que se mantiene en la línea de esta tradición. Los puntos en común están todos expuestos en esta importante nota. De ello, también queremos subrayar lo siguiente: “Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *vúv*, Hegel en el ahora [...] Aristóteles comprende el *vúv* como *στιγμη*, Hegel interpreta el ahora como punto” (*Ser y Tiempo* 432). Respecto a esta relación entre el tiempo como tiempo del ahora, podría entenderse que al Heidegger de 1927 lo que le importaba era subrayar las implicaciones ontológicas de la filiación de la *Lógica* de Hegel a Aristóteles.

Nosotros queremos ya señalar que, si seguimos las diferentes acepciones del *στιγμη* en griego, la relación primera que hace del ahora un *στιγμη* nos mostrará que se traduce como señal, marca, huella, vestigio, signo, llaga. No podemos olvidar que la *στιγμη* también se traduce literalmente como punto. Un punto es una señal; en geometría, es la di-

mención más pequeña y (extendiendo esta idea) ese punto en sucesión se convierte en una línea. Por tanto, el punto es una marca, un trazo.

Conviene entonces señalar algo que para Derrida será una pauta importante a seguir: el tiempo, aristotélicamente entendido como “ahora”, ha marcado en filosofía una línea de pensamiento encontrada también en Hegel y en Bergson. Es el “ahora”, el tiempo del ahora es también, entre sus significados posibles, entendido como una marca, un trazo, una representación gráfica. Aquí hay una primera relación en la que Derrida quiere seguir pensando para sí: entre una *ousia* –sin olvidar que la traducción la está pensando desde el sentido aristotélico, como “aquello que realmente es”, es decir, como un “abstracto del participio del verbo griego ser”⁶–, y un trazo; entre una *ousia* (la pregunta por el ser del tiempo) y una *grammè* (un punto como un trazo). No nos conviene perder de vista –sobre todo por cuanto hará de dicha relación una relación de relaciones– una imprimatura de lo que no queda patente en la concepción del ahora y su “representación”: su figuración como un punto, un punto identificable como señal y trazo, y también como un punto identificable en la geometría y extendible como línea. Pero ¿qué es lo que implica que el tiempo se haya entendido como espacio y como punto? Esas primeras implicaciones son las que le gustaría a Derrida hacernos ver, desde los inicios de su propia andadura.

Por el momento, queremos continuar en la nota de la tarjeta postal, pensando en esa anfibología dibujada ya por el pensar heideggeriano. Lo que tenemos siempre, en filosofía representativa, es aquello que puede estar presente –en este caso, la databilidad en el “tiempo” de los ahoras–, que puede comparecer como integrante de lo que podemos determinar y retener para nuestra integralidad de las explicaciones. Pero lo que ya se deja denotar es, como lo hemos indicado, aquello que no va a estar presentándose, que excede a la figuración fenomenológica de un tiempo cronológico, pero cuya presentación nos abre una pauta para lo no-presentado. Es decir: “en la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de horas *falta* tanto la databilidad como la significatividad. La caracterización del tiempo como pura sucesión *no* deja ‘salir a la luz’ estas dos estructuras. La interpretación vulgar del tiempo las *encubre*” (*Ser y Tiempo* 436).

Sin olvidar entonces esta opacidad de la significatividad de una *ousia* como la del ser del tiempo, porque no sería solamente entendido como un trazo, sino que lo que se señala ya desde el mismo gesto heideggeriano es lo que más arriba señalamos como la falta, lo que no se manifiesta, lo encubierto. Hemos mencionado que dicha falta se presenta desde los trabajos de *Sein und Zeit* de 1927 y que, como queremos subrayar en esta presentación, se muestra como una constante del pensar heideggeriano al menos como se hace manifiesto

6 Para profundizar sobre la traducción del término “ousía”, puede consultarse el trabajo de Alonso García, titulado “Ousía: su significado y traducción” (2021).

también tres décadas después en el Coloquio de Cerisy-la-Salle.

La iniciativa que se percibe en la década de 1950, cuando Derrida lee *Sein und Zeit*, revela una implicación que no abandona el proyecto heideggeriano, desarrollado entre los años 1920 y 1950, y que tiene que ver justo con la idea de revisar/revisitar dos grandes pensadores: Kant y Hegel. Así, podríamos comenzar a pensar en esa “relación” epocal que justamente la publicación de las *Ergänzungen* ha abierto para una comprensión cabal de la obra heideggeriana. Al mismo tiempo, esta publicación hace visible el cómo de la propia interpretación activa desde la “voz” derridiana a la revisión crítica que hizo Heidegger a la configuración de la historia de la metafísica.

2. El Heidegger de Cerisy-la-Salle

Apenas en 2022 se editaron las *Ergänzungen und Denksplitter* (GA 91), que nos han permitido conocer la parte alemana de la discusión y las ampliaciones que tuvieron lugar en el Coloquio de Cerisy-la-Salle, Francia, en 1955. Aunque no hay registro de que Derrida haya estado presente entre los asistentes, de todo lo presentado –la apertura del diálogo, la conferencia *Qu'est-ce que la philosophie?*, las sesiones sobre Kant, Hegel y Hölderlin y las ideas de cierre⁷ hemos encontrado una copia en los archivos pertenecientes a Jacques Derrida⁸. Por ello, podemos conformarnos una idea precisa de que el seguimiento de la visita de Heidegger a Francia fue determinante para Derrida, y lo que queremos exponer en esta presentación es la continuidad que para su propio trabajo intelectual implicó el seguimiento a algunas de las ideas allí presentadas por Heidegger.

En 1955, durante el Coloquio de Cerisy-la-Salle, Heidegger respondió a las preguntas de los asistentes en torno a su conferencia y las lecciones que le siguieron. Desde las primeras intervenciones, destacaron las observaciones de Gabriel Marcel, quien cuestionó a Heidegger sobre su plan de trabajo en Cerisy-la-Salle y sobre el procedimiento heideggeriano de haber dilucidado algunas partes de la filosofía de Kant y de Hegel. Además, Marcel le preguntó si no habría sido mejor recibir de la propia voz heideggeriana “expli-

7 El plan completo de los días de trabajo en Cerisy, aparece en la nota dos de la GA 91: “[Dieser Arbeitsplan enthielt die “vier Themen” (siehe unten S. 354 die Stellungnahme von Axelos): 1. Heidegger Vortrag “Was ist das-die Philosophie” mit anschließender Diskussion: Erläuterungen (“explications”) zu 2. Kants “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (Erste Abteilung, Erste Betrachtung: “Von Dasein überhaupt”), 3. Hegels “Phänomenologie des Geistes (Vorrede). 4. Hölderlins “Friedensfeier”, Siehe dazu und zum ursprünglichen Programm auch das Nachwort des Herausgebers, S. 751-764 mit Fußnote 18]” (350).

8 El dossier completo se encuentra en el IMEC, en Normandía. El encuentro tuvo lugar en Cerisy-La-Salle del 27 de agosto al 4 de septiembre de 1955, se publicó en 1957 la conferencia principal: “*Qu'est-ce que c'est la philosophie*” pero hubo también otras tres sesiones: una sobre Kant, una sobre Hegel y una sobre Hölderlin además de una sesión completa de cierre con reflexiones de Heidegger. (Archivos consultados el 21-24 de febrero de 2025).

caciones sobre algunos pasajes de *Sein und Zeit* o de *Holzwege*”, pues esto, según él, habría estado más cercano a un método.

El mismo Heidegger indica que la elección del análisis de los textos de Kant y Hegel —al ser cuestionado sobre las posibilidades que ha dejado abiertas para el pensamiento y las exposiciones de las problemáticas expuestas en estos días en Cerisy— sigue estando orientada por la iniciativa de la *Destruktion*, tal como se hace evidente en la primera parte de *Sein und Zeit*. De esta manera, no sólo asistimos a la propia visión que tiene el filósofo de Todtnauberg de su propia obra, sino también a una de las ideas simientes que lo llevaron a distinguir su iniciativa filosófica como ontología fundamental: “aquella que quería mostrar la filosofía del ‘Ser’ en Kant” (Heidegger, *GA 91* 353). Lo más significativo, sin embargo, de la recuperación de los ecos en Cerisy-la-Salle, es el cómo la pregunta por la *Differenz* se había ahondado —si se nos permite la expresión—, al pensamiento de la *Unterschied* (que por ahora queremos traducir como el fondo del diferenciar).

Esta importante trayectoria de la obra heideggeriana dibuja así una suerte de pliegue: desde la inherencia del pensamiento a la historia de la metafísica —cuya revisión se encuentra inspirada por la lectura de Nietzsche y por el regreso a los orígenes de la configuración de la “lógica” de la filosofía—, hasta una lectura de análisis desde lo que implica la representación en Kant y la lección que ha dado sobre la “estética” en Hegel, temas que fueron presentados en el Coloquio al que nos estamos refiriendo. Dicha operación, no pasa desapercibida para alguien como Derrida. Por ello, realizar una lectura apresurada de los lugares “comunes” en su propia iniciativa nos aleja tanto de la escucha del maestro de la Selva Negra como de una lectura de los elementos fundamentales para cualquier pensador de la época contemporánea.

El 1 de septiembre de 1955, Heidegger responde a Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Julián Marías y a Lucien Goldman. Las respuestas a la pregunta de Marcel se insertan de lleno en ese pliegue del pensamiento, motivado por el interés particular en el ser del tiempo. Heidegger afirma: “Es gibt keine Heideggerische Philosophie”, subrayando con ello que no ha establecido un sistema y que nunca lo haría. Su filosofía es, más bien, un preguntar: una pregunta que se caracteriza ya desde la introducción a “*Qué es metafísica*” (1929) como el descenso al terreno de la metafísica.

Heidegger indica que en dicha conferencia se preguntaba ya por el ser de los entes. Aclara que su preguntar (podríamos ya entender que se refiere a su manera de hacer filosofía) no buscaba descalificar a la metafísica clásica, sino a señalar el horizonte en el que la pregunta por el ser había sido olvidada, en el sentido de lo que aún no había sido *des-*

9 La cita proviene de un dossier titulado “Martin Heidegger” (número de referencia: 219DRR 278.2), página 2, fechado el 1 de septiembre de 1955. Este dossier es conservado en el Fonds Derrida del IMEC, en Normandía. Como se ha dicho, se trata de una respuesta de Heidegger a las preguntas formuladas durante el Coloquio de Cerisy-la-Salle. Consultado en febrero de 2025.

ocultado (Heidegger, *GA 91* 419, cursivas nuestras). Por ello, insiste en que su filosofía será más bien el poner en el horizonte las preguntas que despliega.

La explicación de la conferencia *¿Qué es metafísica?* nos conduce directamente a retomar la pregunta por aquello oculto, faltante y no manifiesto –eso que, como ya se mencionó anteriormente, permanece también “encubierto”. Este retomar lo oculto y faltante del lenguaje metafísico clásico pone en relación al ente y al ser como una relación que oblitera el sentido del ser y también el ser del tiempo. Así lo recuerda Heidegger en *Cerisy-La-Salle*:

En la conferencia “Qué es la filosofía”, caracterizo la filosofía como la cuestión del ser de los entes. Esta definición no define otra cosa que lo que es la metafísica. Sin embargo, porque mi pregunta no se dirige a determinar qué es el ser de lo existente, sino en qué horizonte aparece el ser de lo existente desde los griegos hasta Nietzsche como una pregunta por el desocultamiento— la iluminación del ser de los entes. En esta pregunta se adopta una posición que hasta cierto punto supera a la metafísica. Pero no en el sentido de que la metafísica sea falsa, sino de que el ser permanece oculto en ella, en el sentido de la “*lethé*”, el olvido del ser, que ha tenido hasta aquí la filosofía.¹⁰

Con esto, se busca remarcar que el plan de trabajo que Heidegger tenía elaborado para su visita en Francia no había dejado atrás las líneas trazadas en su tratado de 1927 y que lo que era menester era más bien el mostrar las estructuras de emplazamiento desde las cuales ya se podría seguir la elaboración presente de las cuestiones filosóficas que le habían interesado por décadas. De esta respuesta a Gabriel Marcel, quisiéramos subrayar que es entonces el desocultamiento que interesa como horizonte de posible mostración de lo oculto: el ser de los entes. Heidegger necesitaba ubicarse en el horizonte propicio para pensar en lo impensado, el lugar de las preguntas, y así poder recuperar el decir filosófico más allá de aquella configuración en la que se clausura la posibilidad de que aparezca el ser.

Este gesto de apertura remite, a su vez, a lo que no ha podido ponerse en el claro del pensar por el anquilosamiento que el *logos* de la metafísica ha ejercido desde los inicios del pensar occidental. Entonces, esa revisión del *logos* metafísico se vincula con el *legein* que implica el pervivir del decir como un proceso y no solo como una finalidad. Y esto, debemos recordar, también estaba ya desde el inicio de *Ser y Tiempo*:

¹⁰ Esta cita proviene del mismo dossier titulado “Martin Heidegger”, (número de referencia: 219DRR 278.2), página 1, fechado el 1 de septiembre de 1955. Este dossier es conservado en el Fonds Derrida del IMEC, en Normandía. Consultado el 25 de febrero de 2025. La traducción es nuestra.

El *legein*, es el hilo conductor para alcanzar las estructuras del ser del ente que comparece cuando en nuestro hablar nos referimos a algo [...]. El *legein* mismo y, correlativamente, el *voein*, –e-d. la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí, que ya había sido tomada por Parménides como guía para la interpretación del ser– tiene la estructura temporaria de la pura “presentación” de algo” (Heidegger 35).

Un aspecto inmediato a destacar de la respuesta de Heidegger en Cerisy-la-Salle –y que ya se encuentra anticipado desde esta cita de *Sein und Zeit*– es la vinculación del *legein* con el *logos* como decir y con el *noein* como pensar. Lo importante aquí es cómo dicho *legein*, cuya primera acepción podemos reconocer desde la presentación heideggeriana como decir, resultará especialmente significativo para Derrida, cuyo trabajo estará enfocado en la ampliación de las implicaciones de ese “decir” en la filosofía. Como también podemos verlo en *¿Qué significa pensar?*, Heidegger encuentra en el decir –*legein*– la posibilidad de entenderlo como el proceso que desoculta¹¹ y mantiene desocultado aquello que se devela con el propio decir.

Desde este ideario se plantean dos asuntos fundamentales. El primero es que Derrida, a partir de ese *legein* entendido como una concentración en el decir (más que en el uso definitivo de un concepto), comienza un itinerario que no sólo seguirá para sí mismo como una búsqueda deconstructiva de aquello que “en presencia” de una elocución pareciera a la par estar señalando la ausencia. Para Derrida, el decir de ese *logos* como *elocución* filosófica, cuyas implicaciones son revisadas de la mano de Heidegger en su continuidad, se convertirá en una iniciativa que se despliega como una labor aplicable a todo discurso (*logos*). Y ello teniendo en cuenta todas las implicaciones que una operación de este calado podría tener, incluso para el propio discurso filosófico; pauta que no debería olvidarse cuando se quiere “comprender” lo que implica la iniciativa de Derrida para la propia filosofía, como esa búsqueda por el sentido y los sentidos más allá de lo ya configurado en el terreno de la metafísica occidental. Esta perspectiva se evidencia en el artículo “Ousia y Grammè...”, desde el cual comenzamos a rastrear las claves de la estrategia derridiana. Para Derrida, entonces, el reto de repensar en lo que implican los dos conceptos desde la filosofía también nos pone en el horizonte desde donde se despliegan los sentidos de presencia, representación y, agregando ya una nota importante, el de escritura.

En este tenor, nuestro seguimiento incluye también un segundo aspecto que no debería darse por sentado dentro del trabajo que se presentó en Cerisy-la-Salle y que el mismo Heidegger ha subrayado, a saber, que su preguntar (su filosofar) se orienta a las implicaciones de la diferencia ontológica y, al mismo tiempo, a plantear el horizonte donde se

¹¹ Así lo expresa Heidegger en *¿Qué significa pensar?*: “Tanto el *λεγειν* como el *voein*, cada uno desde su estructura, llevan a cabo lo que más tarde se llamará de propio y sólo por corto tiempo *αληθευειν*: desocultar y mantener desocultado lo develado” (172).

pueden aposar las preguntas que superan la estrategia de la metafísica clásica. Esto significa que la pregunta por la preeminencia de la presencia en los conceptos de la metafísica clásica lleva incluso ya la idea de que se ha entendido al ser como algo que se presenta, y que el tiempo mismo se da como el “presente” del tiempo.

Además, uno de los trasfondos que conviene destacar del artículo “Ousia et Grammè...” –y en el que queremos detenernos– es aquel que retoma y subraya lo expresado por el mismo Heidegger:

Cuando digo: “no hay filosofía heideggeriana” hay que entenderlo en un sentido muy estricto, –porque según el prefacio a “¿Qué es la metafísica?”, el nombre “tiempo” es sólo un nombre de pila (un nombre provisional), un indicador (un mot *avant-coureur*), un claro del ser de lo existente dentro de la metafísica (5ª edición, página 16).
(El tiempo en la contemplación fue determinado por los griegos –ser– *energeia* de la presencia –por *ousia* (*para-da-dabei*) presencia, por *ousia*)¹².

Como ahora podemos ver, es el tiempo el que ha funcionado como un indicador, un precursor (un mot *avant-coureur*) de lo que tendría que ser pensado para la elaboración precisa de aquello que se enmarcaba, pero que también se escribía sobre una instancia reconocida, pero de la cual no se podría indicar nada preciso. Esto es importante si tomamos en cuenta que en habla francesa la expresión: “un signe *avant-coureur*” se dice para hablar de algo que anticipa, que manifiesta el devenir, hablamos de “signe (señal) *avant-coureur*”.¹³ Derrida sigue la estrategia de Heidegger: si el ser no puede pensarse sólo a partir de los entes, pero tampoco el tiempo puede apresarse desde el ahora (*maintenant*), ¿qué es lo que falta? ¿Qué es, entonces, lo que está señalando ese concepto como precursor?

El tiempo, concebido por Aristóteles en la antigua Grecia —época a la que Heidegger vuelve una y otra vez—, fue también objeto de profundización por Derrida, quien siguió esa misma estrategia de análisis. El tiempo estaba concebido desde un ahora-presente: “*maintenant*”. De esta manera, lo que había que considerar era que, si el tiempo era entendido como presencia, entonces no se estaba en el terreno adecuado para comprenderlo desde la ontología fundamental. Pero si además se escribe como una *ousía*, esta palabra (*mot*), este concepto y su presentación indican el doble gesto: por un lado, el de no haber

¹² El texto original dice: Wenn ich sage: “es gibt keine Heideggerische Philosophie” dann ist es in eines ganz strengen Sinne zu verstehen, –denn entsprechend dem Vorwort zu “Was ist Metaphysik?”, ist der Name “Zeit” nur ein Vorname (ein vorläufiger Name), eine Wegweisung (un mot *avant-coureur*), eine Lichtung des Seins des Seienden in der Metaphysik (5. Ausgabe, Seite 16).

(Zeit, als die Besinnung von den Griechen -das Sein- *energeia* von der Präsenz her bestimmt -durch *ουσια -παρα*: da-dabei) Präsenz, durch *ουσια*). Esta cita también se encuentra en el dossier titulado “Martin Heidegger” (número de referencia: 219DRR 278.2), página 2, fechado el 1 de septiembre de 1955, conservado en el Fonds Derrida del IMEC, Normandía. Consultado el 25 de febrero de 2025. También véase: Heidegger, *GA 91* 419.

¹³ Como ejemplo de esta expresión, podemos decir: si tienes dolor de garganta, puede ser el “signe *avant-coureur*” de una gripe.

pensado con suficiencia el ser del tiempo y, por otro, el haber hecho de este indicador un concepto vacío cuya referencia escritural elaboraría una ontología de la presencia (“metafísica de la presencia”, como lo entiende Derrida) respecto a la cual aún quedan por hacer dilucidaciones.

Como sabemos, el carácter del tiempo no se podría explicar a partir del concepto ordinario o “vulgar”. Por eso, Heidegger lo revisita constantemente desde la *Física* de Aristóteles¹⁴. Lo que debió hacerse, sugiere, era detenerse en un entendimiento que ya era a la vez una obliteración. Son estas primeras implicaciones –y este es otro rasgo del perfil filosófico de Derrida que queremos subrayar– las que comienzan a desplegar las propias preguntas de Derrida para los primeros derroteros respecto a lo recuperado como discurso filosófico confeccionado. Sus preguntas son: ¿cómo hemos entonces comprendido el tiempo desde un tiempo relacionado-implicado con las presencias/entidades, y desde ello, con el discurso de la filosofía de la naturaleza que está entreverado con las entidades? ¿Dicha presentación en este *logos* construido en la filosofía, desde los conceptos que le han sido fundamentales, está entonces también en la trama de construcción de conceptos (*mots*) que intensifica el ocultamiento de dicho ámbito que no ha sido suficientemente caracterizado?

La escritura de los conceptos filosóficos, configurada a lo largo de la historia de la filosofía, esa primera escritura que ha amplificado que la pregunta por el ser se haya relacionado con la del tiempo, y la del tiempo, con las entidades (los existentes). En este proceso, el tiempo ha sido pensado, matizado y simulado por el punto como su representación gráfica, la cual se amplifica y se convierte en trazos dentro de la escritura.

He aquí una serie de elementos que, para Derrida, señalan la necesidad de recorrer este camino trazado previamente por Heidegger.

3. La esencia y su escritura

El artículo de Derrida al que refiere el título de este trabajo (“Ousia et Grammè...”) aparece en 1968 y se centra en la particularidad del entendimiento sobre la presencia que ya había sido recuperada desde Heidegger. El existente pensado como *Anwesenheit* y determinado como un modo de tiempo “el presente” (*Gegenwart*) y, lo que ya se echaba en falta en dicha significación, su diferencia con el ser.

El itinerario que enmarca entonces los primeros pasos entre la crítica al sostenimiento en nuestro *logos* filosófico –entendido como un *logos* construido a partir y desde la presencia de los entes y desde su tiempo presente– pasa, por un lado, por una ministración

¹⁴ Dice Aristóteles: “Mas à la suite de ce qui a été dit, il faut en venir à l'étude du temps. Il est d'abord bon de soulever les difficultés qui le concernent, même à travers les arguments extérieurs: s'il fait parti des étants ou des non étants, ensuite quelle est sa nature” (246).

de la diferencia ontológica, que debía ser la operación necesaria para esa relectura de la historia de la filosofía que implicaba la *Destruktion* heideggeriana. Pero, por otro lado, se ampliaba así el vocabulario en una comunicación de significados de aquello que refiere a la presencia:¹⁵ una sola significación que comunicaba diferentes maneras de referirse a la propia presencia.

La diferencia en una de sus primeras operaciones, para Derrida, implica poner la atención en el uso de todas estas palabras en griego y en alemán que, en su uso filosófico, significan “lo mismo” para alguien que las usa desde su tiempo actual. Pero también –y esto es lo que requiere la elaboración de un puente entre ambos pensadores– se trata de pensar cómo estas palabras operan en un tiempo y en otro, en una postura y su interpretación activa (la de Heidegger y la de Derrida). Esto es, justamente, lo que Derrida mismo expone en su artículo: “Para indicar de muy lejos y de manera todavía muy indecisa, una dirección que no es abierta por la meditación de Heidegger: el paso disimulado que hace comunicar el problema de la presencia y el problema de la marca escrita” (Derrida, “Ousia et Grammè...” 68).

Dicho paso disimulado, por lo que se entiende al leer a Derrida desde su propia configuración intelectual, le llevó a terrenos ampliados. No sólo como una comunicación entre el privilegio del presente y el problema de la marca escrita –elementos que estaban ya para él figurados desde la interpretación del problema del tiempo como presente (*maintenant*) y su primera representación escritural como punto–, sino también por cuanto toda la tarea del pensar estaba, para Derrida, configurada en dicha relación en la que no solo pensar y ser sean identificables, sino también el pensar y su presentación escrita. Adelantando ya de esta manera lo que significa el rótulo de su exposición, que diríamos era ya la fuente de su iniciativa sobre eso que llamamos *ousía* y lo que significa para nosotros en cuanto *grammè*, o de su trasvase hacia una *grammè*.

No olvidemos que, para Derrida, el sentido de la recuperación de la *grammè* atañe a una *gramma*, un gramo, del griego *grammatikos*: la forma; y en francés: *grammaire*, una gramática funcional que se encarga de las estructuras gramaticales con su valor comunicativo.

Aquí, el seguimiento del itinerario filosófico de los intereses de Heidegger por la recuperación se convierte en el primer paso de ese puente entre el *legein* que expresa y lo que se escribe y comunica. Dicho itinerario, al concentrarse en cierto movimiento que inhiere a la trama del ser y su sentido –según Derrida–, implica sustracciones, y también en la propia mirada del texto heideggeriano como aquello que debe ser revisado. Lo que

15 “La cuestión sería aquí la siguiente, cómo hacer pasar, o más bien, que ha pasado cuando hacemos pasar en una sola palabra latina de presencia todo el sistema diferenciado de palabras griegas y alemanas, todo el sistema de traducción, ya, en el que se produce la lengua heideggeriana: (*ousia, parausia, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit*, etc.)” (Derrida, “Ousia et Grammè...” 67)

debe ser revisado es lo que excede desde la propia concentración en el tiempo como búsqueda de su sentido. Es decir, la propia excedencia de aquello que se ha delimitado como los márgenes del filosofar.

Así, el puente que Derrida intenta tender –entre una esencia y su retención en una escritura– comienza con el detenimiento en la exposición que hará el propio Aristóteles del tiempo en la *Física*, y continúa con el seguimiento que se encuentra en *Sein und Zeit*, particularmente en la idea del tiempo en Hegel, todo esto como consecuencia directa de lo que indicaba ya el propio Heidegger. Desde allí y su referencia a la *destrucción* de la historia de la filosofía, Derrida niega que se haya podido configurar de otra manera el ideario filosófico: el “privilegio” del presente nunca ha podido cuestionarse porque se cuestionaría a la misma filosofía. Desde Parménides a Husserl, no hay manera de que el pensamiento salga de los límites establecidos por nuestra relación con lo presente y lo representado, sin salir al mismo tiempo del propio discurso de la filosofía.

Esta ligadura –de una relación que permanece en perennidad y en seguimiento histórico entre el tiempo como presente y como presencia presente– es, sin embargo, lo que quiere ser revisado, a seguimiento del mismo ideario heideggeriano, dado que lo que se ha suprimido –y queremos subrayar dicha obliteración– es el tiempo en su sentido, cuando ha sido emparejado y disimulado con el aparecer. Derrida, entonces, siguiendo los precursores que ha encontrado en el trabajo de Heidegger, se detiene también en una lectura atenta de Hegel para poder comprender cómo funciona en dicha referencia la idea del tiempo (y su tachadura). En su propia revisión encontrará lo siguiente:

El tiempo es suprimido ya en el momento en que se plantea la cuestión de su sentido, en el momento en que se le relaciona con el aparecer, la verdad, la presencia, la esencia en general. La cuestión que se plantea entonces es la de su cumplimiento. Es la razón por la que acaso no hay otra posible respuesta a la cuestión del sentido o del ser del tiempo que la del final de la “Fenomenología del Espíritu”; el tiempo es lo mismo que borra (Tilgt) el tiempo. Pero esta borradura es una escritura que deja leer el tiempo y lo mantiene suprimiéndolo (Derrida, “Ousia et Grammè...” 86-87).

Respecto a las consecuencias de una recuperación del sentido del tiempo –sin la cual la propia ontología fundamental heideggeriana no hubiera podido plantear adecuadamente su tarea– y a partir de la lectura que Derrida realiza del Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, podemos entender que su reflexión se orienta hacia las implicaciones de aquello que no se presenta: lo ausente en tanto que ha sido suprimido por otro elemento, lo *borrado*¹⁶

¹⁶ En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel apunta lo siguiente: El tiempo es el *concepto* mismo que *existe ahí* que, a los ojos de la conciencia, se representa como una intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no *borre* el tiempo. (911, cursivas nuestras).

al pensar el tiempo como tiempo presente, y la elección de esta borradura, desde la que se ha configurado una substitución, –en el caso particular que estamos analizando–, cuando el concepto borra el tiempo al subsumirlo; pero en el caso de su representación Derrida encuentra que también hay una escritura y que, además, como el mismo Hegel lo señala, se da en la misma elocución especulativa. Esta idea hegeliana, que también conviene remarcar, hace de la labor derridiana una concentración en la elocución filosófica, es decir, en la reevaluación de las decisiones que hay detrás de una conformación en el discurso filosófico y sus conceptos, y la decisión de que la elocución sea la de la lógica ligada al presentarse y a la verdad. Por ahora, no podemos hacer en un trabajo como este el seguimiento exhaustivo de toda la revisión que se hace en el artículo de Derrida a este elemento de la conformación del *logos* filosófico. Sin embargo, queremos subrayar una idea de toque con un trabajo al que queremos dar un ulterior desarrollo.

Respecto a la iniciativa heideggeriana desde la cual su propia postura se ha configurado, lo que no está patente, según Derrida, es pensar en las implicaciones de esa diferenciación entre el concepto “vulgar” del tiempo y el tiempo originario. Pero, a una con ello, lo que implica la diferencia como confrontada a dicha distinción: una ausencia en aquello que perennemente se presenta y, al mismo tiempo, lo que no deja que se presente. Aquel “Phantom” que ya habíamos mencionado al inicio de este trabajo va contorneándose en cuanto Derrida comienza a ligarlo con lo que sí se presenta como presente. Por ello, insiste en que Heidegger nos ha invitado a pensar “lo que no ha podido ser, ni ser pensado *de otra manera*. En el pensamiento de la imposibilidad del de otra manera, en este no-de-otra-manera se produce una cierta diferencia, un cierto temblor, un cierto descentre que no es la posición de otro centro” (Derrida, “Ousia et Grammè...” 71).

Es importante remarcar dos operaciones que le fueron caras al propio Derrida. La primera, por cuanto debía ser examinado en la elaboración del propio discurso filosófico, que ha dependido de una vinculación exclusiva al terreno de la presencia, en tanto que se encuentra así desde la lectura crítica que hará alguien como Heidegger a los conceptos antiguos de la filosofía y su presentación, pero también la operación del señalar las faltas. Es decir, aquello que no se da en el aparecer y que no sería incluido en los conceptos. La segunda, que conviene retener para no demeritar el propio trabajo de Derrida, es que, al revisar-redireccionar el ideario esencialista de aquello que se configuró en el terreno de la metafísica –tal como lo ha incitado su lectura de Heidegger–, la formulación de Derrida niega que se deba llegar a proponer otra esencia. No se podría arribar a otro terreno como retorno al sentido de los sentidos. No sería, para él, una operación necesaria el cuestionar los fundamentos para llegar a otros, para proponer otros (Derrida, “Ousia et Grammè...” 68). Y esto ya debería considerarse como una de las claves para comprender su perfil.

Esto quiere decir que, dado que dicha ligadura es una vinculación al terreno de la verdad, lo que es menester era replantear dicha relación y revisar sus implicaciones para la filosofía de su época. De dicha manera, Derrida querrá desligarse de ello: no oponer/proponer una verdad a otra, no proponer otro centro al otro,¹⁷ dado que se criticaría la conformación occidental greco-germana de la filosofía para proponer otra como válida. Y esta operación es la que Derrida niega como pertinente si lo que se desea es seguir en una trama que pueda permitir a la filosofía una pervivencia más allá de su propia configuración.

Desde estas iniciales insistencias, la revisión crítica de Derrida hacia el uso universalista de los conceptos –pero también a la elocución filosófica que ha sido ligada a la verdad, a la comprensión de la implicación entre presencia y representación en el discurso filosófico, y al pensamiento sobre aquello de lo cual no tenemos más que una especie de borradura (*Tilgt/rature*)– permite vislumbrar que la iniciativa heideggeriana llevada al extremo, colocó a la iniciativa derridiana en los márgenes de lo que llamamos la filosofía. La intención era no dejarse *dictar a tergo* lo que debía pensarse, ni encontrar la importancia en la “repetición” de los grandes valores de la filosofía, sino, más bien, hacer comprensible su configuración y sus implicaciones para poder reconsiderar el telón de fondo de nuestra sistemática elaboración de verdades inamovibles.

Esto comienza a figurarse desde la comprensión de los primeros trazos (la primera escritura, el punto que no dejará apare-Ser al tiempo) que han delimitado el discurso de la propia filosofía. Y todo esto ya está esbozado en este artículo de la década de 1960. En dicho artículo, Derrida usa ya la formulación: *deconstructivo*, la cual será reconocida como la operación propia del uso de la *Destruktion* heideggeriana. Sin embargo, en este caso particular, se entiende como el reconocimiento de un sistema, pero a través de “la atención tan necesaria a las diferencias, cortes, mutaciones, saltos, reestructuraciones, etc.” (Derrida, “Ousia et Grammè...” 72).

De esta manera, no podríamos pensar que su lógica operativa se inserte de lleno en el gesto respetuoso de un seguimiento a un sistema, pues, en todo caso, lo que Derrida quiere poner en tela de juicio son, precisamente, los límites de dichos sistemas. Y de esta operación deconstructiva veremos que también se ha dejado llevar por los ecos de Cerys-la-Salle, habiendo mencionado el mismo Heidegger que su trabajo de la década de los años 1920 a los años 1950 estuvo vinculado por la *Destruktion*. Se puede subrayar, entonces, que dicha operación se da en seguimiento de estas décadas, de este gesto que Derrida le

¹⁷ En palabras de Derrida: “Se trata de una cosa completamente distinta: lo que hay que pensar es la ligadura de la verdad y del presente, en un pensamiento que quizá desde este momento no va a ser verdadero ni presente, por el que el sentido y el valor de verdad son puestos en tela de juicio como no ha podido hacerlo ningún momento intra-filosófico, especialmente el escepticismo y todo lo que forma sistema con él” (“Ousia et Grammè...” 72).

debe a su maestro de la Selva Negra. Esa atención suficiente a la iniciativa deconstructiva es ya para el pensador francés una atención en la interrupción y transgresión de la “metafísica” y de la “filosofía” y, de acuerdo a nuestro interés en este trabajo, lo es también la atención necesaria al discernimiento (*Unterschied*) de los momentos (conceptos fundamentales) que estructuraron el sentido en el pensamiento filosófico.

4. Escorzos

No podremos mostrar, en un trabajo como este, la entera panoplia desde la cual se ha elaborado el perfil filosófico de Derrida. Sin embargo, queremos –además de hacer notar que le interesó el seguimiento respecto a la idea de la escritura filosófica, a la par que a lo que se ha borrado desde ella– seguir explorando el porqué de su interés en aquello que no se hace presente o se ha “tachado” (*rature*) en el logro del concepto filosófico (de Aristóteles a Hegel y Heidegger). Esto, como un primer eco heideggeriano, de una elaboración que, para Derrida, ha sido continuamente recuperada para su propio trabajo. Como segundo eco, dejaremos mencionado lo que para el pensador argelino-francés constituyó la posibilidad de construir su propia filosofía de la diferencia. La lectura atenta de las implicaciones que ha dejado, en la singladura del pensar derridiano, la revisión del Heidegger de Cerisy-la-Salle, ha indicado por lo menos dos grandes aristas desde las cuales se puede trazar los puntos que hemos dejado aquí esbozados: la primera arista sugiere pensar la diferencia ontológica, ya no sólo como diferencia entre el ser y el ente, sino la diferencia como diferencia misma¹⁸.

Esto mismo, como lo hemos mencionado renglones arriba, constituirá para el propio pensador de Todtnauberg una atención y una operación que no había sido agotada¹⁹. El propio discernimiento (*Unterschied*) estaba anclado, pero no suficientemente indicado en su diferencia ontológica. Y veremos que lo que se mantiene como discernimiento es la propia operación que haría de esta diferenciación una relación. Por ello, el terreno en el que se aposaría el mismo Heidegger, en la década de los 1950, es un “juego de espejos” –si se nos

¹⁸ Reconociendo que el uso latino de *Differenz* aludía a la posibilidad de reconocer que el ser no podía ser el ente y que décadas más tarde sería más utilizada la palabra *Unter-schied* en Heidegger para establecer más bien el horizonte desde el cual puede verse la relación de diferenciación (cf. Dastur 130).

¹⁹ Und in der ganzen Zeit die diese Bemühungen umfasst (30 Jahre) kommtes mir nur darauf an, die Frage zu entwickeln die Frage nach dem Sein selbst, aber insofern es das Sein des Seiende ist. Mit anderen Worten, die Frage nach dem Unterschied von Sein und Seiendem. Traducción: Y en todo el tiempo que ha durado este empeño (30 años), lo único que me importa es desarrollar la cuestión del ser en sí, pero en la medida en que es el ser de lo ente. En otras palabras, la cuestión del discernimiento entre ser y lo que se refiere a los entes.

Este fragmento se encuentra en el dossier titulado “Martin Heidegger”, (número de referencia 219DRR 278.2), página 2, fechado el 4 de septiembre de 1955, conservado en el Fonds Derrida del IMEC, Normandía. Consultado el 25 de febrero de 2025. La traducción es nuestra.

permite esta expresión—, en el cual puede ver incluso a sus primeras ideas funcionando como una doble distinción: primero, entre el terreno de lo ontológico y el terreno de lo óntico, donde comparecen los entes en presencia; lo segundo se refiere al tipo de “relación” que es de diferencia entre ambos, y si esa relación los engloba como un discernimiento. No olvidemos que esta mención se hará durante la década de 1950, y que, de estas ideas, mencionadas Cerisy-la-Salle —y de las cuales no podemos más que dejar aquí constancia— nos quedaremos en la que sigue siendo fundamental para la comprensión del perfil derridiano. Nos referimos, como ejemplo y como alusión, a la inclusión de la “a” en el término *diferancia*. Dicha idea, de la cual sólo podríamos mencionar que funciona para Derrida como un *diferir*, un *digredir* infinito de lo que aparece, pero no se aposa definitivamente en un terreno de retención-definición, ni de representación, y que, para ampliar esta idea de *digresión*, necesitó replantear también el paso, la inclusión y la elaboración del tiempo en nuestro decir (cf. Derrida, “La *differance*” 37-62).

La segunda arista, y con la que queremos cerrar este trabajo, indica que, en una determinación filosófica reelaborada a partir de la iniciativa de lectura crítica y revisión por parte de Heidegger hacia la historia entera de la metafísica, encontramos que se mantiene patentemente visible la preocupación de la concentración entre la “relación” que hay entre ser y existencia²⁰. Dicha relación, sabemos ya que es de disimulación y encubrimiento, por lo que Derrida insistirá, desde su perspectiva, que pensar la diferencia ontológica:

sigue siendo sin duda, una tarea difícil cuyo enunciado ha permanecido casi inaudible. También prepararse para más allá de nuestro *logos*, para una diferencia tanto más violenta cuanto que no se deja todavía reconocer como epocalidad del ser y diferencia ontológica (Derrida, “La *differance*” 57).

Esta perspectiva de pensar en la diferencia, primero como diferencia ontológica y luego como diferencia de la diferencia, no sólo pone de relieve la implicación de la operación de la destrucción de la historia de la metafísica por parte de Heidegger, sino que también, y aquí lo que nos interesa promover, pone ya en juego el pensar en lo impensado, en comen-

²⁰ Dice Heidegger: “Die Grundfrage also des Denkens kann in Abhebung gehen der Leitfrage der Metaphysik als Frage nach dem Unterschied charakterisiert werden. Bei der Frage nach der Differenz zwischen Sein und Seiendem, erhebt sich eine Grundschwierigkeit: est ist die Frage ob diese Differenz zwischen Sein und Seiendem als eine Relation gedacht werden kann?”. Traducción: “La cuestión fundamental del pensamiento puede caracterizarse, así como la cuestión del discernimiento, en contraste con la cuestión central de la metafísica. En la cuestión de la diferencia entre el ser y el ente se plantea una dificultad fundamental: se trata de saber si esta diferencia entre el ser y el ente puede pensarse como una relación” (GA 91 456, traducción nuestra).

zar a pensar en lo que se absconde en el discurso anquilosado²¹. Desde dicha perspectiva hay un momento que relaciona, tal como hará Derrida al mantenerse en el seguimiento de lo que se establece desde estas lecturas heideggerianas, pero también un momento que pausa, de toma en perspectiva, el cual lo llevó de lleno a pensar en el discernimiento como proceso. Dicho proceso implica la distancia necesaria para que los entramados y relaciones que se establecen toda vez en el discurso filosófico puedan ser vistos con una distancia de discernimiento. Y, de esta primera forma entre la relación y la separación, Derrida pensará en el plano de la *differance*. Y ello, también adelantamos, Derrida lo encontró en el seguimiento a las ideas dialogadas que marcaron su lectura de las *Ergänzungen* (GA 91).

Por ahora, hemos querido dejar esbozadas algunas de las “relaciones” en las que se concentró la atención de Derrida: el paso histórico de algo que no estaba escrito en la escritura del tiempo, de algo impensado en lo que se ha encargado el discurso filosófico por siglos, pero también en la implicación de dicho borrarse –ese *Tilgen*– que encontró en el concepto de tiempo en Hegel. Para Derrida, seguir una ruta de indicios, más que de la posesión universalista de verdades, y apoyándose en el concepto levinasiano de “huella” (en el cual no podemos ahondar por ahora), fue lo que le permitió *discernir* elementos: desde los propiamente filosóficos a los propiamente eludidos por el discurso filosófico. Por ello, la diferencia no sólo ha sido la diferencia ontológica, sino también el distinguir la tonalidad, las escrituras y los idiomas por los cuales decimos el ser (Derrida, “La *differance*” 29). Y, en esta idea, también ha parafraseado al Heidegger de Cerisy-la-Salle²².

21 De acuerdo con Dastur: “Mais en 1967, dans ‘La voix et le phénomène’, il se situe lui-même non plus à l’intérieur de la phénoménologie et de la philosophie, mais à leurs ‘marges’ dans une proximité à la fois avec l’hétérologie levinasienne et la ‘de-struction’ heideggerienne de l’onto-theologie. Il reconnaît qu’il n’y a d’ailleurs aucune objection possible, à l’intérieur de la philosophie, à l’égard du privilège au ‘maintenant-présent’. La ‘philosophie de la présence’ à ce qu’il tente lui-même de promouvoir sous le nom de ‘pensé de la non-présence’”. Traducción: “Sin embargo, en 1967, en ‘La voz y el fenómeno’, Derrida ya no se sitúa dentro de la fenomenología y la filosofía, sino en sus ‘márgenes’, en una proximidad tanto con la heterología levinasiana como con la ‘des-trucción’ heideggeriana de la onto-teología. Reconoce que, por otra parte, no hay ninguna objeción posible, al interior de la filosofía, con respecto al privilegio del ‘ahora-presente’. La ‘filosofía de la presencia’ es lo que él mismo intenta impulsar bajo el nombre de ‘pensamiento de la no-presencia’” (49, traducción nuestra).

22 Dice Heidegger: “In all diesen Worten spricht das Sein” (GA 91 397).

Referencias


- Aristóteles. *Physique*. Traducido por Pierre Pellegrin. Flammarion, 2000.
- Dastur, Françoise. *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*. Hermann, 2016.
- Derrida, Jacques. “Ousia et Gramme: note sur une note de *Sein und Zeit*”. *Marges de la philosophie*. Les Éditions de minuit, 1972. [“Ousia & Gramme: nota sobre una nota de *Sein und Zeit*”. *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra, 1994.]
- Derrida, Jacques. “La différance”. *Marges de la philosophie*. Les Éditions de Minuit, 1972. [“La différance”. *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra, 1994.]
- Derrida, Jaques. “Martin Heidegger”. Dossier conservado en el Fonds Derrida del IMEC, Normandía. Consultado en febrero de 2025.
- García Marqués, Alonso. “Ousia: su significado y traducción”. *Pensamiento*, vol. 77, no. 293, 2021, pp. 171-194.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Abada Editores, 2010.
- Heidegger, Martin. *Qu'est-ce que la philosophie?* Traducido por Kostas Axelos y Jean Beaufret. Gallimard, 1957.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 1967. [*Ser y Tiempo*. Traducido por José Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, 1997.]
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Traducido por Raúl Gabas. Trotta, 2008.
- Heidegger, Martin. *Ergänzungen und Denksplitter (GA 91)*. Vittorio Klostermann, 2022.
- Hernández Marcelo, Jimmy. “El joven Derrida (1954-1967) en la tradición de la fenomenología francesa”. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca y Consorcio de Filosofía Italiana del Noroeste, 2018.



SOBRE LA VOLUNTAD COMO IMPULSO ÉTICO-VOCACIONAL DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

ON WILL AS AN ETHICAL-VOCATIONAL IMPULSE FROM HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

Jonatan Montes Villegas
 Investigador independiente

 <https://orcid.org/0009-0001-8680-9542>, e-mail: johnm.ville@gmail.com

Recepción: 12 de enero de 2025 – Aceptación: 8 de mayo de 2025

Resumen

Nuestro interés se centra en el análisis de la voluntad desde la fenomenología husserliana, con el fin de destacar la estructura de la conciencia que tiene que ver con la posición que guarda respecto al valorar y el querer. Dicha aproximación mostrará el campo propio de los actos volitivos de un sujeto que se halla inmerso en el flujo de vida que va determinando su ser en el horizonte sociocultural que configura y orienta su experiencia del mundo. Husserl ve la posibilidad de captar el sentido de la subjetividad misma bajo el signo del deber, que no es otra cosa que el ejercicio de autoconciencia que disponga de su ser trascendental, en tanto ser concreto, en la disposición racional de saberse ser un sujeto libre y capazmente ético de realizar lo mejor para él de acuerdo con los límites prácticos que experimenta en la apercepción de su mundo circundante.

Palabras clave: Voluntad, ética, valor, motivación, libertad, profesión.

Abstract

Our interest focuses on the analysis of the will from Husserlian phenomenology, aiming to highlight the structure of consciousness related to its stance on valuing and willing. This approach will reveal the specific domain of volitional acts of a subject immersed in the flow of life that shapes their being within the sociocultural horizon that configures and guides their experience of the world. Husserl envisions the possibility of grasping the meaning of subjectivity itself under the sign of duty, which is nothing other than the exercise of self-awareness that engages its transcendental being, as a concrete being, in the rational disposition of recognizing itself as a free and ethically capable subject, able to pursue what is best for itself in accordance with the practical limitations it experiences in the apperception of its surrounding world.

Keywords: Will, ethics, value, motivation, freedom, profession.

En las lecciones de *Filosofía primera* de 1921, Husserl recuerda la idea primigenia de la filosofía de que toda comprensión del mundo necesariamente tiene que pasar y, más aún, iniciar en un acto autorreflexivo del sujeto que está en busca del conocimiento. El filósofo, en tanto tal, no cuenta con otra cosa más que él mismo, por lo que debe empezar a entenderse como aquel que desea el conocimiento filosófico, tratando de dar claridad de esta condición. Para Husserl, esta reflexión ocurre originariamente en la voluntad, en la definición del camino que intenta procurar la dirección que orientará su vida como filósofo (cf. Husserl, *First philosophy* 210). Solo de esta manera se erige la posibilidad de realizarse en el campo temático particular como lo que propiamente le pertenece al tema de su voluntad. En consecuencia, el sujeto en la autorreflexión tiene que convertirse en el propio tema de su voluntad, como el referente de una situación que precisa de ser evaluada y reformulada de acuerdo con el propósito de vida asumida y los valores que le corresponden.

El tema que se aborda en estas lecciones apunta a una voluntad filosófica, pero lo que nos interesa recalcar aquí es el examen de la subjetividad como vida-volente, destacando su sentido de validación, el cual, como veremos, no se reduce a los campos cognitivos que valen como verdad. Tenemos una idea de lo que vale como propósito, en el abocamiento de nuestros actos volitivos hacia un fin que es digno de ser realizado. En este sentido, la orientación volitiva va de la mano de una realización que comprende al sujeto mismo que ha de definirse de tal o cual modo; uno no puede desentenderse de su campo práctico temático, pues pertenece a él y de él depende su valor como sujeto que toma una posición respecto a las posibilidades que se han abierto para la realización de la tarea de desarrollarse en una vida concreta. La voluntad adquiere un peso específico primordial al ubicarse en una situación en la que se da una decisión de vida que compete a los modos de realización de un Ego-actuante [*Ego-Akt*] en las posibilidades prácticas que es preciso evaluar como tales. Pero las posibilidades ya no pueden presentarse únicamente bajo el umbral cognitivo; si han de ser parte de una decisión, estas deben pasar por un proceso axiológico que justifique todo acto volitivo. Es por eso que la aclaración fenomenológica del sujeto autorreflexivo que toma una decisión de vida deberá responder, antes que nada, cómo es que se ejecuta la presentación del campo que abarca los reinos del conocimiento, del sentir y del querer, en una correlación que atraviesa la totalidad de la subjetividad y todas sus funciones intencionales (Husserl, *First philosophy* 227-228).

Pues bien, Husserl parte desde la clara influencia de la clasificación que realiza Franz Brentano, en la que distingue los tipos de actividades anímicas que en general tienen que ver con el carácter representacional y judicativo, por un lado, y por el carácter emotivo-vo-

litivo, por el otro (cf. Brentano 237-239). Las primeras lecciones sobre ética y teoría del valor que Husserl impartió en el periodo de 1908 a 1914 abordan esta distinción desde un método analógico en el que se destacan elementos de las cosas a partir de un esquema en el que todo acto muestra un contenido susceptible de encontrar su validez en las condiciones ideales correspondientes a las leyes analíticas lógico-formales:

Así como al contenido judicativo le corresponde la verdad y la falsedad, y, correlativamente, el acto de juzgar la racionalidad y la irracionalidad lógicas, del mismo modo, en el ámbito axiológico, a los contenidos de valoración corresponden los predicados ser un valor o ser un desvalor, o bondad o maldad. (Husserl, *Lecciones* 79)

Los contenidos de valoración apuntan a una validez práctica que se cumple en una realidad ética y axiológica. Se antepone, en este caso, una mención desiderativa o volitiva de aquello a lo que se tiende; la atención se centra completamente en lo deseado o querido. Aquí no entra en juego una función lógica que oriente hacia la evidencia práctica, de tal modo que una demostración analítica de razón dé la validez axiológica que mueve a la voluntad hacia el fin querido. Se trata, más bien, de una situación de-voluntad [*Willenssachlage*], que responde al sentido de todo el contenido-de-voluntad que se muestra indiferente respecto a los medios de consecución efectivos que lo componen. Por lo que cabe decir que los actos volitivos amplían la esfera de la conciencia, en la medida en que admite representaciones indeterminadas que cumplen una función secundaria, a merced de la voluntad, y que no pueden reducirse a elementos de razón lógica, tal como sería el sentido proporcional de: 'M es un medio necesario para el fin F'. No obstante, el ámbito del querer y del valorar no están exentos del todo de estos elementos, pues deben cumplir la exigencia racional de aspirar hacia un fin ideal desde una base axiológica que dispone de los valores independientemente de las condiciones psicológicas.

Ahora bien, aun bajo el entendido de una relación análoga, tenemos que comprender que la realidad y sus posibilidades se nos dan de manera modalizada, las cosas no se dan así sin más. El carácter dóxico como lo que habla a favor de su ser, de su creencia en tanto ser existente, se da en un sentido determinado que cumple la función de «inclinarse» a preferir, sobre la base de una tal ponderación en la creencia, algo posible entre varias posibilidades que se presentan" (Husserl, *Lecciones* 136). Pero lo que Husserl intenta destacar aquí es solamente la caracterización intencional del objeto de conciencia, diferenciándose del mero objeto captado (cf. Husserl, *Ideas I* 156); aquí todavía no existe una postura activa de la voluntad, sólo la orientación del objeto que abre el campo de acción. En este sentido, se ha de distinguir en el querer de la voluntad, por un lado, el optar de la inclinación como decidirse-por-algo y, por el otro, el querer actuante como

la realización de una decisión tomada. La transición de uno a otro se da en la positividad de la posibilidad de ser ejecutada y no limitarse al mero deseo de la fantasía de querer que algo suceda.

Tal como hemos dicho antes, el camino de la voluntad amplía la esfera de la conciencia, así como de sus elementos constitutivos. El mentar dóxico tiene siempre el potencial de modificarse, de pasar de una actitud teórica a una valorativa o a una volitiva. Pero, al ser esferas que se entremezclan, hay que saber distinguir cuando una rige el acto intencional. En el caso de la voluntad, la posibilidad busca su cumplimiento en el “esto debe ser”, en lo que tiende a la realización como lo que quiero: “en lugar de ser de antemano cierto, es cierto sólo en virtud de la certeza de la voluntad [...] la conciencia, no dice: «esto será y por esta razón misma lo quiero», sino «porque lo quiero, será»” (Husserl, *Lecciones* 140). Lo mentado se mueve hacia el futuro, y en la mera postura volitiva se presenta un giro dóxico de lo que cabe esperar del ser de las cosas. La posibilidad recae en el sujeto mismo, este se posiciona en el “fiat” creador, que no es otra cosa que la fuerza de la voluntad que le permite desplegarse en un acto creador hacia un devenir del que se apropia en un “¡hágase!”. El futuro surge del querer de la acción [*Handlungswillen*], del actuar que quiere que algo “sea así”.

El sujeto deja de ser una unidad perceptiva que, en el flujo de su existencia, queda supeditado a las condiciones del campo práctico que su realidad le ofrece. El posicionamiento refiere, precisamente, a la toma de postura de esta realidad. La evaluación de sus condiciones le permite dirigir su esfuerzo a un futuro con la suficiente certeza de alcanzar la realidad deseada. El ser referido, en cuanto a su posibilidad futura, adquiere el giro dóxico de ser representado como *decisión de la voluntad*, el punto de partida del proceso a realizar (Husserl, *Lecciones* 142-143). De este modo, tenemos una estructura del querer que va del punto-de-ahora a la operación-de-ahora: “el PUNTO INICIAL con el primer *fiat* que, en alguna medida, proporciona el IMPULSO CREADOR ORIGINARIO y el PUNTO FINAL con el carácter «SE HA CUMPLIDO»” (Husserl, *Lecciones* 144).

El ahora se caracteriza por la dirección de la voluntad que se ha originado en la decisión; se vuelve tema explícito al volcar sus esfuerzos en la consecución de dicha realidad. Pero, para que esto pueda llevarse a cabo como ejercicio de la voluntad, primero debe cuestionar el entorno en el que se encuentra la subjetividad. Hay que entender que este cuestionar –como duda, deliberación o evaluación– es ya un principio reflexivo que modifica la relación intencional y pone al sujeto en una situación donde se percibe como un yo que padece, hace y es afectado de alguna manera; entiende, además, que su realidad lo lleva a comportarse según las condiciones que experimenta, y que este comportamiento lleva dentro de sí creencias y deliberaciones oscuras, no explícitas, que ya supone un modo de ser actuante, pero que no ha despertado propiamente la fuerza volitiva de encaminarse conscientemente hacia un fin. Aquí, Husserl distingue dos tipos o niveles de querer que, aun bajo la aproximación análoga del querer, limitan en demasía esta afectación al carácter dóxico de tener por cierto un estado de cosas respectivo. En este sentido, se da siempre

un querer motivado por actos intelectivos en donde se parte de lo representado como principio de deliberación.

Bajo esta perspectiva, las decisiones prácticas se reducen a la interrogante de las proposiciones dóxicas que ha de presentar algo, así como caminos del ser presupuestos de los que cabe ponderar lo que ha de ser lo más favorable para nuestros propósitos particulares. Se trata del sentido deliberativo que modifica las suposiciones de ser, llevando la certeza de su realidad hacia la certeza de lo querido desde la tendencia intencional del impulso creador. Vale decir que la deliberación práctica cuenta con su cumplimiento en la toma de postura, “«elegir» es la ejecución de la decisión conclusiva” (Husserl, *Lecciones* 153). En el decidirse se encuentra la creencia de la probabilidad, pero no es la anticipación de lo que puede llegar a ser, sino la anticipación de lo que reflexivamente, en la ponderación, se ha mostrado como lo más favorable. La posición dóxica alcanza su giro en el juicio disyuntivo que valora una posibilidad en detrimento de otra. Es entonces que “lo querido no deber ser simplemente representado, sino debe también ser valorado prácticamente. [...] El valor es el motivo del querer” (Melle 71). Pero aquí todavía se presenta como modalidad dóxica, es decir, de modo intelectivo se asume que A es un valor respecto a B y C dada su preferencia; por consiguiente, estos últimos son tomados como desvalores. Es en el decidir donde opera la irreductibilidad de la esfera práctica a la postura lógica representativa, pues no existe una justificación racional de lo tenido por valioso o desvalioso. Lo que queda aquí es preguntarse si tales decisiones son realmente las mejores o las más favorables.

La distinción que se ha de captar análogamente entre conocimiento y voluntad abre *un campo motivacional* en el que se destaca una vida intencional inclinada emotivamente. Ya no sólo se trata de las posibilidades fácticas que vive el sujeto, sino de cómo las vive afectivamente y en qué medida dicha afectividad adquiere una función primordial para la dirección intencional misma. Con esto, se abren aspectos importantes de las vivencias que hacen posible entender fenomenológicamente cómo un sujeto va más allá de lo dado, en un estar vueltos a la resolución del querer y del hacer. Ante la problemática de cómo entender cuando uno está vuelto hacia las cosas de manera afectiva o volitiva, y si esto representa un nuevo modo de objetivación, en *Ideas II*, Husserl emplea el término “*valicepción*” designando dentro de la esfera del sentimiento:

un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe del objeto mismo. Así en la esfera emotiva, aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia el estar cabe el *objeto* ‘mismo’ sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar del disfrute. (39)

En el estar vuelto a las cosas podemos distinguir aquello que llama a un cumplimiento de ser vivido de tal o cual modo. En ese sentido, se da un mentar vacío referido a objetos en la intención aspirativa de saciar el arrojio mismo que se manifiesta en la esfera emotiva

que valora y desea lo valorado. Se trata de la motivación específica de explicitar lo valioso y de dirigirlo a su posibilidad efectiva o concreta. Tal como lo enfatiza Ignacio Quepons, la relación entre la experiencia del valor y la esfera de la volición no es accidental: “la voluntad toma parte en la explicitación del sentido del valor como un momento dinámico del movimiento de aspiración, de afán, de la anticipación valorativa” (125-126). Si tomamos en cuenta lo dicho previamente sobre la voluntad, la explicitación de lo valorado se da en el *fiat*, el sujeto asume la tarea de su mentar vacío para llevarlo al cumplimiento en el giro dóxico de lo que es creado. Si tomamos en cuenta lo dicho previamente sobre la voluntad, la explicitación de lo valorado que se da en el *fiat* como lo querido, muestra a un sujeto que asume la tarea de su mentar vacío para llevarlo al cumplimiento en el giro dóxico de lo que es creado.

Ahora bien, el movimiento intencional que sucede aquí no es una situación exclusiva del acto volitivo. Husserl empieza a darle gran importancia al ‘estímulo’ que, en las *Lecciones sobre ética*, sólo se limitó a caracterizar en las actividades instintivas que un hombre sigue de manera involuntaria (cf. Husserl, *Lecciones* 145). Como hemos anticipado, el segundo tomo de *Ideas* concentra parte de sus esfuerzos en aclarar cómo se posiciona el yo en la primigenia forma de atender su campo perceptivo, y con esto debemos entender literalmente un sujeto siempre en actividad, un vaivén activo-pasivo de lo que se recibe y cómo se comporta ante ello. De esta manera, los objetos se dan de un modo en el que se exige una respuesta que despierta un interés concreto (cf. Husserl, *Ideas II* 261). Las cosas motivan a apresarlas de tal modo que se vuelven parte de un entramado que busca hacer explícita esta relación como el efecto satisfactorio de llevar a término el interés propiciado.

Podemos entender la motivación como el campo total de estímulos que se dan desde los niveles más ínfimos de instinto hacia los niveles más complejos de objetivación, que exigen una toma de postura en el mero sentido de un modo intencional de darse o, lo que es lo mismo, la dirección que toma una vivencia respecto a lo dado en la experiencia del mundo. La adjudicación de esta toma de postura refiere al “dominio de libres posibilidades de movimiento” del ‘yo puedo’ del que se desprende el ¡hágase! Es la libertad de asumir las cosas desde un campo de propiedades experimentadas en una relación de ser a nivel valorativo lo que lleva a atender la situación en un fin explícito de realización:

El objeto tiene contexturas de valor y es experimentado con ellas, apercibido como objeto de valor. Yo me ocupo de él, él ejerce sobre mí estímulos para que me ocupe de él; yo lo contemplo: cómo se comporta como objeto de tal índole, cómo se acreditan estas nuevas propiedades que no son propiedades de la naturaleza. [...] Pero yo no soy solamente un sujeto que valora, sino también un sujeto que quiere [...] puedo también transformar creativamente estas cosas, utilizarlas actualmente para los fines para los cuales sirven (Husserl, *Ideas II* 264).

Cuando un yo se ocupa de las cosas, las hace parte de su campo temático; en la libertad del movimiento hace del tema su tema, al punto que, si es necesario transformar lo que se da, lo haga. En consecuencia, el mundo circundante se vuelve mundo temático de un “yo espiritual” o “personal” distinguido ya por el tema, haciendo de su subjetividad intencional una vida espiritual en motivación.

Con todo, en la motivación no se ejecuta por sí misma la libertad de tomar una posición de lo que se da en la experiencia como posibilidades. El estar vuelto hacia las cosas entiende una “tendencia” de los estímulos a apropiarse de las cosas de tal manera que se cumplan exigencias básicas de autopreservación, las cuales siguen un curso de vida impulsado inconscientemente, efectuando nexos de conciencia en la que se tiene anticipado modos de darse la realidad como “posiciones existenciales” concretas. En la pasividad la copertenencia intencional entre un sujeto y su cosa es de tal manera que ésta predispone una posición dóxica de la vida, haciendo de lo anticipado en el flujo de conciencia un asunto de “costumbre” en la tendencia asociativa de volver a creer que “la dación de lo similar motiva la de lo similar” (Husserl, *Ideas II* 272). Se erige así una dependencia funcional de un yo y su objeto, en donde toda acción parte de la base motivacional que se ha sedimentado en la vida concreta de una persona.

Pues bien, tenemos un yo personal motivado pasivamente, exhibiendo su ser en un estar vuelto hacia las cosas en la tendencia de su flujo de conciencia. Pero la capacidad de asumir su libertad va de la mano de saberse ser sujeto que padece y hace; en este punto, no sólo se trata de entenderse como el yo de las posibilidades, sino del yo que se identifica como tal, idéntico, a partir de la objetivación de su experiencia como “las intencionalidades abiertas y ocultas de la motivación” que han de determinar el sujeto personal que uno es. En este sentido, Husserl distingue la reflexión del yo puro en el flujo de vivencias prereflexivo y anónimo del yo personal reflexivo, autoconsciente de sí, que en la explicitación de su ser pone sobre la mesa lo que ha sido desarrollado y lo identifica como una persona única, con sus motivaciones concretas (cf. Husserl, *Ideas I* 268). Esta última es la que nos interesa en su sentido de intencionalidad general que habla de una dirección de vida en desarrollo, mostrando en la conciencia de sí: “el ser conscientes de nuestra experiencia actual y el ser conscientes del flujo continuo de experiencias del cual nuestra experiencia actual aparece como unidad temporal” (Drummond 239).

No sólo se es consciente del presente, sino también del pasado que viene en la síntesis de la experiencia general de vida. Se trata de la mostración del flujo de conciencia en un nivel trascendental que reflexiona sobre lo que es el hombre como cuerpo, órgano de mis acciones en el entorno externo y, como sujeto de la costumbre, de modo que se pueda entrelazar la capacidad corporal de pasar hacia la acción con las motivaciones que muestran un “desde” y un “hacia”, pero ahora en el entendido de una potencialidad que asume el desarrollo personal como su meta: “El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada

impulsivamente [...] sino TAMBIÉN COMO YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre” (Husserl, *Ideas II* 303).

En la reflexión, el hombre toma posesión de sí mismo. Si antes sólo contaba con la memoria para ubicar el origen de su presente, ahora ‘medita’ sobre su futuro, lo representa en la fantasía con el propósito de evaluar aquello a lo que ha de valer la pena poner el mayor impulso o fuerza. Al desarrollo personal, en este sentido, le va el desarrollo de la voluntad, o como expresa Husserl, “vigorizar la fuerza de la libertad” (Husserl, *Ideas II* 315), sin ceder al arrastre de las habitualidades o costumbres. En la libertad recae el delineamiento de una doctrina que la pone en una relación fundamental con la identidad personal, abriendo la posibilidad de hablar de una identidad ética a la que le concierne el problema de la valoración (cf. Iribarne 100). Esto implica pensar la vida desde una nueva postura intencional concordante con “la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida y libre” (Husserl, *Ideas II* 316).

Queda entonces cuestionarse bajo qué parámetros se puede evaluar aquello que merece todos nuestros esfuerzos. La libertad que un hombre reflexivo ha ganado ahora asume la responsabilidad de dirigir su voluntad hacia la buena consecución de lo que se ha determinado como favorable para uno. Como decíamos líneas arriba, aquí se toma en cuenta un criterio axiológico que exige una nueva dimensión, irreductible a la de la objetividad, y que, paralelamente, exige también el cumplimiento propio de la intencionalidad del esfuerzo tendencioso. De esta manera, como bien señala U. Melle, tenemos un doble concepto de cumplimiento: “el cumplimiento mediante la satisfacción del esfuerzo y el cumplimiento mediante tránsito a la donación evidente” (80). En este doble cumplimiento se expresa el giro dóxico que Husserl ha señalado como el entrelazamiento de la costumbre y la motivación libre que ha de desencadenar la actividad volitiva de sus circunstancias en la deliberación de su posibilidad práctica.

A la hora de plantear qué debo hacer o qué debo elegir, el hombre no sólo debe apuntar hacia lo favorable, valorado como bueno, sino hacia lo mejor. Pero la cuestión evaluativa se complica aún más. Queda decir entonces que el asunto no pasa, en última instancia, por el contenido, pues no contamos con una idea fin de lo mejor, por lo que: “la corrección perfecta de la voluntad es una idea que se construye sobre la idea del ámbito práctico y sobre la idea de lo mejor en este ámbito y que todas estas ideas fundantes –y con ello la idea fundada– están bajo leyes ideales” (Husserl, *Lecciones* 173).

Se deben reconocer idealmente ámbitos como posibilidades prácticas de desarrollo; lo mejor está predelineado por una regulación normativa que exige al hombre una reso-

lución práctica concordante con el óptimo de vida que se ha dispuesto según el ámbito práctico. Desde el punto de vista ético, el deber envuelve al querer, pone el acento en la dirección decidida y toma el empeño como su fundamento en la medida en que comprende el acto racional que ha evaluado y elegido en la reflexión sobre lo mejor que está al alcance de acuerdo con el nivel óptimo de su esfera práctica. De esta manera, el ideal ético formal descansa en las posibilidades prácticas de cada hombre, asumiendo con responsabilidad su ser en el ejercicio autoperceptivo de su vida espiritual. El entrelazamiento que considera el flujo temporal continuo de experiencias alcanza su nivel ético en el imperativo categórico que demanda la evaluación, la decisión y la acción: “¡Elige lo mejor! [...] Lo mejor es lo único correcto [...] decídete, en el ámbito total de tus «posibilidades problemáticas», conjeturando por la de mayor peso” (Husserl, *Lecciones* 185). A lo que le sigue: “¡haz lo mejor entre los bienes alcanzables en los límites de tu esfera práctica respectiva!” (Husserl, *Lecciones* 177).

Tal como ha enfatizado Javier San Martín, el desarrollo del concepto de motivación por parte de Husserl será fundamental para entender el sentido intencional, que toma en cuenta los elementos predados fundamentales para la percepción de una vida concreta y que, al mismo tiempo, presenta un horizonte tendencioso que va definiendo a un sujeto como ser humano (cf. San Martín 475). De ahí surge su personalidad, como unidad de sus motivaciones variadas. El ser humano se reconoce, en un nivel práctico, en la forma de comportarse frente a las cosas (asuntos) a los que está vuelto. Cada que reflexiona, entiende su dependencia con el mundo natural del cual nacen sus disposiciones espirituales. Su pensar, su valorar y su actuar van de la mano de este horizonte tendencioso.

En los artículos publicados en la revista japonesa *Kaizo*, denominados hoy en día *Renovación del hombre y la cultura*, Husserl vuelve sobre la necesidad de una normatividad que dé una dirección racional a la esfera práctica y pregunta: “Qué figuras particulares y sujetas a norma serían posibles y serían necesarias en el seno de la humanidad conforme a la idea de la auténtica *humanitas*, tanto en lo que hace a las personas individuales que la constituyan como miembros de la colectividad” (9). Si como hemos dicho, el futuro en la libertad abre el poder de la acción a partir de lo querido en la fantasía, podemos de esta forma engendrar figuras en sentido análogo a la operatividad matemática que busca posicionar una identidad como realidad posible. De lo que se trata es de afianzar “*la identidad de los individuos que se convertirá ella misma en punto de preferencia para el resto de la vida*” (San Martín 478). Todo esto desde el traer al punto de consideración lo que ha de valer para una vida concreta y potenciarlo hacia el futuro en el acto más genuino de apropiación racional que vela por los intereses individuales y colectivos.

La identidad debe manifestarse así, como campo abierto de posibilidad que ha de elevar

su acción hacia el desarrollo autonormativo de su posicionamiento. Sólo de esta forma la vida del hombre se transforma en vida ética, con la voluntad consecuente de poner su vida bajo la idea de *renovación*, guiándose y configurándose por ella (cf. Husserl, *Renovación* 23). Aquí renovarse significa la posibilidad de que el hombre se valore a sí mismo, siguiendo una disposición global de actividad al remitir a un conjunto de logros culturales que exprese el sentido espiritual, no sólo de una conciencia individual, sino de una conciencia colectiva en la medida en que se concrete un modo de vida digno de ser emulado. Una vida ética alcanza su plenitud cuando se vuelve ejemplo de vida; cuando, adecuada a las normas, se vuelve guía del hombre en la Tierra. En este sentido, una vida se vuelve valiosa en sí misma cuando se maneja en el empeño de la *libre autoconfiguración* del hombre, donde se puede:

contemplar universalmente su vida entera [...] valorarla universalmente por sus realidades y sus posibilidades. Y puedes tras ello proponerse una *meta general de vida* en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad libre. (Husserl, *Renovación* 28)

Husserl continúa diciendo que este motivo es el que confiere a la vida personal un orden enteramente nuevo. No hay mejor forma de corresponder éticamente a la sociedad que en el ejercicio de autorregulación que ponga bajo su cuidado su vida misma, tomando en cuenta “el conjunto de lo que soy y la previsión de antemano de lo que quiero ser” (San Martín 480). Así, puede erigirse una planificación éticamente justificada de cómo ganarse la vida, que tiene como resultado la elección de una profesión. Es en la profesión donde el hombre puede hacer suyo el campo temático de su circunstancia, potenciándolo en la medida en que se avoca a él con voluntad; se adecua al campo en concordancia y se vuelve parte identitaria efectiva al estar legitimada por la comunidad como momento particular de una humanidad en desarrollo. Los logros del hombre profesional son los logros de la humanidad.

El hombre de profesión, idealmente, es el hombre de la autorreflexión, que ha estimado sus fuerzas tomando en cuenta sus capacidades y habilidades. Al hacerle frente a su vida de este modo, irremediablemente debe considerar su voluntad negativa, es decir, aquello que obstaculiza o nulifica su poder de acción. Entonces surge la cuestión: ¿cómo estar conforme con uno mismo? ¿Cómo ha de ser uno bueno y tener una vida que se pueda valorar como buena? (Cf. Husserl, “Valor de la vida...” 249). La respuesta Husserl la entiende desde el poder vocacional de entregarse incondicionalmente a la región del valor que se ha preferido con exclusividad: “la entrega en exclusiva de la vida a la realización de sus valores consiste en que el sujeto concernido siente hacia ella, hacia la ciencia –hacia el arte, hacia los auténticos valores colectivos– un amor personal de devoción exclusiva” (Husserl, *Renovación* 29-30). Con la profesión no basta para una vida auténtica-

camente ética, pues esta puede darse en la mera receptividad pasiva de una cultura determinada. La vida sólo es valiosa en la medida en que la exigencia autorregulativa y el empeño se cumplen como tales. El desarrollo personal motivado satisface toda pretensión práctica-racional si ha de hacerse desde la entrega vocacional hacia la profesión.

Sólo de esta manera, el hombre se desprende de las contingencias de su estado natural y se entrega en el ejercicio infinito de su devoción vocacional. Este es el hombre que vive en la razón, el que vive en “una auténtica autodeterminación genérica de principio en favor de ello y por mor solo de su absoluto valor práctico” (Husserl, *Renovación* 35). La profesión se transforma en un ideal de la vida entera y, como tal, exige de igual manera un desarrollo. Uno debe cultivarse en la región profesional que ha elegido; esta es la tarea concreta de la voluntad consciente. El cumplimiento de este cultivo viene a satisfacer un sentido de evidencia que capta el valor productivo de una intencionalidad que ha dominado el hábito al que se compromete. Aquí hablamos del tema específico de cada hombre: vuelto a su campo práctico, ejecuta el entramado volitivo que hemos descrito, pero ahora hacia su ciencia, arte u oficio; trata de elegir lo mejor según sea el caso. De esta manera, se integran correlativamente el querer particular con el deber universal, en el impulso hacia lo mejor que su profesión puede dar:

Así pues, en toda vida profesional, la voluntad normativa no sólo es la correspondiente voluntad de verdad, la voluntad del bien verdadero de la esfera relativa, sino, en cuanto voluntad dirigida a lo mejor, es guiada por valoraciones de orden jerárquico, a las cuales también se dirige la voluntad normativa. (Husserl, *Introducción* 253-254)

La vida profesional dirige su voluntad de verdad hacia el hecho de alcanzar un conocimiento del mundo a partir de una motivación que promueve un interés intelectual y técnico. Pero esto sólo si con ello se alcanza el estrato de ser irreductible a la mera constatación del mundo y ser, en la evidencia de un desarrollo que se ha autorrealizado en un nivel más alto de relación con el mundo. Es para nosotros “la identidad personal en sentido eminente” a la cual alude Mariano Crespo (cf. 617), una identidad que se va consolidando en un estilo individual de motivación, sacando todo el partido a sus posibilidades prácticas, de modo que produce nuevas y mejores formas de realizarse en el mundo natural circundante, subsuelo de su subjetividad.

Referencias


- Brentano, Franz. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Sígueme, 2020.
- Crespo, Mariano. “Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, no. 2, 2015, pp. 605-617.
- Drummond, John. “Self-identity and personal identity”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 20, 2021, pp. 235-247.
- Iribarne, Julia. *De la ética a la metafísica*. San Pablo, 2007.
- Husserl, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos Editorial, 2002.
- Husserl, Edmund. “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. <febrero de 1923>”. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, 2009, pp. 789-821.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Husserl, Edmund. *First Philosophy. Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Springer Nature, 2019.
- Husserl, Edmund. *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*. Trotta, 2020.
- Husserl, Edmund. *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908-1914)*. Universidad Pontificia Comillas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.
- Melle, Ulrich. “La fenomenología de la voluntad de Husserl”. *Ideas y Valores*, no. 95, 1994, pp. 65-84.
- Quepons, Ignacio. “El valor y sus horizontes: aspectos de la génesis de la conciencia afectiva en la fenomenología de Husserl”. *Fenomenología de la vida afectiva*. Sb Editorial, 2021.
- San Martín, Javier. “Valores y racionalidad en los diversos tipos de cultura”. *Phainomenon*, n. 22-23, 2011, pp. 469-484.



REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS RELATIVAS A LA EXPERIENCIA DE LO SUBLIME Y LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO

PHENOMENOLOGICAL REFLECTIONS CONCERNING THE EXPERIENCE OF THE SUBLIME AND THE BOUNDARIES OF THOUGHT

Román Alejandro Chávez Báez
 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

 <https://orcid.org/0000-0002-9560-6632>, e-mail: roman.chavez@correo.buap.mx

Recepción: 10 de febrero de 2025 – Aceptación: 18 de junio de 2025

Resumen

En este artículo reflexiono acerca de la experiencia de lo sublime con base en la fenomenología husserliana. El objetivo es mostrar que lo sublime permite vislumbrar los límites del pensamiento humano y que trasciende, por supuesto, los ámbitos estético y artístico. Se llevará a cabo la exposición de las ideas de Longino y Kant respecto del tema como punto de partida para la presentación y glosa de la propuesta husserliana.

Palabras clave: Fenomenología husserliana, experiencia de lo sublime, límites del pensamiento, Kant, Longino.

Abstract

In this article I reflect on the experience of the sublime based on Husserlian phenomenology. The aim is to show that the sublime allows us to visualize the boundaries of human thought and that it transcends, of course, the aesthetic and artistic spheres. The exposition of the ideas of Longinus and Kant on the subject will be held as a starting point for the presentation and comment of the Husserlian proposal.

Keywords: Husserlian phenomenology, experience of the sublime, boundaries of thought, Kant, Longinus.

Introducción

La reflexión por la naturaleza de la experiencia sublime es recurrente a lo largo de las teorías filosóficas relacionadas con el arte y la estética. Con base en la fenomenología es posible tematizar dicha experiencia para mostrar que ésta no se circunscribe únicamente al dominio artístico. En lo que sigue se analizarán algunas concepciones en torno a lo que pensadores como Longino e Immanuel Kant entendieron por ‘sublime’. Ello servirá como punto de inicio para relacionar sus propuestas con la que puede extraerse de la desarrollada por Edmund Husserl. Nos abocaremos en el escrutinio de algunos de los puntos nodales de la fenomenología para entender la propuesta husserliana. Así mismo, se verá la relación entre lo sublime y el horror; relación que sirve para vislumbrar los límites del pensamiento.

La pregunta de inicio es: ¿Qué es lo sublime? Para responder esta interrogante es menester entender esta noción más allá del ámbito artístico. En vista de lo cual se abordará el estudio de este tópico dentro del pensamiento de Longino¹ e Immanuel Kant.

Dos concepciones acerca de lo sublime: Longino y Kant

En su obra intitulada *Sobre lo sublime*, Longino sostiene que la experiencia de lo sublime tiene que ver con vislumbrar una cierta grandeza que trasciende el ámbito de lo racional. Es el eco de la grandeza del alma (*ὑψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα*). Si el *logos* interpreta el alma humana, entonces lo sublime se hace experiencia gracias a la palabra, cuya belleza es la luz del pensamiento. Lo sublime se manifiesta en el lenguaje a través, sobre todo, de sus usos figurativos, esto es, de los tropos; por medio de éstos se adquieren cualidades como la astucia, la insidia o la persuasión del orador a la persona a quien se dirige el discurso (Longino 181). Las mejores figuras del lenguaje deben pasar desapercibidas para garantizar la persuasión del oyente. En palabras de Longino, por sublime se entiende:

[...] una elevación y una excelencia en el lenguaje, y que los grandes poetas y prosistas de esta forma y no de otra alcanzaron los más altos honores y vistieron su fama con la inmortalidad. Pues el lenguaje sublime conduce a los que lo escuchan no a la persuasión, sino al éxtasis [...]. Lo sublime, usado en el momento oportuno, pulveriza como el rayo todas las cosas y muestra en un abrir y cerrar los ojos y en su totalidad los poderes del orador. (Longino 148-149)

.....
¹ Cabe mencionar que, en sentido estricto, no se sabe a ciencia cierta quién fue el autor del tratado *Sobre lo sublime*. Los exégetas han convenido en nombrar a su autor Longino, debido a la relación circunstancial, tiempo y personajes, en el que fue redactado.

Longino sostiene entonces que lo sublime puede instanciarse en el lenguaje, conduciendo al éxtasis producto de la expresión retórica-figurativa. Son los tropos del lenguaje los que dotan de poder al orador para llegar a la grandeza. Longino brinda los medios de mayor favorabilidad para aproximarse a la grandeza. Ésta es innata y depende de tomar buenas decisiones en el momento oportuno de presenciar buena fortuna. De esta forma, Longino dice “cuando las pasiones mueven como un torrente y arrastran entonces consigo, como algo necesario, la multiplicación de las metáforas” (158), propiciando el momento oportuno y la buena fortuna. Con base en esa multiplicación de metáforas u otros ardidés retóricos de la lengua se consigue consolidar un lenguaje sublime, el cual agrada a todos.

Para el desarrollo de un lenguaje así, que busque la grandeza, la imaginación es pieza fundamental. Es el medio más apropiado para producirla. La imaginación se vale de las figuraciones mentales y se escinde en dos: oratoria y poesía, cuyas finalidades son el asombro y la claridad, respectivamente. En sendas imaginaciones se indaga un pensamiento patético y excitante.

La grandeza depende de la imaginación y la traslación semántica de sentidos, no necesariamente del uso de la razón. El lenguaje sublime no acuña solamente un significado a un término, sino la variabilidad de sentidos al conjunto de términos. La acuñación semántica es producto, en parte, de lo patético vinculado con lo más profundo que yace en las almas. Lo patético debe ser espontáneo y presenciarse dentro del lenguaje sublime en el momento oportuno.

En cuanto al filósofo de Königsberg, Immanuel Kant, en un tono distinto al de Longino, propuso que:

lo sublime era el efecto abrumador de encontrar algo que excede la comprensión e imaginación, y que, a través, de la habilidad de sobreponerse a esa experiencia, se conduce a la realización de ciertas Ideas de la Razón. Tanto Kant como Burke argumentaron que la experiencia de lo sublime implicaba atracción y repulsión, en contraste con la experiencia de lo bello, la cual únicamente contenía atracción (Goble 83).

Este sentimiento de extrañeza ante lo sublime delatará una de las características esenciales del umbral de dicha experiencia, a saber, que ante la aparición de lo sublime se está ante una experiencia límite que no puede ser del todo asida en una sola mirada. Hay una cierta inquietud ante lo sublime, una inquietud y quietud que avanzan por dos frentes hacia el mismo destino. Ante la experiencia de lo sublime hay una suspensión del mundo que nos rodeaba:

[...] la imagen sublime puede apoderarse de nosotros. Poseernos, y al hacerlo, aparentemente nos puede robar de cualquier propósito o intención que antes se tenía. De esta forma, la experiencia del encuentro de una imagen sublime parece implicar la captura de la intención. De hecho, podríamos decir que lo sublime, aparentemente puede cambiar nuestra intencionalidad (Kant 88).

Para Kant lo sublime no depende de un lenguaje, tampoco de un sentido amplio de la enunciación. Lo sublime, así como lo bello, es una categoría estética. En el siguiente pasaje puede apreciarse lo que Kant entiende por lo sublime:

[...] la noche es sublime, el día es bello. En la calma de la noche estival, cuando la luz temblorosa de las estrellas atraviesa las sombras pardas y la luna solitaria se halla en el horizonte, las naturalezas que posean un sentimiento de lo sublime serán poco a poco arrastradas a sensaciones de amistad, de desprecio del mundo y de eternidad. El brillante día infunde una activa diligencia y un sentimiento de alegría. Lo sublime, conmueve; lo bello, encanta. La expresión del hombre, dominado por el sentimiento de lo sublime, es seria; a veces fija y asombrada. Lo sublime presenta a su vez diferentes caracteres. A veces le acompaña cierto terror o también melancolía, en algunos casos meramente un asombro tranquilo, y en otros un sentimiento de belleza extendida sobre una disposición general sublime. A lo primero denomino lo sublime terrorífico, a lo segundo lo noble, y a lo último lo magnífico. Una soledad profunda es sublime, pero de naturaleza terrorífica. (3)

Desde la perspectiva kantiana, la idea de lo sublime se contrapone a la de lo *bello*. Por un lado, lo sublime es la inteligencia; por otro, a lo bello corresponde el ingenio. Ambas categorías estéticas pertenecen a la naturaleza del objeto: lo bello a su limitación (forma), pero lo distintivo de lo sublime es que ahonda en el objeto que carece de forma. En lo bello interviene la imaginación y el entendimiento; mientras que, en lo sublime, la imaginación y la razón. Lo *sublime* no se circunscribe al contenido material, ni a lo formal al poseer la cualidad de *grandeza*, similar a la descripción de Longino. Lo bello es producto de una emoción ante la vida, seguida de un modo de juego; por su parte, lo sublime suspende, por un momento, el placer y las facultades vitales para ir más allá de lo establecido. La última diferencia: lo sublime violenta la imaginación, ya que provoca en ella imaginar lo que realmente no se ve.

Lo sublime está más allá del entendimiento, refugiándose en la razón, porque no se halla en la naturaleza, ni en la experiencia, sino en la racionalidad misma del *espíritu*. De ahí que Kant sostenga que en las cualidades morales sólo la verdadera virtud es sublime. Asimismo, distingue entre dos clases de virtudes: adoptadas y genuinas. Kant se interesa por las genuinas al corresponder a las cualidades de sublime y venerable, las cuales conforman al hombre recto considerado un noble corazón virtuoso.

En la teoría kantiana, lo sublime se divide en dos tipos: el primero es lo sublime ma-

temático, el cual pertenece a lo absolutamente grande (infinito). Al ser grande, demuestra la capacidad del espíritu de ir más allá de lo evidente manifestado por los sentidos. El segundo es lo sublime dinámico concerniente a los fenómenos naturales experimentados por el espíritu, provocándole ciertos sentimientos, pudiendo ser el terror, en la situación de sentirse vulnerable o expuesto a un peligro, y la valentía, al contrarrestar el miedo y aumentar la fortaleza de resistir ante la tempestad presenciada. Al sentir la valentía, el espíritu se mide con respecto a la naturaleza y al hacerlo adquiere su libertad. De ahí radica el aspecto moral de lo sublime.

Tanto Longino como Kant concuerdan en que lo sublime tiene como finalidad integrar conscientemente al hombre. Longino intenta hacerlo con base en el uso del lenguaje, cuyas traslaciones de sentido posibilitan una enunciación metafórica capaz de persuadir; mientras que Kant establece que las categorías estéticas de lo bello y lo sublime deben ser asimiladas por el espíritu de un hombre que adquiriera fortaleza en su voluptuosidad ante la magnitud, limitándola a la razón, pero no cualquiera, sino a una razón pura (moral). En suma, para ambos autores lo sublime está relacionado con la racionalidad humana. Dicho lo cual, puede interrogarse cuál es el tratamiento fenomenológico de este tópico y cómo se diferencia de los anteriores.

Lo sublime y el límite del pensamiento: reflexiones a partir de la fenomenología

El escrutinio fenomenológico de lo sublime se realiza a través de la consciencia y la noción de fenómeno. Conviene iniciar con la aclaración conceptual del término ‘fenómeno’. En la *Idea de la fenomenología*, Husserl delimitará la acepción del concepto en cuestión: “La palabra «fenómeno» tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre *el aparecer* y *lo que aparece*. **Φαινόμενον** quiere propiamente decir «lo que aparece» y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo” (106). La imperiosa distinción entre aquello que aparece y el aparecer mismo será esencial para el desarrollo de la idea que este artículo persigue. A partir de este breve recorrido por la evolución del concepto de fenómeno que dicha noción tiene, es posible abstraer una imbricada relación con la conciencia, debido a que considera un flujo de vivencias intencionales y, de igual modo, a lo que aparece en ella. De forma expresa, el fenómeno siempre será relativo al aparecer y a lo que aparece en dicho aparecer.

Teniendo en mente la importancia de la distinción entre lo que aparece y el aparecer mismo será posible vaticinar el rol que tendrá la identificación de la evidencia misma del aparecer en cuanto tal en los análisis fenomenológicos. El haber establecido una clara distinción entre el aparecer mismo y aquello que aparece en él permitirá, en la fenomenología

logía, concebir una dimensión de inmanencia radical donde el aparecer, al estar vacío de cualquier contenido, se presenta esencialmente a sí mismo, y es, a su vez, condición de su mismo aparecer y de todo aparecer sucesivo.

Ahora bien, Husserl comentará, en el § 80 de *Ideas I*, que:

[...] no hay desconexión capaz de anular la forma del cogito y de borrar el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer por”, encierra necesariamente en su esencia esto: ser, precisamente, un “desde el yo”, [...] y este yo es el puro; a él no puede hacerle nada ninguna reducción (*Hua III/1 179*)².

Y un poco más adelante, en la misma página hará una aclaración reveladora en torno al yo puro:

Las restantes vivencias, que forman el medio universal para la actualidad del yo, carecen ciertamente de la señalada referencia al yo del que acabamos de hablar. Y, sin embargo, también ellas tienen su parte en el yo puro y éste en ellas. “Pertenecen” a él como “las suyas”, son el fondo de su conciencia, el campo de su libertad.

Pese a estos peculiares entrelazamientos con todas “sus” vivencias, no es el yo vivenciante nada que pueda tomarse por sí y del que pueda hacerse un objeto propio de investigación. Prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más. (*Hua III/1 179*)

El estudio de dichas vivencias corresponde a un cambio de interés en la mirada fenomenológica. Se da el paso de un análisis estático, a uno genético, en donde la fantasía (*Phantasia*) tendrá un rol estelar. Este cambio en la marcha se explica al tener en cuenta que la fenomenología estática trata de averiguar “cómo se constituyen conscientemente las unidades objetivas de toda región y categoría, y que tal variante, anclada en unos sistemas estructurales ya fijados, en una abstracción metódica de los contenidos intencionales no-actuales de la conciencia, es progresivamente superada” (Magaña 84). Mientras que la fenomenología genética “[...] indaga retrospectivamente por el origen de esos esquemas estructurales que participan en la constitución subjetiva de objetos, es decir, por la génesis de la constitución misma a partir de la forma final del sentido” (Magaña 84).

El acento es puesto en el sentido bajo el cual el objeto llega a ser como tal, por lo que éstos dejan de ser considerados como meras impresiones estáticas. En este particular panorama, será necesario recordar que la sensibilidad posee sus propias leyes. De acuer-

² En adelante, se utilizarán las siglas *Hua* para referirse a la edición crítica de las obras de Edmund Husserl publicada bajo el título *Husserliana*. Cuando se cite un volumen en particular, se indicará con el número romano correspondiente.

do con Husserl: “A la sensibilidad pertenecen la asociación, la reproducción (recuerdo, fusión, fantasía) [...]. La protosensibilidad, la sensación, etc., no nace a partir de bases inmanentes, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta” (*Hua IV 335*). Y más adelante agregará que “La protosensibilidad es su protohaber. Un segundo haber es la composición intencional de la reproducción (reproducción originaria como recuerdo) y de la transformación en la fantasía que tiene lugar en la reproducción, la transformación pasiva del configurarse-por-sí-mismo con doxa destruida” (*Hua IV 335*). La sensibilidad, al ser el subsuelo anímico del espíritu, estará no solamente presente en el proceso creativo del arte, sino que de igual modo será la base del mismo.

A la par de la sensación, es necesario distinguir bajo sus propios términos a la fantasía, en vista de que los fantasmas de sensación son parte integrante de una teoría general de la sensibilidad; es decir, son sensibles. Es, pues, necesario establecer la distinción entre la sensación y el contenido de la fantasía. En el caso de la fantasía, es preciso acotar que éste no es dato de la sensación, sino fantasía del dato de la sensación. El contenido sensible de la sensación no puede ser considerado como aparición de la fantasía al considerar que la sensación se encuentra en el seno de la percepción, y que la fantasía, bajo ninguna reserva puede ser considerada como percepción. Aquello que aparece en la fantasía es aprehendido mediante la percepción, pero el hacer uso de los caracteres aprehendidos en la percepción no se traduce en que aquello presentado en fantasía corresponda al reino de la percepción, sino que “En la fantasía ciertamente aparece el objeto él mismo, pues es él ahí lo aparente, mas no aparece como presente, sino como representado. Es, por así decirlo, como si estuviera allí, pero sólo por así decirlo; aparece en imagen” (*Hua XXIII 16*).

En este contexto, Husserl vislumbra la aspiración de una “estética trascendental” que procura ser concebida en función de la pasividad, la cual cabe aclarar, es anterior a todo yo:

Toda productividad primigenia, primigenia por lo menos en uno o algunos pasos, es espontaneidad de acto. Pero toda espontaneidad se hunde en pasividad, y esto quiere aquí decir: toda objetividad puede ser consciente productivamente de modo primigenio, en su constitución originaria (o en la cuasioriginaria de la reproducción, del recuerdo, de la mera fantasía y semejantes), o puede ser “sensiblemente” consciente en forma de posconciencia pasiva, que tras el transcurso de la productiva queda a la zaga y permite una mirada retrospectiva (la más primitiva espontaneidad unirradial) al objeto que acaba de ser activamente constituido, o puede asomar un recuerdo o también una transformación de producciones anteriores mediante la eficacia de legalidades anímicas, etc. [...] A todas las intencionalidades secundarias tenemos que adscribirles tales tendencias, y éstas son tendencias a la “renovación” o a la conversión en actos y nexos de actos espontáneos correspondientes a ellas. El espíritu tiene un subsuelo anímico. Éste se muestra en que el sujeto yo no tiene que atenerse a meras retenciones y reproducciones de recuerdo. (*Hua IV 333*)

Se habla aquí de una especie de “regresión” en la que aquello que es presentado en fantasía, incluidos los objetos artísticos, se hunden en la pasividad *cuasi*-originaria. Se invierte de tal modo la productividad primigenia de la espontaneidad del acto, de tal modo que se da un acceso a la presencia de aquello que aparece, pero con la peculiaridad que no se le toma como objeto ya formado, sino que se trata de una presencia pre-objetiva. En esta regresión el yo no está vuelto hacia un mundo objetivo ya constituido; por el contrario, logra tener acceso a un mundo originario, el cual es la génesis del proceso mismo de fenomenalización. No se habla aquí de distintos mundos, sino de distintas capas de sentido con las cuales el mundo objetivo es constituido. Tal regresión es necesaria para poder dilucidar el acceso a la experiencia de lo sublime en el arte y, a su vez, ésta al reino de la fantasía. Es necesario una *epojé*, una desconexión del mundo de la actitud natural, pero, en este particular caso, se tratará de una *epojé estética*. En esta:

[...] se trata de suspender la realidad fáctica de la obra de arte. De esta manera, logramos suspender o desconectar lo cósmico de la obra, y así acceder a las *cuasi* realidades representadas en ella. Por lo tanto, la *epojé* estética nos permite acceder al fenómeno artístico y a los modos de aparecer estético de la obra” (Chávez 245).

Se trata de un régimen en el que el tiempo objetivo del mundo queda desconectado en tanto que a la vivencia del arte le es inherente una temporalidad distinta, la de la conciencia. La vivencia del arte sublime fractura el instante y la continuidad del tiempo, aunque sea de forma momentánea, pues dura únicamente en el aparecer de la experiencia estética. El espectador queda cautivado en las realidades que el arte muestra en su aparecer.

Ahora bien, conviene abordar la discusión acerca del Yo puro, pues hay cosas importantes que comentar con respecto a éste y la suspensión que la vivencia del arte sublime genera. El yo puro en su estado de pureza absoluta, esto es, sin ninguna carga eidética y carente de cualquier contenido, se limita a ser un puro aparecer. Se trata aquí de una conciencia de sí que se presente afectivamente a sí misma, pero el punto más energizado por esta puridad consistirá en que implica, necesariamente, un contacto de sí consigo misma y nada más. Esta conciencia de sí será la más primitiva y originaria en su absoluta inmanencia, es inescrutable. Esta escrutabilidad, bajo ninguna reserva, puede ser equiparada a una conciencia vacía. La vivencia no es capaz de ser aprehendida, pero ciertamente ahí está. Esta imposibilidad por ser aprehendida corresponde al hecho de que, como forma en sí misma, es puramente relativa y transitoria, de unidad temporal, coartada por la unidad de la noesis. Ante esta imposibilidad por ahondar en este tipo de vivencias que ciertamente están ahí, pero que son incapaces de ser propiamente tematizadas, será preciso comentar que, indistintamente, son *sentidas*. A este respecto, Husserl comenta que:

Una vivencia de sentimiento no se matiza. Si miro hacia ella, tengo algo absoluto; no tiene lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto asá. Al pensar, puedo pensar verdades y falsedades sobre ello, pero lo que está ahí en la mirada misiva, está absolutamente ahí con sus cualidades, su intensidad, etc. (*Hua III/1* 92-93).

Y un poco más adelante, dice:

Sentamos, pues, que mientras que a la esencia de la dación mediante apariciones le es inherente el que ni una de ellas dé la cosa como algo “absoluto”, en lugar de exhibirla unilateralmente, a la esencia de la dación inmanente es inherente dar precisamente algo absoluto que no puede en forma alguna exhibirse por lados ni matizarse (*Hua III/1* 93).

Es necesario recalcar que la dación de sí inmanente en este aparecer puro es la dación de lo absoluto a sí en pura indeterminación. Es la nada sentida en absoluto; si hubiese algo sentido, es decir, algo objetivado, sería justamente aquello que aparecería, y ya no el aparecer mismo. Este aparecer es dado, sin lugar a dudas, en un presente, en un instante que siempre se encuentra fluyendo. Situación similar es posible de ser encontrada en las importantes reflexiones que Lyotard le dedica al concepto de lo sublime:

Es por lo menos un signo, el signo de interrogación en sí mismo, la forma en la que ocurre es retenida y anunciada: ¿Está sucediendo? La pregunta se puede modular en cualquier tono. Pero la marca de la pregunta es ‘ahora’, el ahora como la sensación de que nada podría pasar: la nada es ahora (246).

Ese ahora en el que la nada aparece es justamente lo sublime; el sentimiento de la extrañeza le es inherente. Es el aparecer mismo como ahora-nada. Se está ante una suspensión de todo aparecer, una en la que se espera que algo acontezca, pero no adviene; es una amenaza que no termina por concretarse. Esta expectativa que no se cumple despierta un sentimiento paradójico, justamente en las puntadas de este sentimiento es donde es posible hablar de la experiencia de lo sublime. Como señala Goble:

[...] la evidencia de lo sublime se nota, pero no puede ser localizada de manera fácil y concreta. Y esto puede ser confuso. Si bien es posible argumentar de forma racional que lo sublime debe estar dentro de nosotros, que debe ser una respuesta estética a un objeto imagen, lo sublime siempre permanece fuera de nuestro alcance (104).

Consideraciones finales

Con base en lo expuesto, puede verse que la experiencia de lo sublime trasciende el entendimiento humano. Aquel que la experimenta se traslada más allá del ámbito racional, alcanzando los límites del pensamiento, según puede colegirse de lo dicho por Longino. Esos límites, desde una perspectiva kantiana, implican atracción y repulsión, produciendo en el ente una soledad profunda, puesto que es incapaz de concebir algo carente de forma. El intento fenomenológico de tematizar lo sublime implica suspender el mundo de la actitud natural, con lo cual se realiza una regresión a un mundo que no está constituido objetivamente. Es decir, se navega dentro del ámbito pre-predicativo. Como se ve en las posturas descritas, la experiencia de lo sublime ubica al sujeto en los límites mismos de su pensamiento, así como de un mundo objetivo constituido. Ello, utilizando palabras kantianas, induce en aquél cierto sentimiento de intranquilidad.

Un ejemplo de esta intranquilidad es la generada por el *Vir Heroicus Sublimis* de Barnett Newman; uno se encuentra ante la espera de que algo aparezca: el cuadro. En dicho aparecer lo indeterminado acontece, lo paradójico se anuncia omitiendo lo indeterminado τὸ ἄπειρον. Resuena con fuerza la suspensión del relato de Longino acerca de lo sublime, dado que se perdió casi un tercio del tratado original, creando de tal modo una experiencia similar a la que se pretende explicar. En esta experiencia todo es suspendido y reducido a nada. Como bien señala Saint Girons:

Definir lo sublime como lo inaferrable que nos aferra es subrayar su propia paradoja: su disolverse en el momento mismo en que nos atrapa. De manera que la experiencia de sentirse atrapados (*saisissement*) se acompaña siempre de la experiencia de sentirse perdidos (*dessaisissement*) (Saint Girons 281).

Esta experiencia se encuentra fuera de la demarcación de las definiciones lógico-categoriales, motivo por el cual Saint Girons agregará que:

De hecho, lo sublime, en la medida en que va más allá de la lógica semántico-referencial, tiene también el mérito de abrirnos a una lógica de lo fugaz, del choque y del deslumbramiento. En este sentido, lo sublime tiene su origen no tanto en una epifanía, como en un acoplamiento sorprendente, que hace surgir el significante en lo real e, inversamente, lo real en el significante. (282)

A la par de este análisis de la experiencia de lo sublime en el arte, es justo y necesario comentar que dicha experiencia no se encuentra únicamente circunscrita al arte, puesto que una característica esencial de lo sublime es, como puede deducirse de lo expuesto a lo largo de este artículo, la universalidad de sus causas con la que es posible de ser experimen-

tado. Reformularé esta cuestión del siguiente modo: la experiencia de lo sublime puede acontecer en tanto que el aparecer se muestre a sí mismo en su absoluta inmanencia, de tal modo que el catalizador de lo sublime no queda reducido a una vivencia en específico, sino que es un campo inagotable. A esta cuestión comentará Marc Richir:

Precisamente, cada cultura tiene su modo, no tanto de tratar, sino más bien de *encontrar* lo inagotable. Este encuentro, que no es otro que el de lo sublime en el pensamiento es, en sus profundidades fenomenológicas, a la vez *temporal* y *de todas las épocas*, ya que nos vuelve a poner, cada vez, en el enigma de nuestra condición, de la que no somos ni los primeros ni los últimos en hacer la experiencia concreta. Enigma de nuestra ipseidad mortal, por cierto, pero también enigma de la humanidad entera en su mortalidad en el seno de la inmensidad del devenir natural o cósmico [...] (41).

Ahora bien, lo sublime en el arte representa una lógica que no posee un fundamento semántico-referencial, sino una propia, en la que no rige la lógica del mundo real. El arte es capaz de representar al mundo desde una perspectiva que escapa a toda lógica posible del mundo, es decir, se trata de un reflejo que no puede ser plenamente elucubrado por la lógica que rige el mundo. el arte se constituye, por tanto, como el límite del pensamiento. Gilles Deleuze dirá, al remitirse a los cuadros de Francis Bacon, que: “[...] pensar la pintura requiere una exploración que difiere radicalmente del modo de conocimiento tradicional. Ésta es la Lógica de la sensación cuyo nombre proviene de Cézanne, quien hablaba de una lógica de los sentidos, no racional, no cerebral” (49). Es preciso no perder de vista que la lógica del mundo real no aplica para ninguna expresión del arte. Sin embargo, a partir de esta afirmación no es posible inferir que la lógica del arte sea inexistente en el mundo, es decir, que no posea vigencia en éste; más bien, se trata simplemente de una formulación que es ajena si uno se atiene únicamente a la lógica semántico-referencial.

[...] la aprobación o desaprobación estética es un modo de referencia intencional que se presenta como evidente y esencialmente peculiar frente a la mera representación del objeto estético o al juicio teórico sobre él. La aprobación estética y predicado estético pueden ser, sin duda, enunciados, y el enunciado es un juicio e implica como tal, representaciones. Pero entonces la intención estética es –lo mismo que su objeto– *objeto* a su vez de representaciones y de juicios; ella misma sigue siendo esencialmente distinta de estos actos teóricos. Valorar un juicio como exacto, una vivencia afectiva como elevada, etc., supone ciertamente intenciones análogas y afines, pero no específicamente idénticas. (Husserl 2001 492)

El arte trasciende esta demarcación. La existencia del arte, no de la obra en sí misma, sino de aquello que es representado en ésta, es de carácter paradójico en vista de que éste será

la palestra entre lo real y lo ficticio, entre el hecho y la posibilidad. “Encontrar lo sublime a través de una imagen, entonces, puede amenazar con destrozarse el mundo, pero puede que también ofrezca la visión de uno nuevo y mejor, uno que nunca fue considerado o creído como posible [...]” (Goble 102). El arte avanza bajo la égida de la inexpresividad; busca la creación de una lógica que es ajena al mundo desde donde nace y que únicamente cobra sentido cuando regresa a él. Es una cuerda que se tambalea entre dos mundos que se cierran sobre el abismo.

Referencias


- Chávez, Román. *Arte y fenómeno: Investigaciones relativas a una estética fenomenológica y una fenomenología del arte en Edmund Husserl*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Arena Libros, 2002.
- Goble, Erika. “Sublimity & the Image: A Hermeneutic phenomenological exploration”. *Phenomenology and Practice*, vol. 7, no.1, 2013, p. 82-110.
- Husserl, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). Martinus Nijhoff, 1950. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por Antonio Zirión. Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013]
- Husserl, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Martinus Nijhoff, 1952. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducido por Antonio Zirión. Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.]
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas II*. Alianza Editorial, 2001.
- Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen* (Hua XXIII). Springer, 2005.
- Kant, Immanuel, *Lo bello y lo sublime: Ensayo de estética y moral*. Espasa-Calpe, 1972.
- Longino. *Sobre lo sublime*. Gredos 1996.
- Lyotard, Jean-François. “The sublime and the Avant-Garde”. *Postmodernism: A reader*. Routledge, 2014.
- Magaña, Dalios de Armas. “Por el sendero más oscuro: notas sobre la fenomenología genética de Husserl”. *Revista Laguna*, no. 28, 2011, pp. 79-99.
- Richir, Marc. “Vida y muerte en fenomenología”. Traducido por Nicolás Garrera. *Nombres*, no. 27, 2013, pp. 7-46.
- Saint Girons, Baldine. *Lo sublime*. A. Machado Libros, 2008.



EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES Y VIOLENCIA EPISTÉMICA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

EXCLUSION OF WOMEN AND EPISTEMIC VIOLENCE IN LATIN AMERICAN PHILOSOPHY

Joselim Hernández Jandeth
 Universidad Nacional Autónoma de México

 <https://orcid.org/0009-0005-0075-7075>, e-mail: joselim.h.jandeth@gmail.com

Recepción: 29 de enero de 2025 – Aceptación: 27 de julio de 2025

Resumen

Este trabajo es un acercamiento al problema de la exclusión y la violencia epistémica en la filosofía latinoamericana en sus modalidades de injusticia testimonial y de extractivismo epistémico. La discusión sobre la violencia epistémica en el ámbito filosófico es reciente; no obstante, las diversas investigaciones que se están realizando en América Latina, como la de Moira Pérez, nos permiten reflexionar y continuar redefiniendo el concepto de violencia epistémica para entender casos específicos. En esta investigación se pretende explicar la ausencia de las mujeres en la filosofía latinoamericana a partir de este concepto. Por ello, se retoman algunas reflexiones de pensadoras latinoamericanas que han mostrado algunos indicios de este concepto o que han señalado tanto la injusticia epistémica como el extractivismo epistémico en sus obras.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, violencia epistémica, injusticia testimonial y extractivismo epistémico.

Abstract

This paper is an approach to the problem of exclusion and epistemic violence in Latin American philosophy both as testimonial injustice and epistemic extractivism. The discussion of the concept of epistemic violence in the field of philosophy is recent; however, various studies being conducted in Latin America, such as that of Moira Pérez, allow us to reflect on and continue redefining this concept in order to understand specific cases. This study aims to explain the absence of women in Latin American philosophy based on this concept. To this end, it draws on the reflections of Latin American thinkers who have shown some signs of epistemic violence or who have pointed out both epistemic injustice and epistemic extractivism in their works.

Keywords: Latin American philosophy, epistemic violence, testimonial epistemic injustice, and epistemic extractivism.

Sobre la exclusión de las mujeres en la filosofía latinoamericana

La filosofía latinoamericana, nos dice el *Diccionario de filosofía latinoamericana*, es el “nombre genérico con que se conoce la producción filosófica elaborada con una perspectiva latinoamericanista explícita” (Cerutti 173). Se trata de “aquel filosofar ocupado y preocupado por dar cuenta de la propia experiencia histórica y cultural situada en la realidad latinoamericana” (Cerutti 10). Esta manera de hacer filosofía comenzó a practicarse desde finales del siglo xix, pero su consolidación como una tradición de pensamiento y una disciplina académica no se dio sino hasta la mitad del siglo xx gracias al impulso de filósofos como José Gaos en México y Francisco Romero en Argentina (Fernández 232-234). Ambos filósofos consideraban, como expresa Miró Quesada, que “la filosofía es, en cierto sentido, su historia [...]. La filosofía no puede comprenderse sin su historia” (26-27). Por eso se dieron a la tarea de fundamentar la filosofía latinoamericana con la construcción de una historia latinoamericana de la filosofía o de las ideas filosóficas basada en las obras y reflexiones de todos aquellos autores, pensadores e intelectuales que en el pasado filosofaron desde, y en torno a, sus propias circunstancias¹. Una de las principales características de estas historias es que ampliaron los criterios de selección para poder incluir a autores y a obras que, desde los criterios de la historia de la filosofía occidental, no podrían ser considerados como auténticamente filosóficos.

Estas historias sirvieron para conformar una especie de *canon* y de *corpus* filosófico latinoamericano, en el que, desde luego, las mujeres no fueron incluidas, salvo en contadas excepciones. Pese a ello, autoras como Teresa de la Parra, Marta Brunet o Clorinda Matto de Turner ya se encontraban reflexionando explícitamente sobre la realidad latinoamericana. Como dice Raúl Fernet-Betancourt, la ausencia de las mujeres en la historia de la filosofía latinoamericana se da porque “la filosofía ha tejido su historia en complicidad con prejuicios sexistas de una cultura patriarcal que ha silenciado interesadamente a las mujeres” (12). El discurso filosófico, sostiene Celia Amorós, parece ser exclusivo de los hombres debido a que ellos son “los portadores del *logos*, los que se definen y se dan beligerancia los unos a los otros como interlocutores, los portavoces de su grupo o clase social que reconocen a su vez como portavoces del otro grupo o clase social a varones” (27). Por lo que podemos decir que esa ausencia no es del todo casual, sino producto de prácticas

¹ A las obras de Gaos y Romero le siguieron una larga lista de obras historiográficas que fueron construyendo la historia de la filosofía latinoamericana, tales como: la *Antología del pensamiento social y político de América Latina* de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, *El pensamiento latinoamericano y Precursores del Pensamiento Latinoamericano Contemporáneo* de Leopoldo Zea, *Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas* de Arturo Ardao, *Pensamiento latinoamericano del siglo XIX* de Alberto Saladino García, *Filósofos y políticas desde nuestra América en el tiempo* de Mario Magallón Anaya.

sistemáticas de borramiento y de exclusión.

Desde hace un tiempo, las filósofas e historiadoras de la filosofía latinoamericana han realizado múltiples esfuerzos para mostrar, denunciar y reparar esa exclusión sistemática de las mujeres en el campo de la filosofía latinoamericana. Por mencionar algunos ejemplos: Francesca Gargallo, en su libro *Ideas feministas latinoamericana*, busca fundamentar la reflexión filosófica de las mujeres a través de su condición de alteridad con relación a los hombres y al mundo colonial y muestra la activa participación de las mujeres en la construcción del pensamiento feminista en América Latina; María Luisa Femenías en sus obras de historia de las filósofas como *Perfiles del feminismo iberoamericano* y *Ellas lo pensaron antes: filósofas excluidas de la memoria* desarrolla un análisis en torno a la exclusión de las mujeres en la historia de la filosofía en el que muestra las condiciones en las que filosofaron, y cómo su obra y pensamiento contribuyeron al ámbito filosófico; Fanny del Río, en su libro *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género* tiene como objetivo examinar cómo se ha ejercido injusticia epistémica hacia las mujeres en la filosofía mexicana y, al mismo tiempo, explorar vías para reparar ese daño a través del reconocimiento de las filósofas y sus aportes.

Este trabajo pretende sumarse a estos esfuerzos de hacer una revisión crítica de la construcción historiográfica de la filosofía latinoamericana. Pero se parte del supuesto de que, al igual que en otros espacios de la vida cotidiana y del ámbito de la producción de conocimiento, en la filosofía latinoamericana se reproduce la desigualdad y la violencia estructural que viven las mujeres. Lo cual significa que se abordará el problema de la ausencia de las mujeres en la historia de la filosofía latinoamericana como un síntoma de un problema social mucho más profundo: la exclusión social de las mujeres. Por ello, se realizará una revisión y discusión del concepto de *violencia epistémica* y de algunas de sus modalidades como la injusticia epistémica y el extractivismo epistémico, ya que considero que dicho concepto puede ayudarnos a comprender los mecanismos de la exclusión hacia las mujeres que han operado en el campo de la filosofía latinoamericana. Además, como mostraremos más adelante, nos permite dar sentido a algunos planteamientos, reflexiones, vivencias y anécdotas de las filósofas latinoamericanas en las que, a su manera, dentro de sus propios campos de interés y con sus propias herramientas teóricas, denunciaron o pensaron la violencia y la exclusión que ejercieron sobre ellas al practicar la filosofía.

Sobre la violencia epistémica

La *violencia epistémica* es un término relativamente nuevo en los estudios filosóficos. Gayatri Spivak fue una de las primeras personas en emplearlo en los años ochenta en el marco de los estudios poscoloniales. En su conocido texto “¿Puede hablar el subalterno?”, Spivak da cuenta de las dificultades que tienen los sujetos subalternos para poder expresar su voz en las estructuras de poder dominantes y de cómo los sujetos hegemónicos, como los intelectuales y los académicos, al querer hablar por ellos, los niegan como agentes de conocimiento. También, hace un par de décadas, Miranda Fricker habló de la violencia epistémica en su trabajo titulado *Injusticia epistémica*, en el cual aborda la injusticia que viven ciertos sujetos que atraviesan procesos jurídicos en los que se invalidan sus testimonios debido a su identidad y en los que no hay condiciones para que ellos puedan transmitir sus experiencias sociales. Estos trabajos son precedentes importantes porque analizan los mecanismos mediante los cuales se les niega su agencia epistémica, es decir, su capacidad para generar o producir conocimiento, a sujetos que han sido históricamente excluidos, como las mujeres, las personas subalternizadas, las personas pertenecientes a pueblos originarios y los pueblos pertenecientes a América Latina².

Sin embargo, para los fines de este trabajo, considero más apropiado tomar como punto de partida los trabajos en torno a la violencia epistémica de la filósofa argentina Moira Pérez, por ser unos de los primeros en abordar esta problemática en español y desde América Latina. Pero, sobre todo, porque en ellos podemos encontrar un gran esfuerzo por (re)pensar las diversas dimensiones del concepto y sus múltiples aplicaciones prácticas, desde la filosofía decolonial, la epistemología social, los estudios *queer* y la epistemología feminista. Además, tiene un especial interés por comprender cómo opera ese tipo de violencia en las prácticas académicas y en las narrativas hegemónicas sobre los sujetos marginados.

En su artículo “Violencia Epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”, Pérez dice que este tipo específico de violencia no siempre se reconoce como tal, ya que es gradual y diferida en tiempo y espacio, como la “violencia lenta” de la que habla Rob Nixon en su texto *Slow violence and the environmentalism of the poor* (“Violencia epistémica” 83). Esta violencia está relacionada con las múltiples y sutiles formas de violencia que sufren los sujetos histórica y estructuralmente marginalizados u oprimidos en el ámbito epistémico, que reproducen y refuerzan las violencias que sufren en otros ámbitos sociales. La noción de violencia epistémica, dice Pérez:

2 Este término fue acuñado por Léila Gonzalez en su artículo “La categoría político-cultural de la amefricanidad” en 1988, para nombrar a las personas negras en América Latina desde la conciencia de su propia condición e identidad dada por la negritud y las condiciones políticas y culturales que conlleva la diáspora africana presente en la región.

refiere a las distintas maneras en que la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento: la negación de la agencia epistémica de ciertos sujetos, la explotación no reconocida de sus recursos epistémicos, su objetificación, entre muchas otras. (“Violencia epistémica” 82).

La autora realiza una sistematización de reflexiones de distintos autores para ensayar una clasificación amplia de fenómenos epistémicos, que ella denomina modalidades de la violencia epistémica. Entre las cuales están: 1) el *othering* —que aparece en el texto de Spivak, pero que Pérez retoma de Blas Radi— se refiere a la subalternización que se le realiza al objetivizar al otro, es decir, a la construcción del otro como un objeto de conocimiento más que como sujeto, que en su forma más violenta puede derivar en su *muerte epistémica* (“Violencia epistémica” 85); 2) la injusticia testimonial —que retoma de Fricker—, que hace referencia al mal, no siempre intencional, que se le hace a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento cuando a partir de prejuicios se le concede nula o poca credibilidad; 3) la injusticia hermenéutica —también retomada de Fricker—, que se genera cuando existen fisuras comunicativas que ponen en desventaja a ciertos sujetos debido a que no cuentan con los recursos para expresar sus experiencias de marginación y opresión; 4) el extractivismo epistémico, que se da cuando sujetos hegemónicos se apropian del saber y de los conocimientos de sujetos subalternizados sin darles crédito o reconocimiento, y separándolos del contexto y del sentido profundo desde el cual fueron producidos; y 5) el ahogamiento epistémico —término acuñado por Kristie Dotson—, que hace referencia a la desacreditación de los testimonios y/o la comunicación lingüística de los sujetos subalternos (Dotson 237).

Algo que me parece problemático de la caracterización de la violencia epistémica que hace Pérez es que la noción de “violencia lenta”, en la que está basada, está pensada para explicar los fenómenos del cambio climático y las violencias generadas por la globalización, ya que proviene de estudios sobre justicia ambiental. Aunque dicha noción ayuda a explicar la sutileza o la invisibilidad con la que opera la violencia en el ámbito epistémico, considero que es poco adecuada para pensar otras aristas importantes de la violencia presente en las prácticas epistémicas, como la producción de conocimiento, la transmisión, la circulación y la validación-credibilidad de los sujetos epistémicos. Considero que la noción de “violencia moral” que elabora Rita Segato en su texto “La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho” puede ser una alternativa más compatible con el tipo de fenómenos epistémicos que le interesan estudiar a Pérez y al fenómeno de la exclusión de las mujeres en el campo de la filosofía latinoamericana que interesa estudiar en este trabajo, ya que está conceptualizada desde

una perspectiva de género y en diálogo con el análisis de las estructuras patriarcales, la institucionalidad de la violencia y los marcos simbólicos que la sostienen.

De acuerdo con Segato, la *violencia moral* puede definirse como:

El conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de estatus operan también en el control de la permanencia de jerarquías en otros órdenes, como el racial, el étnico, el de clase, el regional y el nacional (107).

Estos mecanismos, como la ridiculización, la intimidación y la desvalorización cotidiana de la mujer, explica Segato, se presentan de manera sutil, omnipresente, difusa y naturalizada; no necesariamente de forma verbal, sino inclusive en forma de pequeños gestos, actitudes y miradas (113). Esta manera de presentarse dificulta su percepción y ayuda a su aceptación y validación social. Lo cual, a su vez, contribuye a garantizar el sostenimiento del orden social de subordinación y desigualdad entre el género masculino y femenino (Segato 114-115).

Si entendemos la exclusión de las mujeres desde esta perspectiva, queda claro cómo es que una acción aparentemente inofensiva, como no incluir a las mujeres dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, adquiere un significado más preocupante, pues la omisión de su participación en la historia de la filosofía funciona como un mecanismo que permite reproducir, en el campo de la producción y la transmisión del conocimiento filosófico, un orden de jerarquías injustas y reafirmar la hegemonía de ciertos productores de conocimiento sobre otros. Mediante este sutil, naturalizado y casi invisible ejercicio de poder, se legitima en el campo de la filosofía un sujeto de conocimiento que ejerce el control social y simbólico sobre otros. Es decir, al escribir historias de la filosofía en las que no son incluidas las mujeres o en las que no se les da un reconocimiento adecuado, se reproduce un ordenamiento desigual e injusto en el que sólo unos pueden ser considerados como interlocutores válidos, como sujetos de conocimiento o como sujetos del filosofar.

Sobre la injusticia epistémica

De acuerdo con el planteamiento de Pérez, una de las modalidades de la violencia en el ámbito del conocimiento es la injusticia epistémica. Este término, como dijimos, fue acuñado por Miranda Fricker en su texto *Epistemic injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Para la filósofa, la injusticia epistémica consiste en “causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento” (*Injusticia epistémica* 18) y se da cuando unos sujetos de conocimiento ejercen poder sobre otros para negar o minimizar su agencia epis-

témica. Este tipo de violencia no sólo se da en ámbitos institucionalizados de producción de conocimiento; también puede darse en prácticas epistémicas tan cotidianas como la transmisión de nuestras experiencias y el entendimiento de nuestro testimonio (*Injusticia epistémica* 18).

Este concepto fue utilizado por Fanny del Río en su libro *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*, para evidenciar la poca o nula representación de las filósofas en las historias de la filosofía en México publicadas en la segunda mitad del siglo XX. Al examinar estas obras, Del Río logra identificar tres formas de la injusticia epistémica testimonial: 1) el déficit de la credibilidad, 2) el uso de los estereotipos y 3) el silenciamiento. Las cuales son posibles gracias al poder social que se le otorga a los historiadores de la filosofía en el proceso de la transmisión del conocimiento producido por las filósofas. El estudio que realiza Del Río resulta valioso porque, al utilizar el concepto de Fricker, reactualiza las discusiones historiográficas sobre la ausencia de las mujeres en la filosofía, y porque abre la posibilidad de hablar tanto de la responsabilidad que tienen los historiadores como de la búsqueda de reparación del daño mediante la creación de historias de la filosofía más justas en las que se respete la condición de sujetos de conocimiento de las mujeres.

Como aquí consideramos que la ausencia de las mujeres en la historia de la filosofía latinoamericana es un síntoma de la desigualdad y la violencia estructural, y sólo una muestra de las múltiples violencias epistémicas a las que se han enfrentado las mujeres en su ejercicio del filosofar, considero importante complementar los aportes de Miranda Fricker sobre la injusticia epistémica con las reflexiones en torno a la injusticia de Luis Villoro, el trabajo de Fernando Broncano sobre el daño y la justicia en el campo del conocimiento y la noción del lugar de enunciación de Djamilia Ribeiro. Esto con el objetivo de obtener una perspectiva más compleja y nutrida del problema de la exclusión de las mujeres en el campo filosófico latinoamericano, así como mayor claridad en lo que debemos hacer para combatirla.

En su libro *Los retos de la sociedad por venir*, Luis Villoro desarrolla una teoría “por vía negativa” de la justicia, que no define principios universales de justicia para buscar formas de implementarlos, sino que parte de la ausencia real de justicia para buscar formas de remediarla (16). Utilizar un enfoque negativo resulta apropiado cuando hablamos de sociedades como la nuestra, en la que impera la desigualdad, la marginalidad y la injusticia.

La reflexión de Villoro parte de la percepción clara de injusticia que impera en nuestras sociedades, que consiste en “la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con el otro no tiene justificación” (16). Dado que ese daño injustificado es causado por el poder y la dominación sobre otros, la vía para alcanzar la justicia consiste en escapar del

poder injusto y ejercer un “contrapoder”, o sea, oponer resistencia justa a la dominación.

La vía negativa para alcanzar la justicia tiene tres etapas, que no se dan sucesivamente, sino muchas veces de manera sobrepuesta: 1) la experiencia de la exclusión, la cual consiste en la toma de conciencia de la dominación y el daño ejercido por otro; 2) la equiparación con el excluyente, que es la interpelación ante el agravio donde se exige una igualdad de condiciones; y 3) el reconocimiento del otro, que se da cuando los otros reconocen el valor y la diferencia del excluido (Villoro 20-37).

Esta conceptualización de la justicia resulta útil para pensar la exclusión de las mujeres en la filosofía latinoamericana porque la justicia en la que está pensando Villoro es justamente aquella que exige la “no-exclusión” (38). Además, su propuesta nos ayuda a no simplificar la diversidad de las violencias, injusticias, denuncias y exigencias de las mujeres dentro del campo de la filosofía porque no está fundada en sujetos ideales, sino en sujetos históricos, concretos y diversos; lo cual significa que es “compatible con el mantenimiento de las diferencias que surgen de las situaciones distintas de los sujetos sociales” (Villoro 34). Y, por último, su descripción de las tres etapas de la búsqueda de justicia nos podría ayudar, por una parte, a la construcción de una ética concreta en el ámbito de las prácticas epistémicas que considere el reconocimiento del daño, la responsabilidad y la reparación. Por otra parte, podría funcionar como una guía para identificar y estudiar las acciones concretas que las mujeres han realizado en su búsqueda de la no-exclusión del campo de la filosofía latinoamericana. Ayudaría, pues, a construir una historia del “contrapoder” de las mujeres en la filosofía.

Una perspectiva que sirve para pensar la dimensión social del conocimiento y que puede ayudar a complejizar la teoría de la injusticia epistémica de Fricker es la que desarrolla Broncano en su texto “Daño y justicia en epistemología. El lugar del conocimiento en una teoría de la justicia”. Broncano piensa el conocimiento como un acto y un producto existente en el mundo, como un hecho multidimensional que manifiesta la agencia epistémica de la persona, y cuya constitución depende de la situación del agente y de su perspectiva sobre el mundo (135). Para él, el conocimiento, su producción y su transmisión, siempre se dan en espacios sociales conformados por intereses, antagonismos y relaciones de poder (140).

Esta configuración crea dentro de los campos del conocimiento posiciones sociales o “posiciones de poder”, que pueden definirse como la “capacidad para determinar posibilidades” que tienen los agentes de conocimiento. Desde esta perspectiva, las posibilidades personales para actuar dentro de los espacios epistémicos están determinadas por la posición epistémica que ocupen las personas, es decir, por los sujetos colectivos históricos o las identidades sociales a las que pertenecen (Broncano 134). Los campos sociales, dice

Broncano, definen identidades sociales e identidades epistémicas “que establecen estándares de calidad y que correlacionan los intereses sociales con las constricciones bajo las que se toman decisiones epistémicas” (140).

Así como en los campos sociales ciertas identidades sociales ejercen poder y dominación sobre otras, así también en los campos epistémicos ciertos agentes epistémicos ejercen poder y dominación sobre otros. Y una forma de hacerlo es mediante la injusticia epistémica, que Broncano define como: “toda degradación de la posición de autoridad epistémica de un agente que se produce cuando la posición social interfiere causalmente en el ejercicio epistémico de los agentes” (Broncano 210). Se comete una injusticia epistémica cuando, desde una posición de poder, se silencia o se rebaja la condición epistémica de los agentes situados en posiciones subordinadas, causándoles un daño que afecte su agencia en la producción, reproducción y distribución del conocimiento (Broncano 211-212).

Una de las principales virtudes de la perspectiva de Broncano es la idea de que las condiciones sociales determinan la agencia epistémica de las personas porque existe una correlación entre las posiciones o identidades que existen en el espacio social con las que existen en el espacio epistémico. La importancia de esto recae en que nos permite entender cómo es que la agencia epistémica de las mujeres en el campo de la filosofía latinoamericana puede llegar a ser afectada por las relaciones sociales de poder que las colocan dentro de una posición, junto a otros grupos, de subordinación o de exclusión. Además, esto nos da pauta para conectar la idea de que las prácticas epistémicas siempre están atravesadas por condiciones sociales, culturales o políticas con el concepto de *conocimiento situado* de Donna Haraway, desarrollado desde la epistemología feminista, o con la noción de *lugar de enunciación* de Djamila Ribeiro, planteado desde los feminismos latinoamericanos, antirracistas y descoloniales.

El lugar de enunciación es un lugar político y epistémico de toma de conciencia de nuestra ubicación epistémica-social que “reivindica diferentes puntos de análisis y refuta la historiografía tradicional y la jerarquización del conocimiento” (Ribeiro 30). Este concepto, por así decirlo, no se centra tanto en la condición de vulnerabilidad que generan ciertas posiciones epistémicas, sino más bien en las posibilidades para, desde ahí, como diría Villoro, ejercer el “contrapoder”. Tener en cuenta el lugar de enunciación, reconocer la posición de exclusión que se ocupa dentro del campo del conocimiento, implica una forma de reivindicación de la voz propia, pues es desde ese lugar que se puede dar el cuestionamiento a los sujetos epistémicos considerados como universales y el cuestionamiento de esos lugares de exclusión por género, raza y clase, mediante el análisis de las opresiones históricas (Ribeiro 83-94).

Esto es justamente lo que han hecho muchas de las filósofas latinoamericanas que, a pesar de enfrentarse a dificultades dadas por la posición social y epistémica que ocupan en las relaciones de poder, se han asumido a sí mismas como sujetas del filosofar y han denunciado y criticado de múltiples formas las desventajas, las injusticias y las violencias que a veces impone el campo de la filosofía. En su texto “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, Lorena Cabnal habla sobre esto, al concluir que asumirnos desde nuestra identidad política, nuestra corporalidad y nuestro territorio nos permite afirmarnos como sujetas epistémicas autorizadas a cuestionar y criticar las opresiones históricas que nos atraviesan con nuestras propias ideas y propuestas (12).

Sobre la injusticia epistémica testimonial

Una de las modalidades de la injusticia epistémica que Ficker aborda en su trabajo es la injusticia testimonial. Este tipo de injusticia más específica se genera, de acuerdo con la filósofa, cuando se concede poca o nula credibilidad a los agentes epistémicos debido a las imágenes y los prejuicios socialmente asignados a sus subjetividades (*Injusticia epistémica* 23). Por ejemplo, en una sociedad como la estadounidense, en la que el racismo es un sistema ideológico que sostiene la subordinación de las personas a través del odio, el rechazo y la exclusión de personas por su origen étnico y el color de piel, la injusticia testimonial se da cuando un policía o un juez rechaza o desacredita el testimonio de una persona negra por el hecho de ser negra (*Injusticia epistémica* 17).

Para entender mejor cómo este tipo específico de injusticia se presenta en el campo de la filosofía, mostraré algunos ejemplos que se encuentran en las reflexiones de algunas pensadoras y filósofas latinoamericanas sobre su experiencia de desventaja y descalificaciones sobre su situación del ser mujer y su quehacer filosófico, y que hoy podemos nombrar como experiencias de injusticia testimonial.

Rosario Castellanos, filósofa mexicana que hasta hace poco no era reconocida por la historiografía filosófica mexicana como filósofa, sino sólo como escritora, enfocó gran parte de su trabajo filosófico-literario en abordar la condición marginal de las mujeres y las poblaciones indígenas desde el ámbito social, cultural y moral, y desde la filosofía existencialista sartreana y beauvoriana. En su obra *Sobre cultura femenina* (1950), que originalmente fue su tesis de maestría en filosofía, Rosario Castellanos se preguntó por qué las mujeres no han sido sujetas de cultura a lo largo de la historia o por qué eran tan pocas las que habían logrado traspasar ese “círculo selecto”. Al buscar una explicación de esto, mediante el análisis hermenéutico de las obras de algunos filósofos como Schopenhauer,

Weininger y Simmel, Castellanos encontró que el discurso filosófico ha sido cómplice de la construcción y el reforzamiento de una idea negativa de lo femenino y de lo que significa ser mujer. Se percató de que los filósofos han definido a las mujeres con binomios: hombre-mujer, cultura-naturaleza, bien-mal, racional-irracional. Dice:

Sé, por ellos [los hombres], que la esencia de la feminidad radica fundamentalmente en aspectos negativos: la debilidad del cuerpo, la torpeza de la mente, en suma, la capacidad para el trabajo. Las mujeres son mujeres porque no pueden hacer ni esto ni aquello, ni lo de más allá [...]. Desde su punto de vista, yo (y conmigo todas las demás mujeres) soy inferior (81-82).

Esta inferioridad es un prejuicio asignado y naturalizado sobre las mujeres, que los filósofos replicaron en el ámbito del conocimiento y de la filosofía. Por ello, Castellanos sostiene que esta condición expulsa y niega a las mujeres del mundo cultural, el cual es, en esencia, masculino. Por ello, expresa lo siguiente:

El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre: se llama cultura. Sus habitantes son todos ellos del sexo masculino. Ellos se llaman así mismos hombres y humanidad a su facultad de residir en el mundo de la cultura y de aclimatarse en él. Si le pregunto a uno de esos hombres qué es lo que hacen él y todos los demás compañeros en ese mundo me contestará que muchas cosas: libros, cuadros, estatuas, sinfonías, aparatos, fórmulas, dioses. [...] Ahora, si le pido permiso para entrar, me lo negará. Ni yo ni ninguna mujer tenemos nada que hacer allí (82-83).

A su manera, Castellanos exhibió en su obra que el discurso cultural y filosófico ha ejercido históricamente sobre las mujeres una injusticia testimonial al poner en tela de juicio sus capacidades intelectuales y al negarles el derecho de ser constructoras de cultura y sujetas del filosofar. Esta última cita en particular ilustra un tipo de prejuicio que Fricker llama *prejuicio identitario* porque está basado en la identidad social de los agentes epistémicos. Las injusticias testimoniales basadas en este tipo de prejuicios no sólo son epistémicas, sino sistémicas; puesto que “son producidas no por prejuicios simples, sino específicamente por aquellos prejuicios que ‘persiguen’ al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la actividad social: económica, educativa, profesional, sexual, jurídica, política, religiosa, etcétera” (Fricker, *Injusticia epistémica* 57).

Los prejuicios sobre la inferioridad y la irracionalidad de las mujeres son sistémicos porque se presentan en todas esas dimensiones, pero también porque en distintos momentos han contado con el respaldo de discursos científicos, filosóficos, sociales y culturales. Esto ha sido ampliamente estudiado por muchas autoras, pero basta mencionar a modo de ejemplo lo que plantean Silvia García y Eulalia Pérez en *Las mentiras científicas sobre las mujeres*:

Popularmente, cuando se habla de diferencias cognitivas entre los sexos, por lo general se recurre a la supuesta evidencia que hay a favor de la existencia de diferencias entre hombres y mujeres en la capacidad *innata* para las matemáticas. En nuestra cultura, sobre todo en la cultura científica, hay mucho respeto por la capacidad matemática, por lo que esa afirmación tiene mucho peso. [...] el argumento subyacente es el siguiente: dado que las mujeres son innatamente inferiores en capacidad matemática, no importa la educación que se les dé, ni las políticas educativas o de acción compensatoria (las mal llamadas “discriminaciones positivas”) que se sigan, las mujeres nunca llegarán a lo más alto en las carreras científicotecnológicas (33-34).

La injusticia testimonial se ejerce sobre las mujeres a partir de los prejuicios relacionados con el género. No obstante, puede agravarse cuando los prejuicios convergen con otros sistemas de opresión como la raza y la clase, tal como nos lo muestran las reflexiones de las pensadoras y filósofas amefricanas e indígenas. Aura Cumes, pensadora e intelectual maya kaqchikel, en su artículo “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, muestra que las construcciones discursivas sobre las identidades y las subjetividades de personas marginadas y oprimidas como las mujeres indígenas reproducen formas de dominación sociales, culturales y epistémicas. Su trabajo nos permite observar la imbricación de dos sistemas de opresión –género y raza– que niega dos veces a las mujeres indígenas su agencia epistémica. A las mujeres mayas, dice Cumes, siempre se les ha asignado prejuiciosamente en la sociedad como “sirvientas”, por lo que nunca han sido consideradas como sujetas pensantes, sino como “hacedoras ‘por naturaleza’ del trabajo manual ‘no calificado’” (2). Por esta doble injusticia epistémica y sistemática es “imposible” pensar que las mujeres indígenas puedan ser sujetas del filosofar.

Al tipo de poder que unos sujetos ejercen sobre otros en términos identitarios, Fricker lo llama *poder identitario*.

El género es un territorio del poder identitario, y al igual que el poder social en términos generales, el poder identitario se puede ejercer de forma activa o pasiva. Un ejercicio de poder identitario de género es activo cuando, por ejemplo, un hombre hace uso (tal vez no pretendido) de su autoridad como hombre para influir en las acciones de una mujer; por ejemplo, para hacer que la mujer se rinda a la autoridad de su palabra (*Injusticia epistémica* 37).

En el ejercicio de este poder identitario, a los sujetos masculinos también se les adjudica prejuicios de género; pero estos, contrario a lo que sucede con las mujeres, les otorgan legitimidad como *autoridad epistémica*. Su agencia epistémica no está en duda. Todo lo contrario: esos prejuicios los constituyen socialmente como sujetos con veracidad, credibilidad y confiabilidad. Su testimonio es en principio siempre legítimo, ya que cumple con

las credenciales que lo legitiman (Fricker, “Rational Authority” 162). Es decir, el hombre o el filósofo, quien está inmerso en la cultura, es considerado como un sujeto legítimo para generar o producir conocimiento/cultura, pues cumple con las condiciones para serlo.

En la filosofía latinoamericana, y en el campo de la filosofía en general, las autoridades epistémicas se legitiman mediante la obtención de grados y distinciones académicas que los acreditan y reconocen como sujetos competentes y capacitados. Pero también, adquieren legitimidad mediante otro tipo de mecanismos, como lo serían el ser citados, referenciados o mencionados o publicados en estudios, compilaciones o historias de la filosofía realizadas por sus pares. Al respecto, escribe Jorge Gracia:

hay un círculo autorizado, un grupo de personas que eligen el discurso importante y los autores que han de ser incluidos en los diccionarios, en las obras de referencia y en las historias de la filosofía. Estas personas establecen el canon, aunque no lo hacen por *fiat*: tienen razones, y esas razones tienen que ver generalmente con lo que ha transcurrido antes, con credenciales y con continuidad. (Gracia 28)

Esta cuestión es particularmente significativa cuando hablamos de la filosofía latinoamericana, pues, como explicamos al principio, en sus inicios buscó conformar una tradición filosófica con autores que en sus escritos mostraran una filosofía que cumpliera con ser una “expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles” (Miró 9). Con el tiempo, muchos de estos autores se convirtieron en referentes y autoridades epistémicas. Tal es el caso de José Gaos, quien de hecho sí cometió ciertas injusticias testimoniales hacia sus colegas y alumnas. En su texto “La mujer en la historia”, escrito en 1939, escribió lo siguiente:

Intentar explicar la situación histórica de la mujer y su ausencia en la Historia por su debilidad, es intentar explicar el hecho histórico por la naturaleza, o constitución de la mujer, por su carácter y personalidad, con términos de mayor actualidad científica. Más precisamente: por la incongruencia entre la personalidad de la mujer, lo que se puede llamar más brevemente la feminidad, y la naturaleza de los sectores de la cultura y de la historia en que la mujer no figura. La fundación de religiones, la filosofía, la ciencia, la política, la literatura y el arte incluso, la historia misma, consistirían total o parcialmente en algo o exigirían algo con lo que sería incompatible o que no podría dar de sí la feminidad [...]. Feminidad y filosofía consistirían en cosas exactamente opuestas: nada de extrañar, pues, que la mujer no haya hecho, por no poder hacerla, filosofía. (Citado en Del Río 48)

Esta cita de Gaos es un claro ejemplo de cómo los prejuicios identitarios de género, que

niegan la agencia epistémica y filosófica de las mujeres, reproducen la exclusión social que experimentan en todas las dimensiones sociales. Sus declaraciones, por un lado, contrastan con el hecho de que, en el mismo año en el que se publicaron, la doctora en filosofía y colega de Gaos, Paula Gómez Alonso, se convirtió en profesora titular en la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM (Rodríguez 5). Y, por otro, contrastan con el hecho de que desde su llegada a México tuvo un círculo extenso de discípulas que hicieron contribuciones importantes a la filosofía, como Ma. del Carmen Rovira, Vera Yamuni Tabush, Victoria Junco, Monelisa Pérez Marchand. Aunque varias de ellas han sido olvidadas y otras no han tenido el reconocimiento que se merecen en la historia.

Otro ejemplo de injusticia testimonial en el campo de la filosofía latinoamericana, que no está relacionado con los prejuicios de género, es la injusticia que vivieron tanto las filósofas como los filósofos latinoamericanos, quienes, por mucho tiempo, y quizá aún hoy en día, no fueron reconocidos como “verdaderos” filósofos por múltiples prejuicios sobre las problemáticas que abordaban o sus formas de expresar su pensamiento filosófico. Vera Yamuni menciona esta cuestión en su texto *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*:

el Dr. Gaos me dijo sobre poco más o menos lo siguiente: “Es lo corriente hablar de los ‘pensadores’ españoles e hispanoamericanos. ¿Por qué se les da este nombre? Porque aun a los más filosóficos de ellos se vacila en darles el nombre de ‘filósofos’. Pero ¿por qué esto, a su vez? Porque nuestros pensadores parecen demasiado ametódicos y asistemáticos para ser verdaderos filósofos. Por eso se llega a pensar, y a decir, incluso, que son más literatos que pensadores” (Yamuni 9).

La filósofa italo-mexicana Francesca Gargallo, quien también participó en el campo de la filosofía latinoamericana, relata, en su artículo “Intentando acercarme a una razón narrativa”, la siguiente anécdota en la que se niega su agencia epistémica como filósofa o como “auténtica filósofa” por la literaria forma que tenía de exponer su pensamiento:

Si yo pudiera creer que la etimología expresa una cierta sacralidad de la palabra en la que se fundamentaba el pensamiento del pasado, sacralidad que la volvería inmune a los cambios de sentido, y no sólo que es la reveladora de una huella poderosísima de las emociones e ideas de un pasado sacralizado por un poder que puede cambiar, jugaría un rato a construir venganzas lexicales contra las y los filósofos e historiadores que me han marginado por ser yo una narradora, una escritora de “ficciones” (Gargallo 135).

Sobre el extractivismo epistémico

El extractivismo está ligado a la colonialidad, una estructura de poder que se configura a partir de la invasión a América en el siglo XVI durante el expansionismo económico-imperial de las potencias europeas. Esta estructura ordenó al mundo mediante la clasificación de las poblaciones y territorios no-europeos a través del concepto de raza, y se caracteriza por mantener relaciones de dominio y subordinación a nivel político, económico, social y cultural en el sistema-mundo (Añón 103-113; Quijano 11-20). En este contexto, se produjo el extractivismo, que consiste en la apropiación de los recursos naturales, humanos y no-humanos para el beneficio de las metrópolis.

Moira Pérez sostiene, junto con los otros teóricos descoloniales, que en el ámbito epistémico también se presentan prácticas extractivistas. El extractivismo epistémico, dice, es “la explotación no reconocida de los recursos epistémicos de las comunidades marginadas” (*Violencia epistémica* 89). Para trabajar este tema, Pérez toma como punto de partida los trabajos de Ramón Grosfoguel, quien a su vez retoma el concepto de “extractivismo cognitivo” de Leanne Betamosake Simpson, para entender cómo se extienden las lógicas capitalistas a ámbitos epistémicos y para señalar las prácticas de violencia colonial que lucran con los conocimientos y saberes de sujetos y/o comunidades marginales (*Violencia epistémica* 88-89; Grosfoguel 131). El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico, explica Grosfoguel:

trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal, de igual a igual entre los pueblos ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino busca extraer ideas como se extraen materias primas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y la episteme occidental (132).

No sólo consiste en la extracción de saberes y conocimientos de agentes de conocimiento que se encuentran en situación de marginalidad; también implica que dichos agentes no son considerados como sujetos productores de conocimiento, sino que se les objetifica. Son leídos como cuerpos-objetos que pueden ser explotados y expropiados física y epistémicamente (Quijano 11-20; Spivak 297-364). En los procesos de extractivismo epistémico, dice Grosfoguel, “existe una idea del valor de aquellos conocimientos, pero no del valor, los derechos o la dignidad de quienes los produjeron” (89).

Además, se puede decir que el extractivismo epistémico sigue la dinámica del extractivismo económico a través de la mercantilización y capitalización del conocimiento, es decir, que sigue también todos los procesos de transformación de los recursos naturales

(la extracción, el procesamiento, la mercantilización-capitalización). Y genera como ganancia bienes epistémicos: capital cultural y simbólico, tal como explica Grosfoguel:

El extractivismo epistémico expolia ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del extractivismo epistémico es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico (133).

La cuestión de las prácticas epistémicas extractivistas también ha sido pensada por pensadoras y filósofas pertenecientes a los pueblos indígenas del *Abya Yala* y amefricanos, como Silvia Rivera Cusicanqui, quien es una intelectual aymara y cuyos trabajos están enmarcados en la filosofía descolonial. Esta es una apuesta epistémica-política anticolonial que busca deshacer la interiorización del colonialismo desde *Abya Yala*. En su obra *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Rivera Cusicanqui denuncia el colonialismo presente en la sociedad boliviana y las diversas representaciones culturales donde muestra la reconfiguración del mundo andino causado por el colonialismo y sus repercusiones en las representaciones históricas y gráficas.

Rivera Cusicanqui señala, además, el extractivismo epistémico que realizan instituciones, academias y autoridades epistémicas pertenecientes al Norte Global, debido a que implantan la lógica colonial de extracción de recursos epistémicos. Es decir, se establece una colonización epistémica, donde se reapropia y construyen nuevos cánones e imperios académicos a partir del no reconocimiento de los sujetos que elaboran dichos conocimientos, pertenecientes principalmente a pueblos indígenas (Rivera 64-65). Como explica la autora, esto ha ocurrido, por paradójico que pueda parecer, incluso con los pensamientos descoloniales:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mezcla bajo la forma de producto terminado. Se forma así el canon de una nueva área del discurso científico social: el "pensamiento postcolonial". Ese canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero deja en la sombra a otros (68).

La violencia epistémica extractivista también se replica en el campo del feminismo latinoamericano. Yuderkys Espinosa Miñoso, filósofa antirracista dominicana negra, cuyos trabajos están alineados a una postura descolonizadora y feminista-afrocaribeña, critica

la epistemología tradicional por la construcción de sujetos universales y a los feminismos occidentales que siguen marcos eurocéntricos, heteronormativos que homogeneizan las vivencias de las mujeres negras. En sus textos señala la reproducción de violencia, la objetificación y el extractivismo epistémicos que sostiene el feminismo occidental sobre los feminismos del tercer mundo³:

Si las feministas del norte han necesitado de la figura de la “mujer del tercer mundo”, las feministas (blancas/mestizas, burguesas) del sur han necesitado y han trabajado activamente por construir su Otra local para poder integrarse en las narrativas criollas de producción europeizante de los Estados-nación latinoamericanos. La violencia epistémica es tal que la “mujer del tercer mundo” queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente que construye a la “Otra” monolítica de América Latina y por la práctica discursiva de las feministas del sur, quienes, estableciendo una distancia con la matriz de privilegio colonial, la constituyen en la otra de la Otra (Espinosa 69).

Lo que señala Espinosa Miñoso es que las filósofas y pensadoras que están atravesadas por situación de raza y clase, y que no son parte de la hegemonía intelectual, son sujetas doblemente objetivadas. Es decir, se convierte en las otras de la Otra —esto es similar a cuando Cumes señala la injusticia epistémica a las mujeres indígenas—. Sus colegas, consideradas como autoridades epistémicas, reproducen mecanismos coloniales al utilizar su posición epistémica para negar su agencia y deslegitimar sus conocimientos. Aunque, en el caso de reconocerlos, estas aportaciones sirven para seguir alimentando al pensamiento hegemónico eurocentrado, como lo menciona Silvia Rivera Cusicanqui.

El extractivismo epistémico es una manifestación de la violencia epistémica. A pesar de que pareciera que existe una aceptación de los conocimientos pertenecientes a sujetos y colectividades marginadas, como es el caso de las filósofas o saberes de personas indígenas, estas prácticas perpetúan la negación y la exclusión de su agencia epistémica porque no se les valida como autoridades en la producción de conocimiento.

.....
 3 El término de “feminismo del tercer mundo” proviene de la filosofía chicana, que además es utilizado por algunos feminismos de origen árabe-musulmán para reivindicar el lugar subalterno en el que se les ha colocado a estos estudios por estar elaborados en países periféricos. La propuestas de estos feminismos es una crítica antirracista e interseccional al sistema patriarcal, a la islamofobia y al feminismo hegemónico blanco que impone una mirada colonizadora y universal sobre las vivencias y las opresiones de las mujeres del Sur Global.

Inclusión, justicia y restauración epistémica

A lo largo de este trabajo se ha mostrado un campo de estudio reciente en el ámbito filosófico latinoamericano. Si bien la tradición de la epistemología social anglosajona y angloestadounidense ya ha encontrado problemas éticos y políticos en las formas de transmisión y generación del conocimiento, en América Latina, los estudios de violencia epistémica son nuevos y se encuentran en proceso de desarrollo. No obstante, los trabajos actuales elaborados por Moira Pérez y Blas Radi en Argentina, Aurora Georgina Bustos Arellano, Fanny del Río y Mikaehla Drullard en México, Yuderkys Espinosa Miñoso en República Dominicana –por nombrar sólo algunas de las, les y los estudiosos– han reflexionado desde su lugar de enunciación y sus conocimientos sobre la violencia epistémica para problematizar la realidad desde este concepto.

En esta aproximación utilizamos el concepto de violencia epistémica y sus modalidades para reflexionar en torno a la exclusión de las mujeres en la filosofía latinoamericana desde el campo de las epistemologías sociales. El trabajo de Moira Pérez sobre violencia epistémica nos permite dialogar con otros marcos teóricos como la propuesta de violencia moral de Rita Segato, la injusticia epistémica de Miranda Fricker, la justicia por la vía negativa de Luis Villoro, las reflexiones de Broncano sobre las relaciones de poder y las posiciones epistémicas, los cuales permiten redefinir el concepto propuesto por Moira Pérez para aplicarlo en el campo filosófico latinoamericano.

La filosofía latinoamericana se ha construido a partir de la exclusión de las mujeres y el concepto de violencia epistémica funge como una herramienta que nos permite entender cómo opera en las prácticas epistémicas de la filosofía latinoamericana y cómo reproduce las desigualdades estructurales e históricas hacia sujetos que no han sido considerados como agentes epistémicos y, por tanto, sujetos del filosofar.

Las filósofas han reivindicado su agencia epistémica, sus reflexiones y sus metodologías. Desde los zulos, han construido sus cuartos propios para resistir las exclusiones y la injusticia de la filosofía mediante el proceso de nombrarse, legitimarse, incluirse y reconocerse entre ellas (Anzaldúa 302; De la Cerda 12; Pérez, “Incomodidades filosóficas” 183-184). Este proceso de reconocimiento constituye una herramienta política fundamental, pues, como afirma Francesca Gargallo en su obra *Ideas feministas latinoamericanas*, a partir de una conversación que sostuvo con la filósofa panameña Urania Ungo: “citar es un hecho político. Las feministas latinoamericanas en nuestros escritos no nos citamos a nosotras, recurrimos a la autoridad exterior para justificar nuestro pensamiento. Pero la autoridad es siempre política” (15). Reconocernos y nombrarnos son ejemplos de lo que me gustaría nombrar como *restauración epistémica*.

Lo que he presentado en este trabajo aún se encuentra en proceso de desarrollo; sólo

he presentado un esbozo del problema de la ausencia de las mujeres en la filosofía latinoamericana que he considerado como un reflejo de las violencias estructurales y cotidianas que nos enfrentamos día con día. Frente a un mundo globalizado, capitalista y con un fuerte auge de la ultraderecha, pensar en prácticas epistémicas más éticas, justas y menos violentas –que ayuden a las personas que han sido negadas sistemática e históricamente a encontrar justicia, reparación y no repetición– es una forma de resistir y transformar la realidad.

Referencias

- Amorós, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, 1991.
- Añón, Valeria. “Colonialidad”. *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Coordinado por Beatriz Colombi. CLACSO, 2021.
- Anzaldúa, Gloria. “Hablar en lenguas. Carta a las escritoras tercermundistas”. *Este puente, mi espalda: Escritos radicales de mujeres de color en Estados Unidos*, coordinado por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa. U-Tópicasu/Universidad Nacional Autónoma de México, 2025.
- Broncano, Fernando. *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Akal, 2020.
- Cabnal, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR/Las Segovias, 2010.
- Castellanos, Rosario. *Sobre cultura femenina*. Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Cerutti, Horacio. *Diccionario de filosofía latinoamericana*. Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Cumes, Aura. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi*, no. 17, 2012, pp. 1-17.
- De la Cerda, Dahlia. “Feminismo sin cuarto propio”. *Desde los zulos*. Sexto Piso, 2023.
- Del Río, Fanny. *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*. Editorial NUN, 2022.
- Dotson, Kristie. “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”. *Hypatia*, vol. 26, no. 2, 2011, pp. 236-257.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. *De por qué es necesario un feminismo descolonial*. Icaria Editorial, 2022.
- Fernández Nadal, Estela. “Filosofía latinoamericana”. *Diccionario del pensamiento alternativo*, editado por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig. Biblos, 2008.
- Fornet Betancourt, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Anthropos, 2009.
- Fricker, Miranda. *Injusticia epistémica*. Herder, 2007.
- Fricker, Miranda. “Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology”. *Social Epistemology: Essential Readings*, editado por Alvin Goldman y Dennis Whitcomb. Oxford Univer-

- sity Press, 2011.
- García, Silvia y Pérez, Eulalia. *Las “mentiras” científicas sobre las mujeres*. Catarata, 2017.
- Gargallo, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- Gargallo, Francesca. “Intentando acercarme a una razón narrativa”. *Intersticios. Filosofía, arte, religión*, no. 19, 2003, pp. 45-60.
- González, Lélia. “La categoría político-cultural de amefricanidad”. *Conexión*, no. 15, 2021, pp. 133-144.
- Gracia, Jorge. “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana”. *Análisis Filosófico*, vol. 30, no. 1, 2010, pp. 17-34.
- Grosfoguel, Ramón. “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”. *Tabula Rasa*, no. 24, 2016, pp. 123-143.
- Haraway, Donna. “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, 1995.
- Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Pérez, Moira. “Incomodidades filosóficas: Abrir la casa de la filosofía más allá del canon”. *Las filósofas que nos formaron. Injusticias, retos y propuestas en la filosofía*, coordinado por Aurora Georgina Bustos y Mayra Jocelin Martínez. Centro de Estudios Humanísticos/Universidad Autónoma de Nuevo León, 2022.
- Pérez, Moira. “Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”. *Lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 81-98.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, 1992, pp. 11-20.
- Ribeiro, Djamila. *Lugar de enunciación*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2023.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Rodríguez, Erick Eduardo. “Paula Gómez Alonzo (1896-1972)”. *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. Centro de Documentación de Filosofía Latinoamericana e Ibérica, divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/index.php/cefm/. Consultado el 20 de noviembre de 2024.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo editorial, 2010.
- Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?” Traducido por Santiago Giraldo. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, 2003, pp. 297-364.
- Yamuni Tabush, Vera. *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*. El Colegio de México, 1951.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica, 2010.

RESEÑAS



Reseña del libro:

Castillo Becerra, Patricia y Ruíz Pozo, Jesús. *Blanchot-Heidegger. Límite de lo pensable y acontecimiento*. Editorial Universidad de Granada, 2023.

Me resulta difícil presentar un libro tan denso y ambicioso en pocas palabras, así que me limitaré a decir, en términos generales, lo que me ha llamado la atención. En un tema tan elevado y difícil, no se puede menos de admirar la precisión y claridad que han demostrado los autores. Se trata de un libro muy importante en varios aspectos.

Primero, porque se trata de un libro que se propone retomar, a un nuevo costo, la cuestión de lo que ocurrió durante el siglo XX en la tradición de la filosofía occidental, y que se asemeja a una especie de revolución silenciosa: una conmoción total, grandiosa y, al mismo tiempo, infinitamente discreta, cuyo alcance sólo se puede calibrar en la atmósfera taciturna y tenue de las bibliotecas.

Ahora bien, cuando hablamos de una convulsión filosófica, o de una revolución que tiene lugar en el pensamiento, en la tradición filosófica, siempre es muy difícil distinguir bien entre lo que corresponde a la responsabilidad de los autores (quienes organizarían las condiciones de tal convulsión), y lo que depende de una realidad impersonal o neutra, o de la historia, o de una época; en definitiva, de algo externo a la filosofía y a su desarrollo interno.

Me parece que al poner en torno a la mesa a dos autores como Blanchot y Heidegger –es decir, dos autores que han asumido con más fuerza, o que han llevado más lejos, la exigencia de pensar el significado de esta revolución en el pensamiento del siglo XX–, este libro sugiere una respuesta a esta pregunta, lo que constituye una segunda razón de su importancia. Sugiere una respuesta, permaneciendo en la línea de cresta, sin inclinarse nunca completamente hacia un lado u otro: entre la responsabilidad del autor, que se esfuerza por pensar la nueva situación filosófica –inscribiéndose al mismo tiempo en ella y, por lo tanto, provocándola también–, y

la ocurrencia de algo desde una temporalidad más general, que no es imputable a ningún autor en particular. Precisamente, es un nudo, o un quiasmo, entre el pensamiento como producción de un pensador particular y el pensamiento como acontecimiento impersonal, un entretejido a partir del cual podemos desenrollar el hilo de su obra.

Al plantear así la cuestión, que es en cierto modo la cuestión central de Blanchot y de Heidegger, es decir, la cuestión de la procedencia del pensamiento, de lo que da lugar a un pensar, ya estamos en la cuestión central de su obra, donde tenemos que considerar que la convulsión del pensamiento del siglo XX ha consistido en dejar de considerar la filosofía como un discurso ligado a la necesidad de una lógica trascendental; un discurso que estaría ligado a un principio, o a una realidad independiente de él, y que el discurso filosófico se dedicaría a conceptualizar y tomar en vista de manera global. En resumen, el pensamiento ya no debe entenderse como un discurso que depende de algo distinto de sí mismo, que gira en torno a una realidad o a un principio que le sería externo, sino que ahora se considera como un acontecimiento en sí mismo, o dicho de un modo quizá aún más torpe: la filosofía se resitúa, como un estrato de la realidad que surge por sí misma en la realidad, y participa en ella, configurándola, modificándola, constituyéndola, no menos que los elementos de lo real que le serían exteriores. Una acontecimentalidad, pues, al igual que un acontecimiento tal como lo entendemos habitualmente: como una guerra que, al estallar, altera profundamente la realidad de una vida cotidiana relativamente pacífica, o como el desarrollo de la tecnología que, al cruzar un nuevo umbral, modifica radicalmente nuestras costumbres y nuestros esquemas de pensamiento, o como una revelación religiosa que, descendiendo del cielo, instaura una nueva era en la historia de la humanidad. Estos acontecimientos son admitidos como tales y, a menudo, se utilizan como criterio para intentar captar lo que un acontecimiento es en sí mismo, para intentar captar el poder de conmoción que se supone que un acontecimiento contiene y opera. En su libro, el objetivo es pensar en qué se convierte la filosofía cuando se concibe a su vez en este plano de lo acontecimental, y cuál es la naturaleza y el alcance de un acontecimiento de este tipo.

Aquí es donde nos situamos: el título de este libro indica los dos reversos de esta misma cuestión: el acontecimiento, como nuevo dato de la filosofía contemporánea, y su reverso, el límite de lo pensable. A través de las obras de Blanchot y de Heidegger, se trata de ver cómo la filosofía está saliendo de la antigua y venerable tradición del discurso vinculado a la compartición de la interioridad especulativa, llevada a su punto de culminación por Hegel, y de la exterioridad de una realidad que, *a priori*, escaparía al pensamiento; es decir, la tradición de la filosofía como discurso encargado de conformar e integrar en sí misma una realidad exterior, un discurso destinado a hacerse cargo de la realidad exterior como estructura inteligible.

Al darse como acontecimiento, y al asumir esta estructura del acontecimiento como su asunto primordial, la filosofía está llamada a dejar en sí misma este principio de conformación o de ajuste conceptual a lo real. En cierto sentido, es pues ella misma una “exterioridad”: surge como realidad eventual en una realidad que, antes de ser considerada como inteligible, se constituye a partir de esta posibilidad de surgimiento eventual —y es en este sentido que Heidegger, yendo en contra de la tradición que va de Aristóteles a Hegel, situó lo posible más allá de lo actual. La filosofía, y esto no es nada nuevo, se toma a sí misma como objeto de su propio discurso. Pero, desde el momento en que ya no se piensa a sí misma meramente como discurso sobre lo real o sobre la verdad, sino como un acontecimiento en sí, la frontera entre el discurso pensante y la realidad pensable queda, si no abolida, al menos sí seriamente complicada; y lo impensable se derrama por todos lados.

O más exactamente, para utilizar su bello título, somos conducidos al límite de lo pensable; lo que significa también, al mismo tiempo, al límite de lo inteligible, al límite del discurso. Puesto que el acontecimiento como fenómeno es por definición imprevisible —y, por lo tanto, impredecible, y por eso mismo imposible de poner en la forma del discurso filosófico tradicional (que culmina en Hegel, y que es un discurso de dominio, un discurso que trata de captar conceptualmente lo que *es*, a falta de captar lo que sucede y perturba o deshace el orden de las cosas)—, ese orden de la realidad sobre el que se cierne la posibilidad del acontecimiento nos obliga, cuando esta posibilidad se pone en primer plano, a repensar todo el asunto de la filosofía de arriba abajo. Así que, inevitablemente, tenemos que pasar por la cuestión del discurso, su forma, sus presupuestos, y, en consecuencia, aún más fundamentalmente, por la cuestión del lenguaje, que se convierte en sí misma en una cuestión central, de una centralidad que su libro nos ayuda a aprehender. Al retomar la filosofía de arriba abajo, en el horizonte del límite de lo pensable, tenemos que deshacernos del lenguaje racionalista clásico, este lenguaje de dominio que la acontecimentalidad hace ya impracticable. Y, al mismo tiempo, tenemos que reelaborar el lenguaje a la luz de la nueva situación, aunque ello signifique hacerle violencia.

Este es otro de los grandes intereses de este libro. El orden exigido por este cuestionamiento no es un orden cronológico; así, Blanchot precede a Heidegger. Esto puede parecer sorprendente al principio: Blanchot hereda de Heidegger, y estamos acostumbrados a exponer al maestro antes de llegar al discípulo. Pero pronto queda claro por qué Blanchot precede a Heidegger: precisamente en lo que respecta a esta cuestión de repensar el lenguaje del pensamiento, cuando el discurso filosófico se encuentra —al menos temporalmente— fuera de juego. Y es en gran parte a Blanchot a quien se dirige, y con razón, ya que Blanchot es sin duda el autor que ha sondeado más radicalmente la cuestión del lenguaje, y de la relación entre lenguaje y pensamiento. Es él quien interroga el devenir del lenguaje en

el juego de un pensamiento que ya no se concibe ni en términos de un sistema vinculado a un principio o a una trascendencia, ni en términos de la relación entre un pensamiento interior y una realidad exterior. El lenguaje mismo se convierte en un acontecimiento, y es a este lenguaje-acontecimiento que Blanchot da el nombre de “literatura”.

La sección dedicada a Blanchot es la más densa del libro, ya que el escritor francés no es del todo un filósofo, porque se mantiene en los márgenes de la filosofía, más volcado hacia la literatura. Quizá por ello, Blanchot nunca reivindica el heroísmo filosófico ni la autoridad de un discurso que pretende ser autosuficiente. Es esencialmente un pensador dialógico y, por lo mismo, su texto se abre a una intertextualidad que convoca múltiples fuentes y múltiples voces. Así pues, este libro empieza con Blanchot, con el examen de los temas de su obra que llevan la cuestión del lenguaje al límite de lo pensable, y rápidamente se hace necesario hacer intervenir a otros autores: en primer lugar, el poeta Mallarmé, que fue elegido por Blanchot y algunos otros como interlocutor privilegiado a la hora de elaborar una imposible fenomenología del lenguaje, o para tomar nota de lo que significa esta imposibilidad; luego está Alexander Kojève, de quien se exponen magistralmente los pormenores de su relectura de Hegel, ya que el *Neutro* de Blanchot tiene todo que ver con la interpretación kojéviana de la negatividad; después, Heidegger y Lévinas, ya que esta cuestión del lenguaje y del pensamiento del lenguaje obliga a remontar a la ontología fundamental y a su destrucción fenomenológica: a través de la gran cuestión de la diferencia ontológica que destruye la comprensión tradicional del ser, y, con Lévinas, abre el camino a la neutralidad del “Il y a”; y podría seguir. El análisis de Blanchot podría haber sido tortuoso, porque es un maestro en el arte de esquivar el momento en que se trata de afirmar claramente algo, pero los autores han conseguido exponerlo de la manera más clara y viva posible: es un camino muy construido, que seguimos paso a paso, y que conduce a un primer intento de definir el pensamiento como acontecimiento.

Y luego viene la segunda parte del libro, más condensada, sobre Heidegger. Allí aterrizamos, por así decirlo, en el terreno más firme de la filosofía. Pero una filosofía que se comprende mejor porque sus contornos fueron iluminados previamente por sus márgenes, a partir de Blanchot. Para utilizar una imagen un tanto convencional, la sección sobre Blanchot puede verse como una exploración en alta mar, en la que hay que mantener el rumbo a pesar del oleaje –a veces de algunas tormentas– y de la oscuridad de la noche cuando cae. Una noche, y a veces también una niebla, que autores en diálogo iluminan como faros. Entonces, al llegar al final de este viaje tumultuoso, emerge una tierra prometedora: la filosofía de Heidegger. Y allí donde el cuestionamiento blanchotiano estimula y obliga al pensamiento a activarse en sí mismo, a veces de manera puramente sugestiva, lo que también es un poco frustrante, pero siempre bastante apasionante, Heidegger, el filósofo,

proporciona alivio y fundamento, al suministrar pistas precisas sobre esta reelaboración del lenguaje filosófico y de los métodos filosóficos, según una necesidad que Blanchot situó en el centro de su obra.

La segunda parte es también una conclusión. Más que un comentario sobre Heidegger, se trata de un auténtico intento –el primero logrado– de pensar en esta filosofía-acontecimiento tal como Heidegger, y Blanchot después de él, elaboran las premisas y las condiciones de posibilidad. El Ser ya no es el ser de la tradición metafísica; el aparecer ya no se entiende en los términos a veces escolásticos de la fenomenología husserliana, y lo real se piensa ahora en términos de retirada y presencia –de nuevo, en relación con una experiencia que no es la de lo ordinario, o del orden, que cierta filosofía clásica querría inmutable. Y el método se convierte en un contra-método. Esto nos lleva a un último y audaz intento de definir el acontecimiento, o más exactamente el *Ereignis*, es decir, la figura del acontecimiento elaborada por Heidegger en su última filosofía.

Estamos, pues, ante un gran libro; me atrevería a decir que un libro indispensable e ineludible para cualquier lector que desee comprender las cuestiones que están en juego en la filosofía contemporánea, en el sentido continental del término. Es un libro que constituye en sí mismo un acontecimiento, y me gustaría agradecer a los dos autores por haber llevado a buen puerto un proyecto tan ambicioso.

Maxime Roffay
Universidad de Guanajuato



<https://orcid.org/0000-0002-3920-5666>



Reseña del libro: Orejarena, Jean y Xolocotzi, Ángel (Coords). *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. Sb editorial, 2024.

En *Heidegger, lector de Aristóteles*, coordinado por Jean Orejarena y Ángel Xolocotzi, encontramos una obra polifónica que reúne estudios de gran calado en torno al origen de la interpretación fenomenológica heideggeriana sobre el Estagirita, que ponen de relieve su riqueza tanto filosófica como filológica. Se trata de un esfuerzo colaborativo articulado, en palabras de los coordinadores, “sin el apasionamiento acrítico del *scholar* heideggeriano, que aprueba sin más la palabra expresada en las interpretaciones, pero tampoco sin el usual desprecio y la actitud de sospecha de ciertos *scholars* aristotélicos, que desprecian toda apropiación realizada por filósofos originales y constructivos [...]” (13). Así, el lector de este volumen encontrará en sus páginas tanto la apasionada y rigurosa precisión con la que los especialistas de Heidegger reelaboran sus intenciones filosóficas y su orientación metodológica, como la apertura de los especialistas y traductores de Aristóteles para valorar las aportaciones heideggerianas a los estudios y discusiones al respecto en el contexto de la filosofía contemporánea.

El libro está estructurado en cinco partes. La primera contiene una valiosa aportación a la documentación disponible en español sobre la obra completa de Martin Heidegger, específicamente en sus primeros cursos en Friburgo. Se trata de la edición y traducción al castellano de los apuntes de Helene Weiss (1898-1951) y Oskar Becker (1889-1964) sobre el *Seminario de verano de 1921*, también conocido como el “Seminario sobre *De anima* de Aristóteles”, mismas que en esta edición se presentan en paralelo, lo cual es un gran acierto y aumenta el valor de este ejemplar. La relevancia de esto es tal que constituye el testimonio, lo más directo que resulta posible en nuestros días, del primer curso que Heidegger dedicó formalmente, en su labor docente, al pensamiento aristotélico. Lo cual, aunado a la temática elegida

y las cuestiones desarrolladas en él, nos deja ver algunos elementos clave precisamente de las intenciones filosóficas y de las consideraciones metodológicas específicas con las que el filósofo alemán estudia los textos del fundador del Liceo. Así mismo, si lo ponemos en conexión con otros documentos de su obra completa que son cercanos a la fecha, por ejemplo los agrupados en los volúmenes 59 y 60 de la GA, previos a este seminario, o bien los compilados en los volúmenes 61 y 62, que son subsecuentes, podremos atar cabos respecto a la imbricada articulación de motivaciones e inquietudes filosóficas por las cuales Heidegger se decide a confrontarse con el filosofar de Aristóteles.

Esta documentación está acompañada en este ejemplar por una presentación a cargo de Alejandro G. Vigo y una introducción de Francisco J. González. En su intervención, Vigo nos ofrece una mirada panorámica, pero muy puntual sobre el entramado de intereses desde los cuales Heidegger incorpora a Aristóteles como su interlocutor principal en esa época; para situar, así, la especial relevancia que tiene este Seminario. Vigo señala algunos de sus aspectos temáticos y metodológicos centrales en relación a la interpretación del pensamiento aristotélico. Uno de los más destacables es su observación respecto a lo significativo que resulta que Heidegger tomase el texto *De anima* como punto de partida para acercarse al Estagirita, pues al no ver en Aristóteles a un filósofo de la sustancia, ni a un exponente del “realismo”, ni única ni prioritariamente a un lógico que pretende acceder al estudio de la οὐσία desde el decir, el filósofo alemán estaría observando la radicalidad del abordaje aristotélico sobre el problema del ser en su planteamiento de la unidad “forma-materia”. Así mismo, Vigo nos refiere el valor indicativo que tiene este Seminario respecto al camino que seguirá Heidegger en los próximos años, no sólo en su confrontación con Aristóteles sino también respecto a problemáticas de su contexto filosófico contemporáneo, destacando el tema de la actitud fenomenológica y su adecuada caracterización, pues el filósofo alemán marcará algunas improntas que se podrán identificar y distinguir con cierta facilidad, aun cuando estas sean planteadas de diversas maneras, en sus trabajos posteriores, incluso en *Ser y tiempo*.

Por su parte, Gonzalez resalta también en su introducción que el hecho de que Heidegger recurriera al *De anima* de Aristóteles es muy significativo, pues ello conecta directamente con el interés por una ontología de la vida que el joven filósofo alemán tenía a principios de la década de 1920 y cuyo desarrollo le parece encontrar en este texto del filósofo griego. No obstante, es muy contundente al decir que si bien Heidegger no realizó una lectura histórica *stricto sensu* del *De anima*, esto no quiere decir que lo haya hecho decir lo que él quería, sino que se puede apreciar en este seminario del verano de 1921 un trato cuidadoso y fiel del texto griego. Esto es así, porque a pesar de no contar con las anotaciones del propio Heidegger para la preparación del curso, ni de protocolos detallados y

completos al respecto, podemos hacernos de una comprensión afortunada acerca de lo discutido a lo largo de todo el seminario gracias a la lectura de las notas de Becker y Weiss. Se trata, pues, asevera González, de un diálogo entre el autor de *Ser y tiempo* y el Estagirita, donde la voz de este último siempre es escuchada y respetada, y del cual podemos ver cómo emergen los cimientos para una ontología de la vida.

Si bien estos esfuerzos de Heidegger se perfilaban hacia la elaboración de un proyecto editorial que se planteaba como una “Introducción a Aristóteles” (*Aristotelesbuch*) que no llegó a su conclusión, sí marcó importantes líneas de investigación para su propio pensar y el de sus sucesores en la tradición filosófica occidental. Así lo podemos constatar gracias a la clara exposición de Ángel Xolocotzi, quien abre la segunda parte de este libro con su artículo titulado “El *Aristotelesbuch* de Heidegger”, donde nos presenta puntual y ordenadamente el contexto en el que Heidegger se planteó llevar a cabo este proyecto entre 1921 y 1923; abriendo, así, la segunda parte de este libro reseñado. Xolocotzi parte desde las condiciones académicas e inquietudes filosóficas que llevaron al filósofo alemán a interesarse por Aristóteles desde muy temprano, pasando por la decisiva influencia que en su pensamiento tendría la impronta de la fenomenología husserliana después de la Primera Guerra Mundial y su comienzo como *Privatdozent* en 1919; así como el determinante seminario de verano de 1921 con el que inicia formalmente su confrontación con el pensar aristotélico en el desarrollo de su actividad docente, que además incluirá, por lo menos, el seminario de invierno de 1921/22 y el de verano de 1922, año en el que Heidegger habría conseguido redactar una introducción de 60 páginas para su pretendido *Aristotelesbuch* y que ahora conocemos como el *Informe Natorp*; hasta llegar al semestre de invierno de 1923/24 en el que el filósofo alemán consigue ocupar una cátedra de tiempo completo en Marburgo para después virar sus intereses hacia un proyecto distinto, aunque sin abandonar en modo alguno su confrontación con el Estagirita, a saber, la intención de redactar una “Lógica”, cuya primera concreción veremos en la lección invernal de 1925/26. Todo ello trazado por Xolocotzi con el grado de detalle y rigor documental necesarios para generar en el lector una imagen precisa de uno de los caminos más prolíficos del filosofar heideggeriano y su radicalidad.

Enseguida tenemos el estudio presentado por Carmen Segura, titulado “La fenomenología como permanente posibilidad del pensar”, donde sostiene que la lectura heideggeriana de Aristóteles, tanto antes como después de la *Kehre*, fue siempre fenomenológico-hermenéutica. Lo cual obedece a una necesidad de la que Heidegger estaba persuadido desde los años 20 y que impulsará su pensar en todo momento, a saber, la necesidad de transformar radicalmente la filosofía. Esto propició en el filósofo alemán, a juicio de la autora, dos cosas: en primer lugar, su búsqueda de una hermenéutica fenomenológica de

la facticidad y, de manera posterior, el planteamiento de una fenomenología hermenéutica. En ese sentido, nos ofrece una serie de argumentos sobre el desarrollo temático y metodológico del filósofo de Friburgo que contempla desde el *Informe Natorp*, incluyendo una detenida consideración del curso de verano de 1923 (GA 63), hasta la indicación en *Ser y tiempo* de algunos puntos relevantes para sostener que en el corazón de tales pretensiones heideggerianas, latía su comprensión del ser como sentido y no como fundamento, lo cual supone también la comprensión del ser como verdad, haciendo que su búsqueda no fuese hacia las causas y los principios, como lo haría la tradición metafísica occidental centrada en las nociones de sustancia y presencia, sino hacia el planteamiento de una *Destruktion* con miras a una *aletheiología* y a un pensamiento onto-histórico, relativo al desarrollo evolutivo del pensar heideggeriano, que brotan de la consideración radical de la fenomenología como la única posibilidad auténtica del pensar.

Posteriormente, Ramón Rodríguez centra su estudio titulado “Ontología de la facticidad y hermenéutica filosófica” en la profunda huella que dejó el *Informe Natorp* en Hans-Georg Gadamer, quien al leerlo por primera vez experimentó una auténtica y radical transformación filosófica que lo llevó a replantearse tanto su forma de estudiar a Aristóteles y los clásicos en general, como su propia praxis docente. En ese sentido, Rodríguez busca dar cuenta de los elementos básicos que actúan vivamente en el pensamiento hermenéutico de Gadamer y que provienen, precisamente, de lo planteado por Heidegger en dicho informe como indicación de la situación hermenéutica. Esto con la intención de ir directamente a lo que Rodríguez considera que realmente está moviendo el pensar de Gadamer, y buscar en él la impronta de la ontología de la facticidad y su apropiación en la hermenéutica filosófica, así como su crítica a los rastros de trascendentalismo moderno que ve en *Ser y tiempo*.

La tercera parte, dedicada al seminario *De anima*, comienza con un artículo de Diego De Brasi titulado “El seminario de Heidegger de 1921 sobre *De anima*: algunas observaciones filológicas”, donde presenta importantes observaciones filológicas al respecto. En una vía distinta a la seguida por W. Beierwaltes, G. W. Most y F. Volpi, quienes se inclinaban a considerar de poca valía un acercamiento filológico al pensar heideggeriano en su confrontación con los griegos, debido a su particular “violencia” –llamada así por el propio Heidegger–, y que, por tanto, resultaría mucho más productivo centrarse en el planteamiento y desarrollo de sus inquietudes propiamente filosóficas, De Brasi sugiere que, al menos en este seminario sobre el *De anima*, Heidegger realiza un acercamiento que, si bien está imbricadamente relacionado con sus intereses filosóficos, es genuinamente filológico. Para ello, realizará una exposición de la estructura y el método didáctico que tiene el seminario del filósofo friburgués, seguido de un interesante análisis de aspectos que De

Brasi considera que son clave para una mejor comprensión del “acercamiento filológico” de Heidegger a Aristóteles, a saber: el problema del significado de la *οὐσία*, la interpretación de la *scala naturae* y el análisis de la percepción sensorial en términos de “padecer”. Esto lo llevará a concluir que estos ejercicios heideggerianos, aunque difíciles de reconstruir, deben verse *inter alia* en el contexto de la academia alemana entre el siglo XIX y principios del XX; además, están sustentados en premisas filológicas sólidas y ponen sobre la mesa interpretaciones que coinciden con análisis más exactos.

Después, Mark Shiffman en su artículo “Comentarios al seminario sobre *De anima* de Heidegger en 1921”, presenta un seguimiento atento a cada uno de los textos que Heidegger discutió ahí con sus estudiantes, a saber, *De anima* I, *Metafísica* VII, y *De anima* II. En el primer caso, Shiffman nos ofrece elementos valiosos para comprender el interés del filósofo alemán por el planteamiento de la *ψυχή* como *αρχή*, así como sus presupuestos y relación con el desarrollo general de su pensamiento. Lo mismo para los otros dos casos, donde plantea el problema de la determinabilidad y el de los modos determinados de ser, respectivamente. Seguido de ello, Erick Raphael Jiménez, nos ofrece un “Comentario sobre las notas de Helene Weiss en torno al seminario de verano sobre Aristóteles de Heidegger de 1921”, el cual inicia con un breve e ilustrativo recorrido biográfico acerca de quien fuera estudiante de Heidegger. El objetivo de Jimenez es exponer, desde una perspectiva aristotélica, aquellos esfuerzos interpretativos del filósofo alemán sobre el Estagirita, destacando su interés a la luz de mejorar su propia comprensión de Aristóteles. En este sentido, realiza un recorrido detallado en el que va retomando de las notas de Weiss los puntos clave de este seminario, entretejiéndolos con un repaso e interpretación de los textos del propio filósofo griego, donde se destacan temas desde el plan y ejecución del seminario en torno al *De anima*, como el predominio de lo biológico, el carácter filológico, el análisis respecto al decir lo que es y al decir en cuanto hacer, y el esbozo de una teoría de la sensación, todo ello en relación a la temática del alma como “forma de vida”. Pretendiendo, así, mostrar que lo interesante de las interpretaciones heideggerianas en este seminario es su resiliencia y creatividad para tomar los textos aristotélicos como nos han llegado: con su ser desafiantes, caóticos y con sentidos oscuros, para mostrar que siguen estando dotados de una gran relevancia filosófica, más allá de las distintas clasificaciones, muchas veces parciales e inexactas, con las que se les ha etiquetado a lo largo de la historia de Occidente.


En la cuarta parte de este libro, dispuesta al abordaje de temas y problemas filosóficos de las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, encontramos dos textos. El primero de ellos a cargo de Jorge Luis Quintana, titulado “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la *Ética nicomáquea*: el joven Heidegger y la repetición de

la *φρόνησις* aristotélica”, donde el autor se propone resaltar la relevancia que tiene este concepto griego para el filósofo friburgués, pero ya no en una dirección ontológica que se interroga por la vida fáctica, sino en relación a la vida comunitaria y sus características propias, esto es, precisamente, en clave política, para esbozar los límites de la repetición y destrucción (en sentido heideggeriano) de la ética de Aristóteles. En cuanto al segundo texto de esta cuarta parte del libro, tenemos una segunda intervención de Francisco J. González, cuyo título es “¿Por qué *De anima* está ausente en el *Informe Natorp*? La ontología perdida de la vida de Heidegger”. González nos presenta aquí una problemática surgida del estudio realizado por el autor de los seminarios que Heidegger desarrolló en verano de 1921 y en invierno de 1922-23, respectivamente, y de la cual toma su nombre este artículo. En ese sentido, se cuestiona acerca de qué sucedió con el fenómeno de la vida en el pensamiento de Heidegger cuando después del *Informe Natorp* realiza sus estudios en torno a la existencia humana (*Ética nicomáquea*), si se había visto motivado a enfocarse primero en *De anima* convencido de que podría encontrar ahí una ontología de la vida en cuanto tal, y sobre las consecuencias de gran calado que el autor encuentra en esta exclusión.

En la quinta y última parte de este libro colaborativo, dedicada a las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles y la literatura especializada, tenemos un texto de Jean Orejarena titulado “*Heidegger y Aristóteles* revisitado: Elementos para una propuesta crítica-metodológica”. En esta contribución —que es una versión revisada y aún más pulida respecto de una primera edición publicada en mayo de 2016— el autor realiza una revisión crítica de la famosa, y ya clásica, obra de Franco Volpi: *Heidegger e Aristotele*. Una revisión necesaria tras la aparición pública en la imprenta de las lecciones impartidas por Heidegger en torno al Estagirita y que, para los tiempos que corrían en la primera edición de la aludida obra de Volpi, 1984, se mantenían inéditas. La intención de Orejarena es analizar qué tanto los pioneros y altamente meritorios esfuerzos interpretativos del filósofo italiano se ajustan hoy día a lo que sabemos respecto al complejo temático y metodológico más completo del desarrollo filosófico de Heidegger, donde su lectura de Aristóteles y los clásicos ocupó, sin duda, un rol fundamental, y abonar, así, y de un modo alternativo, a la interpretación del origen fenomenológico de la lectura del Estagirita hecha por el filósofo de Friburgo.

Con todo, considero que tenemos aquí un valioso ejemplar cuyo estudio es altamente recomendable para la puesta al día de las discusiones y apreciaciones hechas en torno a la lectura heideggeriana sobre Aristóteles y del talante fenomenológico que esta tiene de origen. Destaco especialmente el grandísimo aporte a la documentación disponible al español de la obra completa de Heidegger, con la traducción de las notas de Helene Weiss del seminario de verano de 1921 y su altamente útil puesta en paralelo con la traducción

de las notas de Oskar Becker del mismo seminario, robustecido por los estudios ahí compilados. De esta manera, considero que el lector encontrará en las páginas y líneas de este libro un genuino encuentro de esfuerzos rigurosos que no buscan la polarización en las interpretaciones, sino que presentan la disposición suficiente para hacer una revisión imparcial de los límites y los alcances que tiene la lectura heideggeriana respecto al filosofar aristotélico, donde hacen relucir un aspecto que, a mi parecer, es de sus más destacables, a saber: que la puesta en escena de los textos del filósofo griego que hace Heidegger en sus seminarios y en sus trabajos publicados no busca una veneración del Estagirita y sus planteamientos, sino una genuina confrontación con su pensar a la luz de inquietudes contemporáneas. Una bondad de la que los especialistas que ahí participan han sabido apropiarse para poner en juego en sus textos, ya sea desde los aportes del filósofo alemán o yendo incluso más allá de ellos con una mirada crítica que le hace justicia a su peculiar impronta en el filosofar.

Uriel Ulises Bernal Madrigal
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
 <https://orcid.org/0000-0001-8895-8595>



Reseña del libro: McNulty, Jacob. *Marcuse*. Routledge, 2025.

Uno de los señalamientos más comunes que se esgrimen contra la filosofía, lo mismo que a otras labores intelectuales y teóricas, es que permanece en una torre de marfil, alejada de los problemas reales de la vida cotidiana. Si bien es cierto que el actuar de muchos filósofos a lo largo de la historia ha alimentado esta impresión, también vale la pena recordar célebres casos en los que un pensador se ha enfrentado críticamente a su época, pagando algunas veces en carne propia las consecuencias de ello. En esta lista destacarían nombres como Sócrates, Tomás Moro, Giordano Bruno o Spinoza.

Sin embargo, en los años recientes, la *praxis* filosófica parecería haber tomado dos rutas que parecen irreconciliables. Así, tenemos, por un lado, al filósofo académico, riguroso, publicador de monumentales obras; y, por el otro, al filósofo activista, crítico y comprometido, pero muchas veces olvidado por la academia. Pareciera que el tiempo necesario para la lectura y escritura rigurosas es incompatible con lo que se requeriría para la movilización social, y viceversa. El resultado frente a la opinión pública suele dejar mal parada a la filosofía: al filósofo que procura el rigor conceptual le falta un compromiso crítico con lo real, o bien, al filósofo crítico le falta rigor.

Entre los casos que podrían poner en entredicho tal dicotomía habría que anotar a Herbert Marcuse, quien, no obstante, tampoco se ha salvado de caer en esta falsa dicotomía. Es muy conocida la anécdota: en el contexto de los movimientos estudiantiles de los años 60, muchos de los activistas, al ser interrogados sobre su inspiración intelectual, respondían aludiendo a las tres M: Marx, Mao, Marcuse. Así, el filósofo asociado con la Escuela de Frankfurt pronto se convirtió en referente para el movimiento *hippi* y su búsqueda de amor libre, pero también para las incipientes luchas

ambientalistas, feministas y anti-belicistas. En particular, obras como *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* se convirtieron referentes obligados para la nueva izquierda y todos los que propugnaban por una revolución cultural.

Sin embargo, esta fama repentina entre las juventudes movilizadas le pasó factura a la recepción académica posterior de la obra marcusiana: si bien tuvo su pertinencia como *agitador e inspirador*, el ideólogo de los *hippies* pareció no ser tomado tan en serio en los estudios universitarios. Quizá este síntoma se confirmaría si se hiciera un inventario de las tesis universitarias y artículos especializados dedicados a las propuestas de Marcuse a partir de los años 80; probablemente la cifra quedaría eclipsada inclusive por los estudios dedicados a sus compañeros de lucha como Horkheimer, Adorno y Benjamin, por no mencionar a otros autores que se han convertido en auténticos *blockbusters* de la academia.

Sin embargo, conforme la fiebre ideológica de la Guerra Fría disminuye, y conforme se relee con distancia histórica la obra de Marcuse, en particular sus escritos de juventud, que permanecieron prácticamente en el olvido durante el siglo XX, otra imagen comienza a tomar forma: la de un filósofo sumamente cuidadoso de la rigurosidad conceptual, conocedor de diversas tradiciones del pensamiento occidental, desde Platón hasta Heidegger y Freud, pasando desde luego por Hegel y Marx. En los últimos años parece haber un interés renovado en la academia universitaria por la obra de Marcuse, una tendencia que quizá sea alimentada por la falta de referentes críticos en nuestros propios días, así como por el resurgimiento de nuevas propuestas potencialmente neofascistas y de tendencias socioculturales, como el uso extendido de tecnologías digitales, que parecen amenazar nuestras capacidades críticas.

Este incipiente interés se topa, no obstante, con otra deuda intelectual: la falta de introducciones serias y estudios críticos que aproximen al lector a la obra marcusiana. Es más, hasta hace unos años, los que fueran sus títulos más influyentes estaban prácticamente fuera de circulación del mercado editorial hispanohablante. Recién en 2021, la editorial Ariel reimprimió uno de ellos: *El hombre unidimensional*, y este mismo año, el segundo: *Eros y civilización*. Ni hablar de sus estudios menos conocidos y de su obra anterior a la adhesión al *Institut für Sozialforschung*, dirigido por Horkheimer, los cuales habían permanecido en las sombras.

En este contexto, son muy pocos los estudios monográficos que puedan introducir al lector, de manera significativa, rigurosa y comprensiva, en la obra filosófica de Herbert Marcuse, con mayor razón cuando su bagaje bibliográfico sobre el autor berlinés resulta más bien escaso –que es lo más probable, dada la señalada circunstancia editorial. En este sentido, una obra clásica es la de Douglas Kellner (*Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*), aparecida en 1984, la cual tiene el inusual mérito de mostrar un amplio y detallado

recorrido por prácticamente todas las etapas de la obra marcusiana, desde sus escritos de juventud bajo la influencia de Heidegger hasta sus escritos más tardíos sobre temas que, en su momento, eran de vanguardia, como la ecología y el feminismo.

No obstante, la extensión y profundidad conceptual del texto de Kellner (que no se ha reeditado desde su primera aparición), es decir, lo que en el fondo es su fortaleza, puede convertirse en debilidad cuando se trata de un lector que ha frecuentado poco la obra de Marcuse. En este contexto, el libro de Jacob McNulty, titulado simplemente *Marcuse* –parte de la colección *The Routledge Philosophers*, que se propone hacer introducciones recientes, accesibles, pero no menos rigurosas sobre autores clave– permite comenzar a superar esa laguna. Aunque, hay que decirlo, seguirá faltando una introducción actualizada y significativa en castellano. En esta reseña se propone hacer un balance general de los temas y tesis presentados en el libro de McNulty, pero también indicar algunos posibles malentendidos conceptuales, derivados de algunas interpretaciones cuestionables del autor, las cuales podrían suscitar en el lector desprevenido una errónea impresión sobre algunas cuestiones.

En palabras del autor mismo, el público objetivo del texto son los estudiantes universitarios que busquen acercarse a la obra marcusiana –y en esto, como ya se dijo, radica probablemente el mayor mérito del libro–, aunque no descarta que algunos de los temas presentados puedan despertar también el interés de los investigadores especializados. Además, destaca McNulty –profesor asistente en la Universidad de Yale–, la presentación que hace de Marcuse es filosófica, es decir, que buscará poner en diálogo su obra con algunos de los principales temas y problemas de la tradición filosófica. Es por ello que, después de una necesaria introducción biográfica, la estructura del capitulado responde a siete áreas o problemas filosóficos frente a los cuales Marcuse tuvo algo que decir: Epistemología, Metafísica, Filosofía de la ciencia, Estética, Naturaleza humana, Política y sociedad, Actualidad de Marcuse.

Podría parecer extraño comenzar una introducción a un teórico crítico con un capítulo sobre epistemología, ¿no sería mejor comenzar con sus posicionamientos y perspectivas políticas? Pero McNulty tiene el acierto de notar que la teoría crítica de Marcuse tiene uno de sus fundamentos en una concepción muy puntual sobre el conocimiento y sus implicaciones prácticas. Es justo aquí donde hay que comenzar a buscar el rigor conceptual pues, de lo contrario, sin un sustento epistemológico, al menos tácito, la teoría crítica corre el riesgo de convertirse, en el mejor de los casos, en una lista de buenos deseos y, en el peor, en una propuesta sin mayor validez y sentido que, por ejemplo, un discurso racista o fascista.

Sin embargo, la manera de presentar el tema por parte del autor puede causar al-

guna confusión en el lector; denomina a la postura epistemológica de Marcuse como un “materialismo idealista” (McNulty 33), lo cual puede parecer un oxímoron que hará fruncir el ceño a más de un materialista estricto. Lo que quiere decir McNulty, con acierto, es que para Marcuse el conocimiento, sea el cotidiano, científico o filosófico, no se encuentra con una realidad objetiva, dada de forma indiferente al observador, sino que este último entra siempre en una relación de significación con dicha realidad –aquí radica el momento idealista–, pero dicho proceso de interpretación significativa está dado directamente por la posición material e histórica del sujeto, quien además no es considerado como observador individual, sino como parte de una colectividad histórica, la cual ha sido asimilada muchas veces con la posición de clase –y en esto último radica el momento materialista.

El problema es que, en ciertos momentos de la redacción, McNulty caracteriza a la postura de Marcuse simplemente como *idealista*, con lo que se abre la posibilidad de asociarla con ciertas posturas constructivistas, al grado de cuestionar si hay un concepto de verdad en Marcuse: “Un potencial problema con el marxismo hegeliano de Marcuse concierne a la idea nuclear de que los hechos son construidos. Esta doctrina parece rechazar la posibilidad de verdad y objetividad” (McNulty, 66).¹ Aquí podemos observar una de las principales lagunas del libro: al estar centrado, como el mismo autor lo reconoce, en algunas de las más afamadas obras de Marcuse, tiende a desatender algunos de sus artículos poco conocidos y, sobre todo, sus escritos de juventud, en algunos de los cuales podríamos encontrar elementos para responder directamente a este señalamiento.

Por ejemplo, en *Über konkrete Philosophie*, texto programático de 1929, Marcuse propone un proyecto de filosofía cuya forma de conocer se basa en el fenómeno de *apropiación*, el cual, ciertamente, puede leerse en clave hermenéutica, es decir, como una apropiación re-significativa de la realidad. Sin embargo, Marcuse no niega ahí el carácter verdadero de, por ejemplo, los hechos de las ciencias naturales; sí destaca, sin embargo, que esos mismos hechos sólo tienen sentido para la existencia humana en un proceso de apropiación, el cual toma sus condiciones directamente de la circunstancia material e histórica, así se pasa de una mera abstracción a una concreción. De manera más expresa, lo dice Marcuse en *Razón y revolución*, un texto que sí cita McNulty, por lo cual extraña que no haya tenido esto en cuenta: “Las condiciones concretas de la realización de la verdad pueden variar, pero la verdad sigue siendo la misma y la teoría su guardián supremo” (392).

En suma, el profesor de Yale tiene razón al mostrar que el proyecto epistemológico de Marcuse –tácito, en la medida de que nunca se propuso hacer una teoría del conocimiento explícita–, al rechazar los hechos en su inmediatez, como lo hace el positivismo, permite tomar una distancia crítica que abre la perspectiva hacia la los *hechos negativos*, es

¹ Se presentan traducciones propias, a cargo del reseñista.

decir, hacia todo aquello que forma parte de la esencia de las cosas, en sentido hegeliano, pero que no se presenta materialmente en ellas, sino como horizonte de posibilidad. Ape- lar a esa posibilidad no presente forma parte de la vocación de la crítica.

El siguiente capítulo dedicado a la metafísica, puede despertar los mismos reparos que el anterior: ¿metafísica en un teórico crítico? No obstante, la respuesta a esta obje- ción es análoga a la precedente: el pensamiento crítico, si quiere ir más allá de lo que simplemente es en el momento presente, requiere primero que la realidad, y con ella cada cosa en su ser particular, contenga en su propio ser el atisbo de lo posible, no como abs- tracción idealizada, sino como un posible real que, para actualizarse, apela directamente a las condiciones históricas. Esto constituye, *per se*, una postura ontológica o metafísica. Un gran mérito del capítulo consiste en mostrar que Marcuse siempre estuvo dialogando con autores como Platón, Aristóteles o Hegel y que, lejos de mirarlos como reliquias del pasado, encontró en ellos elementos para esbozar una suerte de ontología crítica. Ade- más, al cerrar esta sección, McNulty establece algunas sugerentes comparaciones entre la propuesta de Marcuse y las de algunos autores anglosajones, como Whitehead o Russell; de este modo, encontramos líneas abiertas para un diálogo robusto con las más diversas tradiciones filosóficas.

El capítulo dedicado a la filosofía de la ciencia, que inevitablemente tiene que ser leí- do en conjunto con el que se ocupa de la epistemología, también presenta un gesto arries- gado del autor: es sabido que, en textos como *El hombre unidimensional*, Marcuse estableció una amplia filosofía de la tecnología en perspectiva crítica, pero nunca hizo algo como una teoría de la ciencia. Una vez más, el profesor de Yale acierta en el sentido de que la teoría crítica de Marcuse perdería sustento sin una concepción general sobre el modo en que se produce el conocimiento científico, así como sus implicaciones. Esta parte del libro permitirá al novel lector conocer mejor uno de los *leitmotivs* de la Escuela de Frankfurt, a saber, su crítica constante al positivismo. Al mismo tiempo, abre perspectivas para otro diálogo pendiente de establecerse, esta vez con Husserl, cuyas ideas, planteadas en *la Crisis de las ciencias europeas*, son un referente indispensable para comprender mejor los argu- mentos y alcances de lo que en *El hombre unidimensional* se dice sobre la ciencia moderna.

Por otra parte, frente al reconocido pesimismo al que tiende la teoría crítica, Mc- Nulty nos muestra, en su capítulo dedicado a la estética marcusiana, que la obra del filóso- fo berlinés, particularmente en su última etapa, también ofrece perspectivas para una re- sistencia constructiva. La estética, entendida como la dimensión concreta de los modos de sensibilidad, lejos de constituir el mero disfrute de los placeres individuales, se constituye en un genuino campo de lucha, en el que el mundo histórico es recibido, experimentado y, con ello, potencialmente resignificado y reelaborado. Aunque Marcuse fue siempre un

cercano seguidor de Hegel, McNulty muestra que, en temas de estética, el filósofo berlinés deriva su postura más bien del formalismo kantiano, que no por ser *formal* es menos crítico y contestatario. De hecho, una de las principales ideas elaboradas en el capítulo consiste en que la crítica marxista se ha concentrado excesivamente en el contenido del arte, sin haber comprendido que una radical transformación en las formas de sensibilidad viene estimulada más bien por una lógica de las formas.

Dicha temática se conecta directamente con las líneas centrales del siguiente capítulo, dedicado a la naturaleza humana, el cual recoge principalmente las elaboraciones de Marcuse sobre la psique, presentadas en *Eros y civilización*. Si bien el lector podrá encontrar una muy buena introducción a uno de los temas más complejos de la obra marcuseana, principalmente porque requiere un conocimiento previo de la metapsicología de Freud, también aquí encontramos un modo de presentar las cosas que puede inducir a ciertos errores. Una de las principales apuestas interpretativas de Freud, y que sirve como base a la lectura de Marcuse, es la conocida oposición entre *pulsión de vida* y *pulsión de muerte*, Eros y Tánatos, que dan pie respectivamente a dos principios: de placer y de realidad.

En general, Freud sostiene dos tesis: por un lado, la co-origenariedad de Eros y Tánatos, a tal grado que ambos parecerían encontrarse también en los cimientos de la realidad física, existiendo fuerzas que tienden tanto a la unión y formación de nuevos seres como a su destrucción. Por otro lado, sostiene que es inevitable renunciar al principio de placer, el cual conduce a la auto aniquilación de los individuos (Tánatos), para dar paso a una forma más bien domesticada y civilizada de obtener placer de manera fugaz, pero estable, lo cual constituye el principio de realidad. Derivado de estas premisas, Freud sostiene la inevitabilidad de un cierto grado de represión en toda formación social. Esto último es lo que cuestiona Marcuse en *Eros y civilización*, donde propone que, dado el desarrollo material de las sociedades contemporáneas, la represión tendría que haberse reducido al mínimo, lo cual está lejos de suceder.

Sin embargo, el planteamiento de McNulty puede provocar alguna confusión, al sugerir, en algunos puntos, que Marcuse mantiene la dicotomía freudiana entre Eros y Tánatos: “Tal vez la más significativa reserva que alguien podría tener sobre la interpretación de Marcuse, inspirada en Freud, sobre la naturaleza humana, concierne a su afirmación nuclear de que Eros y Tánatos son las dos fuerzas directrices de la naturaleza humana” (192), aunque un par de líneas más adelante reconoce haber simplificado la propuesta marcuseana en este capítulo, algo que el lector debe tener en cuenta. Antes, McNulty había dicho: “De cualquier forma, es claro que Marcuse está menos interesado en la cuestión sobre cuál fuerza es de hecho más fundamental que en aquella sobre cuál debería serlo” (180). Consideramos que esta distinción no es tan trivial, pues en *Eros y civilización* se sostiene la


tesis de que Eros es, en realidad, el único impulso necesario, y que Eros surgiría después como consecuencia de las condiciones materiales de una sociedad represiva. Dicho planteamiento es central para las conclusiones que saca el filósofo berlinés.

El libro cierra con dos capítulos dedicados respectivamente al planteamiento político de Marcuse y a su actualidad. Probablemente, una de las contribuciones más destacadas es el balance que hace McNulty con respecto a los análisis del fascismo que hizo Marcuse, y que bien pueden aplicarse para leer la realidad contemporánea. Una de las ideas centrales señala que la crítica a los sistemas totalitarios y fascistas se ha centrado excesivamente en el análisis de la ideología –moral, propaganda, discurso, entre otras dimensiones simbólicas–, pero, a partir de un diagnóstico en clave concreta y material, Marcuse ya había notado preocupantes coincidencias entre las sociedades fascistas y las del capitalismo liberal, coincidencias que hoy deberían merecer nuestra atención.

En suma, *Marcuse*, de Jacob McNulty, ofrece una valiosa introducción a todo lector que desee acercarse al pensamiento crítico del autor de *El hombre unidimensional*, abriendo, además, sugerentes perspectivas para analizar nuestro mundo actual. Pero, como toda introducción, esta no está exenta de algunas simplificaciones y generalizaciones, las cuales sólo podrán ser evitadas leyendo directamente –o releendo, si es el caso– los textos de Marcuse, un filósofo injustamente olvidado.

César Alberto Pineda Saldaña

Universidad Iberoamericana Puebla

 <https://orcid.org/0000-0003-1593-9574>

Referencias

- Kellner, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press, 1984.
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Alianza, 2017.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Ariel, 2021.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Ariel, 2025.
- McNulty, Jacob. *Marcuse*. Routledge, 2025.