

# Fpáginas de ILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIII

Nº 26

2022

**Directora:** Mariana Castillo Merlo

**Comité Asesor:** Cristina Behnisch (Universidad Nacional del Comahue, Argentina), Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina) María Julia Bertomeu (Universidad Nacional de La Plata-Conicet, Argentina), Marcelo Boeri (Universidad Alberto Hurtado, Chile), Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Manuel Comesaña (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Margarita Costa (†), Ricardo Gómez (California State University, EE.UU), Patxi Lanceros (Universidad de Deusto, España), Leiser Madanes (Universidad Nacional de La Plata, Centro de Investigaciones Filosóficas, Argentina), Silvia Magnavacca (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Alberto Moretti (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Francisco Naishtat (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), Oscar Nudler (Fundación Bariloche-Conicet, Argentina), León Olivé (†), Nora Rabotnikof (IIF-UNAM, México), Víctor Rodríguez (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina), José Szabón (†)

**Comité Editorial:** Rosa Belvedresi (Universidad Nacional de La Plata-Conicet), Alejandro Cassini (Universidad de Buenos Aires-Centro de Investigaciones Filosóficas-Conicet), Julio A. Castello Dubrá (Universidad de Buenos Aires-Conicet), Mariana Castillo Merlo (Universidad Nacional del Comahue-Conicet), Silvana Di Camillo (Universidad de Buenos Aires), Fabiana Erazun (Universidad Nacional del Comahue), Flavio Gigli (Universidad Nacional del Comahue), Ricardo Ibarlucía (Universidad Nacional de San Martín), Sandra Lazzer (Universidad de Buenos Aires), María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue-Conicet), Eleonora Orlando (Universidad de Buenos Aires-Conicet), Miguel Ángel Rossi (Universidad de Buenos Aires-Conicet), Verónica Viñao (Universidad Nacional del Comahue), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Tres de Febrero-Conicet)

**Comité de Redacción:** Emilio Alochis, María Emilia Arabarco, César Martínez Cerutti, Mercedes Melo, Maximiliano Navarrete, Esteban Vedia.

**Edición, diseño y publicación electrónica:** Mariana Castillo Merlo y Manuel Garrido

**Secretaría de Redacción:** Mercedes Melo y Cesar Martínez Cerutti.

# Fpáginas de ILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIII

Nº 26

2022

---

*Páginas de Filosofía* es una publicación anual, académica y arbitrada, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue, que ofrece una extensa cobertura de estudios filosóficos y de sus interacciones e influencias en diferentes campos profesionales de nivel regional, nacional e internacional. Su orientación interdisciplinaria pone al alcance de estudiantes, docentes e investigadores: artículos, discusiones, notas críticas, entrevistas, conferencias y reseñas, así como toda otra información profesional relevante para la filosofía y su relación con otras disciplinas humanísticas y con las ciencias en general.

Se encuentra indizada en el Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (CAICYT-CONICET), Latindex (Catálogo 2.0 y Directorio), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Science, European Science Foundation) The Philosopher's Index (The Philosopher's Information Center), DOAJ (Directory of Open Access Journals), DIALNET (Universidad de La Rioja, España), BASE (Bielefeld University Library), BINPAR (Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas), MIR@BEL (Red colaborativa de profesionales de bibliotecas y documentación, Grenoble, Francia), CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM, México), REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-UNIVERSIA, España), MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas, Universitat de Barcelona, España), e-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas), LatinREV (Red de revistas académicas en Ciencias Sociales y Humanidades, Flacso, Argentina), LATINOAMERICANA (Asociación de revistas académicas de Humanidades y Ciencias Sociales) y AmeliCA (Red por el Conocimiento Abierto sin fines de lucro propiedad de la academia, iniciativa de UNESCO, CLACSO y REDALYC).

Para información dirigirse a: Revista *Páginas de Filosofía*, Avenida Argentina 1400, Neuquén, CP 8300, Neuquén, Argentina. TE: (54-299) 4490389. Correo electrónico: [paginasdefilosofia@gmail.com](mailto:paginasdefilosofia@gmail.com)

Las opiniones expresadas en los artículos son de entera responsabilidad de los autores y no reflejan, necesariamente, el punto de vista del Equipo Editorial de la revista ni de la Universidad Nacional del Comahue.

*Páginas de Filosofía* y su contenido se brindan bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/), según la cual es posible copiar, comunicar y distribuir públicamente su contenido siempre que se cite a los autores individuales y el nombre de esta publicación, así como la institución editorial.

*Páginas de Filosofía* no cobra a sus autores por evaluar ni publicar sus manuscritos.

# Fpáginas de FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue  
ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Año XXIII

Nº 26

2022

---

## SUMARIO

### DATOS EDITORIALES

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| Consejo editorial _____    | 1-2 |
| Sumario _____              | 3   |
| Datos de los autores _____ | 4-7 |

### ARTÍCULOS

|  |        |
|--|--------|
| <b>Carassale Real, Santiago Andres</b> , La historia de la tecnología: autoafirmación y modernidad _____                                 | 8-26   |
| <b>Bonato, Rolando</b> , Inclusión excluyente. El movimiento de la vida en el acecho del biopoder (Giorgio Agamben y Mary Shelley) _____ | 27-44  |
| <b>Urteneche, Gonzalo</b> , La construcción del <i>otro</i> en la historiografía: Testimonio y políticas del tiempo _____                | 45-72  |
| <b>Tabakian, Diego</b> , El error accidental en la noética aristotélica _____  | 73-101 |

### RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

|  |         |
|--|---------|
| Navarro, Jorge (2021). <i>El concepto de justicia en la filosofía de Epicuro. Naturaleza y convención</i> (C.M. Seggiaro)                                      | 102-107 |
| Silva, Carmen (2021). <i>De la filosofía natural a la psicología de la moral en el Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke</i> (H.I.Rava)           | 108-112 |
| Doran, Robert (2021) <i>La Teoría de lo sublime. De Longino a Kant</i> (M. Montes)   | 113-119 |
| Erazun, Fabiana y Castillo Merlo, Mariana (editoras) (2021) <i>Pensar la política en clave republicana: Debates sobre igualdad y libertad</i> (E. N. Alochis). | 120-127 |

### NORMAS DE PUBLICACIÓN

|  |         |
|--|---------|
| Normas de publicación para autores _____ | 128-131 |
|--|---------|

## DATOS DE LXS AUTORXS

**SANTIAGO ANDRES CARASSALE REAL** es Doctor en Investigación en Ciencias Sociales, con especialidad en Ciencia Política, FLACSO-México. Se desempeña como Profesor de Teoría Social Contemporánea en la Maestría y el Doctorado en Ciencias Sociales, Flacso-México. Co-coordinador del Seminario de Tesis: Sociología e Historia Cultural (FLACSO-México). Miembro del Grupo de Investigación: Futuros sociales y fronteras tecnológicas. Temas: Teoría del tiempo, pasado y futuro, fenomenología y diagramatología, tecnologías de fronteras: robótica, realidad virtual y genética. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *La experiencia como hecho social. Ensayos de sociología cultural*. Coordinado con Liliana Martínez. FLACSO-México, 2016; “Transculturaciones de la ciudad letrada: memoria de los conflictos sociales”, capítulo del libro colectivo *Historia intelectual y traducción: más allá de las memorias nacionales* (2022) coordinado por la Dra. Aurelia Valero y publicado por la Universidad Veracruzana; La Voz “Anomía” del *Diccionario de Injusticias* coordinado por el Dr. Carlos Pereda (IIF/UNAM) publicado por Siglo XXI y la UNAM (2022); “La modernidad, la guerra y lo absurdo de la historia” EN-CLAVES del pensamiento, 0(31), e448 (2022). Correo electrónico: [sandres@flacso.edu.mx](mailto:sandres@flacso.edu.mx)

**ROLANDO JAVIER BONATO** es Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente se desempeña como Profesor regular a cargo del área teoría literaria de la Facultad de Humanidades, UNCo. Dirige el equipo de investigación “Formas de vida en expresiones sociales y cultural: migraciones, subjetividad y micropolítica”, y la colección “Recorridos teóricos y críticos de la literatura” editada por editorial EDUCO. Ha publicado en diversas revistas especializadas y ha asistido a diversos eventos científicos de nivel nacional e internacional.

Recientemente se desempeñó como investigador visitante en la Universidad Complutense de Madrid, España (2022-2023). Correo electrónico: [rolandobonato@gmail.com](mailto:rolandobonato@gmail.com)

**GONZALO URTENECHÉ** es Profesor y Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Participa de grupos de investigación en la Universidad Nacional del Comahue. Ha publicado en revistas científicas, presentado trabajos en eventos académicos nacionales e internacionales y ejercido la docencia en los niveles universitario, medio y terciario. Sus intereses de investigación se vinculan a la Teoría e Historia de la Historiografía. En particular, trabaja la producción e incorporación de testimonios en la historiografía del pasado reciente argentina y sus cruces con la temporalidad histórica. Correo electrónico: [gonzalourteneche@gmail.com](mailto:gonzalourteneche@gmail.com)

**DIEGO TABAKIAN** es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha participado de diversos proyectos de investigación Ubacyt y AGENCIA en el área de Filosofía Antigua. Su tesis doctoral se titula “El Problema de la verdad en el pensamiento aristotélico y sus antecedentes en la filosofía platónica”. Los resultados de sus investigaciones se han plasmado en participaciones en diversas jornadas y congresos, y en publicaciones en revistas especializadas. Ha recibido una beca CONICET para su investigación doctoral y una beca AGENCIA-FONCYT para su actual investigación posdoctoral. Ha dictado cursos de extensión en la UBA, y se desempeña como profesor adjunto en la cátedra “Historia de la Filosofía Antigua” en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales (Universidad del Salvador). Correo electrónico: [diegotabakian@gmail.com](mailto:diegotabakian@gmail.com)

**CLAUDIA MARISA SEGGIARO** es Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente de Historia de la filosofía antigua de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) y de Introducción al pensamiento científico (Ciclo Básico Común-

Universidad de Buenos Aires). Autora de artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica. Correo electrónico: [claudiasegg@gmail.com](mailto:claudiasegg@gmail.com)

**HOWEN ISAAC RAVA** es Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue y estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía (UNCO). Docente del Área Filosofía Práctica (UNCO). Becario Graduado de Iniciación en la Investigación (UNCO, 2023). Miembro del proyecto de investigación: "Experiencia estética y acción moralmente significativa: afectos, cognición y convicciones" (2022-2025). Actualmente se encuentra en etapa de redacción de su tesis para la Licenciatura en Filosofía (UNCO). Su línea de investigación actual versa sobre los diversos roles de la dimensión cognitiva en el marco del fenómeno estético, donde examina tanto las funciones cognitivas que participan en la experiencia estética, como el influjo cognitivo que tendría lo estético en el conjunto de los procesos mentales. Ha participado en diversos eventos académicos de alcance nacional e internacional. Correo electrónico: [howen.rava@fahu.uncoma.edu.ar](mailto:howen.rava@fahu.uncoma.edu.ar)

**MARIA MAGALI MONTES** es Profesora en Filosofía (UNCO) y estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía (UNCO). Se desempeña como docente en distintas instituciones educativas de Puerto Iguazú, Misiones. Integrante del proyecto "Experiencia estética y acción moralmente significativa: afectos, cognición y convicciones" (UNCO, 2022-2025). A partir de la noción de experiencia estética propuesta por Jean-Marie Schaeffer, y de los aportes de Goodman y Genette, su investigación se orienta a elaborar un criterio para establecer distinciones al interior de la categoría de "objeto estético". Correo electrónico: [magalimontes@live.com](mailto:magalimontes@live.com)

**EMILIO NICOLÁS ALOCHIS** es Profesor en Letras (UNCo). Se desempeña como adscripto en las cátedras de Estética (Prof. y Lic. en Filosofía, UNCo, 2020-2021) y de Literatura Europea (UNCo, 2015-2017). Miembro del proyecto "Experiencia estética y acción moralmente significativa: afectos, cognición y convicciones" (UNCo, 2022-2025). Editor de la revista *Páginas de Filosofía* (UNCo). Director de

## DATOS DE LXS AUTORXS

Documentación del Observatorio de DDHH de Neuquén. Su tema de investigación versa sobre los cruces e interacciones entre literatura, política y filosofía. Se encuentra en proceso de elaboración de su plan de tesis doctoral. Correo electrónico: [enalachis@gmail.com](mailto:enalachis@gmail.com)

## ARTICULOS/ARTICLES

### LA HISTORIA DE LA TECNOLOGÍA: AUTOAFIRMACIÓN Y MODERNIDAD.

### THE HISTORY OF TECHNOLOGY: SELF-ASSERTION AND MODERNITY

Santiago Andres Carassale Real  
Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales  
FLACSO-MÉXICO  
[sandres@flacso.edu.mx](mailto:sandres@flacso.edu.mx)



<https://orcid.org/0000-0001-9743-5892>

#### **Resumen:**

El objetivo de este trabajo es sostener el carácter epocal de la tecnología, lo cual requirió la convergencia de transformaciones intelectuales como sociales. Las observaciones de Hans Blumenberg en torno a una historia espiritual de la tecnología, que desplaza las perspectivas antropológicas y científicas de esta, constituyen una piedra de toque fundamental para esta comprensión. La tecnología en tanto fenómeno histórico es un tema y signatura de una época particular la Modernidad. Así, Blumenberg sitúa la emergencia de la tecnología en sus análisis del tránsito de la Edad Media a la Modernidad, subrayando como la preocupación por la teología de la creación de la escolástica tardía se pone en cuestión y se abre una nueva vía: la autoafirmación del ser humano. Es en este cambio de época que la tecnología adquiere un nuevo estatus, impensado anteriormente, como una vía de autoafirmación del ser humano. La historia espiritual de la tecnología desplaza la historia de los inventores y las invenciones, así como niega la posición de que la tecnología sea una mera aplicación de la ciencia. En contrario, la impronta “espiritual” remite a la

investigación de los presupuestos históricos que hacen posible su emergencia, así como las recepciones/innovaciones que la tecnología ha producido.

**Palabras clave:** Tecnología; Historia; Modernidad; Antropología; Blumenberg.

### **Abstract**

The objective of this work is to propose that technology is a historical phenomenon, based on social and intellectual assumptions. Hans Blumenberg's observations around a spiritual history of technology, which displace anthropological as well as scientist perspectives of technology, constitute a fundamental touchstone. Thus, Blumenberg places the emergence of technology in his analyses of the transition from the Middle Ages to Modernity, underlining how the concern for the theology of the creation of late scholastics is called into question and a new path opens that will consist of the self-affirmation of the human being. It is in this change of epoch that technology acquires a new status, previously unthinkable, as a way of self-affirmation of the human being. The spiritual history of technology discards, on the one hand, the history of inventors and inventions, and on the other hand denies the position that technology is a mere application of science. On the contrary, its "spiritual" imprint refers to the investigation of the historical assumptions that make such an emergency possible and the receptions/innovations that technology has produced.

**Keywords:** Technology; History; Modernity; Anthropology; Blumenberg.

*¿Puede el ser humano contar con que en la estructura del mundo se le considera de alguna manera?*

**Hans Blumenberg (2020a, 104)**

Frente a las extendidas antropologías filosóficas de signo negativo que se han desplegado para interpretar el "fenómeno tecnológico" es necesario retomar otro camino que permita sostener una visión más densa de nuestro presente tecnocientífico, que dé cuenta de su presente histórico. En este sentido la contribución de Hans Blumenberg, dirigida a dilucidar la dimensión histórica de la tecnología, abre una alternativa más consistente. Para Blumenberg, la tecnología sólo adquiere una historia

“espiritual”, en tanto tema y signatura de época, en el umbral del proceso de antropogénesis que se abre con la modernidad. La modernidad, en su enfrentamiento con la Edad Media desplaza los problemas irresueltos de la teología de la creación por una nueva vía, mediante la autoafirmación del ser humano, la interrogación por su posición en el mundo, así como la creación de dicha posición por medio de su actividad. Como parte de este tránsito a la modernidad, la tecnología adquiere un nuevo estatus, impensado anteriormente, como una vía de autoafirmación del ser humano. Los problemas con los que se enfrenta una investigación histórica sobre la tecnología que parte de tales posiciones son, por una parte, desplazar el énfasis que se ha dado a la historia de los inventores y las invenciones, y por otro lado negar la posición de que la tecnología sea una mera aplicación de la ciencia. En contraste, la historia del espíritu de la técnica requiere investigar tanto los presupuestos históricos que hacen posible tal emergencia como las recepciones/innovaciones que la tecnología ha producido. Pero además hay que establecer como la tecnología ha influenciado otros ámbitos de saber, algo que marca precisamente nuestra actualidad.

### **Naturaleza e invención.**

Hans Blumenberg, en el comienzo de su trabajo sobre tecnología y mundo de la vida, retoma una escena desarrollada en el trabajo de Paul Valery *Introducción al método de Leonardo Da Vinci*. En dicha obra, Valery plantea una oposición entre Leonardo da Vinci y Pascal en el momento en que se enfrentan a la cornisa de una montaña. Para Pascal, la naturaleza sólo es expresión del abismo de lo infinito que abre, a la vez, el camino de la salvación; mientras que, para Leonardo, el abismo es un acicate para diseñar un puente, cuyo paso no significa su olvido. De esta historia, Blumenberg indica una actitud diferente frente a la naturaleza:

Ni en Leonardo ni en Pascal hay ya lugar para la admiración de un orden que tiene en consideración a cada ser, la admiración que, bajo el título del libro del *cosmos*, los griegos nombraran expresamente como el motivo para el despertar de las cuestiones filosóficas fundamentales. Ni el entusiasmo ante el infinito, al estilo de Giordano Bruno, ni el terror de Pascal ante ese abismo conservan nada de aquel sosiego de la intuición teórica que proporcionaba el *cosmos* de los griegos (Blumenberg 1999, 34).

Este lugar diferente de la naturaleza y de la relación con ella a través de la *tekhné* (arte),<sup>1</sup> ya no puede considerarse a partir de la noción de imitación (*mimesis*) tal como Aristóteles lo había planteado<sup>2</sup> y que una tradición de dos mil años había sostenido, sino a partir de la idea de creación/invencción. La modernidad va a vincular estrechamente la creación a la autoafirmación humana: “Ver y producir lo nuevo ya no es una cuestión de “curiosidad” instintiva, en el sentido de la *curiositas* medieval, sino que se ha convertido en una necesidad metafísica: el ser humano intenta probar la verdad de la imagen que tiene de sí mismo” (Blumenberg 1999, 75).

El paso que se da de la imitación de la naturaleza a la invención como correlato del nuevo lugar de la técnica en la modernidad indica los límites de las filosofías de la técnica que hacen de esta una marca antropológica esencial. Además, dichas posturas, siguiendo una tradición clásica, hacen de la técnica el sino de la *hubris* humana, como se narra en el mito de Icaro. Esta antropología filosófica de la técnica encuentra una primera expresión en la obra temprana de Ludwig Kapp, *Elementos para una filosofía de la tecnología* (1877), la cual se abre con la afirmación que toda la historia de la humanidad se puede reducir a la historia de la invención de los mejores instrumentos técnicos. La perspectiva antropológica afirma que la tecnicidad “tiene su raíz en la naturaleza del hombre y es tan antigua como el hombre mismo. Una antropología filosófica puede tener aquí su origen e interrogarse como puede fundamentarse este vínculo, sobre como la especificidad del equipamiento biológico del hombre hace comprensible el conjunto de sus conquistas, así como las condiciones de posibilidad de su existencia” (Blumenberg 2020a, 101).

---

<sup>1</sup> Con esta noción de arte los griegos referían a la capacidad de operación sobre la realidad, pero contenía más de lo que comprendemos hoy en día por técnica: “disponían aquí de un concepto que compendia todas las habilidades humanas conducentes a crear obras o a dar forma a la realidad, abarcando tanto lo “artístico” como lo “artificial” (claramente diferenciados en la actualidad” (Blumenberg 1999, 74).

<sup>2</sup> La *tékhnē* en Aristóteles “consiste, “por un lado, en completar, por otro en imitar (lo naturalmente dado).” Esta doble determinación guarda una estrecha conexión con la doble significación del concepto “naturaleza”, en cuanto principio productor (*natura naturans*) o en cuanto forma producida (*natura naturata*). Es fácil ver que el componente que más abarca es el de “imitación”, pues el acto de hacerse cargo de lo que la naturaleza ha dejado por acabar, se ajusta, con todo, al diseño de la propia naturaleza, como un añadido aplicado a la entelequia de lo dado y que la realiza” (Blumenberg 1999, 73-74).

Ante esta perspectiva, Blumenberg va a defender una posición distinta, que si bien reconoce el aspecto antropológico lo considera insuficiente

Una cosa es si el hombre desarrolla un comportamiento técnico bajo la presión de las necesidades de su existencia, pero otra cosa es si el mismo percibe y asume la tecnicidad como tema y signo de su autocomprensión y autorrealización. Aquí puede desarrollarse un *pathos* de la conquista técnica que no tiene nada que ver con la necesidad (*Notwendigkeiten*) y los deseos (*Bedürfnissen*), sino que es por el grado de tecnización que se codeterminan de manera indirecta las necesidades y deseos (Blumenberg 2020a, 102).

El contexto de emergencia histórico del problema de la técnica se da en el cambio de época, la pérdida del orden medieval y su sustitución por la modernidad, la autoafirmación del ser humano ante el cambio de época.<sup>3</sup> En este momento, el *uneasiness* (desasosiego, ansiedad) de Locke como fondo motivacional del filosofar en la modernidad se diferencia del asombro (*thaumazein*) en Aristóteles.

### **Modernidad, autoafirmación humana y tecnología**

La pregunta por la posición del hombre en el cosmos, como el mundo “tiene en cuenta” al hombre de alguna manera en particular, quizás sea uno de los interrogantes más persistentes que se han hecho en el devenir de la humanidad. Como el mundo marca un camino, destino, para el hombre tiene además un significado central en la medida en que esta posición configura su concepto de realidad. Una variante de esta pregunta se dio en torno a la reflexión del mal en el mundo planteada por el gnosticismo en su disputa con el cristianismo temprano. La respuesta dada por el cristianismo configuró el sentido de la Edad Media como época. El desplazamiento de este interrogante por el problema de la contingencia del mundo marcó el principio y el fundamento de la modernidad. Estas

---

<sup>3</sup> Los trabajos sobre la historia del espíritu de la técnica se mueven en la problemática de *La legitimación de la edad moderna* (1966/1988). En paralelo, Blumenberg va a desarrollar sus investigaciones sobre el giro copernicano, *La génesis del mundo copernicano* (1981), sobre la metaforización de la cosmología como un cambio en la consideración del lugar del hombre en el cosmos. Tanto el trabajo sobre el mito, *Trabajo sobre el Mito* (1986), así como en especial la alegoría de la caverna, *Salidas de la Caverna* (1989), modulan de manera particular esta problematización central sobre la posición del ser humano en el mundo. Varias de estas investigaciones se encuentran *in nuce* en *Paradigmas por una metaforología* (1960).

diversas inquisiciones han puesto en juego distintas estructuras de mundo para dar cuenta de su devenir y la posición del hombre en el mismo.

Para Blumenberg, la modernidad en tanto época quiebra con la tradición cristiana, desplazando y reocupando la incertidumbre en torno al lugar y el futuro del hombre a partir de una nueva problemática. El tránsito a la modernidad, que dará lugar a diversas variaciones del núcleo mítico de la salida de la caverna, implicó un cambio de orden a partir de la búsqueda de autoafirmación del ser humano. Este cambio de orden va de la mano con el cambio de concepto de realidad, así como el desarrollo tecnológico. La noción de autoafirmación (*Selbstbehauptung*) refiere a la conservación biológica y material del ser humano gracias a los medios de los que dispone de acuerdo con su naturaleza. Sin embargo, esto no implica el que el hombre es un ser que se adapta, o reacciona, a determinadas circunstancias ambientales y condiciones naturales. Por el contrario, de lo que se trata es de un “programa existencial” a través del cual el hombre pone en cuestión su propia existencia histórica y por el cual se prefigura a sí mismo a la vez que a su modo de enfrentar la realidad y aprehender las posibilidades que se le abren. Es necesario distinguir la autoafirmación de la autoconservación (*Selbsterhaltung*), en tanto característica del todo ser viviente y que, en particular, en el hombre ha requerido desde siempre de instrumentos, que durante mucho tiempo no sufrieron cambios significativos: “en relación con esta naturaleza del hombre, el instrumental de autoconservación permaneció constante durante largos períodos de tiempo y con su abanico de variantes mínimas”.

Durante mucho tiempo el ser humano “no ha visto su situación en el mundo como una situación de carencia de lo fundamental y de necesidad física” (Blumenberg 2008, 136). La autoafirmación, al contrario, es una categoría histórica, no refiere a un comportamiento natural y dado del hombre, sino una transición, es decir, el paso de la necesidad hacia nuevos márgenes de libertad. Esto implica que el hombre en su historia supera las crisis que se causa a sí mismo, pero también a la vez transforma sus modos de comprensión problemáticos a través de una nueva concepción del mundo y de sí mismo, que constituye “una hipótesis general que requiere verificación histórica” (Blumenberg 2020a, 106).

Es en Nietzsche donde Blumenberg encuentra un antecedente para esta concepción, en tanto el primero reconoce el vínculo entre pérdida de orden y autoafirmación al momento que le reconoce también su relevancia histórica, así como la prioridad funcional que tiene este vínculo para la vida del hombre. Sin embargo, Nietzsche no vio a la tecnología como una forma de “construcción del mundo” humana adecuada para su

imaginación. Para él, la tecnología era ciencia natural aplicada y, por lo tanto, vinculada con la noción clásica de la verdad, sin parangón con el arte, el cual tendría el deber de representar la "veracidad" del hombre como "naturaleza mentirosa". En este sentido nuestra salvación, dirá Nietzsche, se sustenta en la posibilidad de "crear mentiras" y no en nuestro conocimiento, "si el universo no es asunto nuestro, queremos tener todo el derecho a despreciarlo" (Nietzsche citado en Blumenberg 2020b, 36).

En paralelo a la distinción de la autoafirmación frente a la autoconservación, la pérdida de orden (*Ordnungschwund*), afirma Blumenberg, no puede entenderse tampoco como un fenómeno natural, cualquiera sea la complejidad de este, tal como se pensó con el fenómeno de la entropía en la termodinámica, e incluso en su formulación psicoanalítica, la pulsión de muerte. La pérdida de orden significa una crisis de época que da a lugar a una nueva época, lo cual conlleva una transformación de la comprensión del mundo, en las expectativas, significados y valoraciones que están implicados en dicha comprensión. Tal comprensión del mundo se configura por las suposiciones fundamentales que "determinan el horizonte de posibles experiencias, y que contienen los presupuestos de lo que el hombre en realidad puede hacer y ser" (Blumenberg 2020a, 103).

La autoafirmación fue la respuesta, afirma Blumenberg, al desafío planteado por el nominalismo a fines de la Edad Media, el cual sostenía que la creación del mundo es un *décret absolument absolu*, expresión de una voluntad divina sin razón. En su disputa con Clarke, Leibniz vuelve a encontrar esta afirmación de la voluntad divina sin razón en el postulado sobre la realidad del espacio absoluto en Newton. A lo que agrega Leibniz que esta posición nominalista encuentra su antecedente en la filosofía natural de Epicuro, poniendo en el mismo plano el origen de los mundos del atomismo antiguo con la voluntad absoluta carente de razón. Pero, a pesar de este vínculo en ambas concepciones, hay una diferencia fundamental: el vínculo histórico que marca de manera precisa el umbral entre la época de la Edad Media y la época Moderna.

Para Blumenberg, la recuperación renacentista de la filosofía de Epicuro mantiene un nexo estructural con la afirmación nominalista de la creación a partir de una voluntad sin razón. Ambas posiciones conciben la creación del mundo como algo irracional, una ausencia de razón con la que choca la necesidad del hombre de comprender el mundo. Si bien tanto el epicureísmo como el nominalismo adoptan posiciones semejantes, es este último el que adopta una postura virulenta que parte de la heterogeneidad del mundo con respecto al hombre. La afirmación de que la creación no

tiene ninguna razón de ser lleva al nominalismo a afirmar la infinita libertad y soberanía de Dios ante su creación, con lo cual se impone una subordinación absoluta y a una constricción religiosa acorde. Con esta sumisión la pregunta por la posición del hombre en el mundo se reduce al extremo para llegar a la sumisión absoluta a la fe.

Otro punto de confluencia entre el epicureísmo y el nominalismo lo constituye la negación de la teología mundana, la cual tuvo como propósito refutar la posición, sostenida por el estoicismo, de que el mundo habría sido creado para el hombre. Pero nuevamente aquí es el nominalismo el que va a resaltar las consecuencias de esta posición. En particular, en el rechazo de todo tipo de premisa teleológica en lo que refiere al mundo.

Una tercera confluencia se va a dar con respecto a la noción de pluralidad de mundos, lo cual llevó a Ockham a sostener la variabilidad infinita del cosmos como *eidōs*, tanto en el plano de los hechos como en el pensamiento. En el caso del nominalismo la idea de una pluralidad de mundos viene de la mano de la omnipotencia divina. Para el nominalismo, es indiferente si esta multiplicidad de mundos posibles se hace realidad. El único límite que encuentra esta multiplicidad es el principio de no-contradicción. Es esta afirmación de la pluralidad de mundos como manifestación de la potencia divina la que sustenta el rechazo de la realidad de los universales y no un argumento lógico:

El *universal* como algo reproducido y reproducible a voluntad en ejemplares concretos pierde sentido en un universo donde lo posible se vuelve infinito y el significado de cualquier realidad que se capta es la manifestación de un poder infinito (Blumenberg 2020a, p. 116).

No hay ningún pre-ordenamiento de la realidad, Dios deja de ser el origen del primer movimiento del mundo, su principio de unicidad, para pasar a ser el principio de su existencia contingente. Para el hombre permanece oculto cual de estos mundos posible es en el que vive. La autolimitación de la *potentia absoluta* en *potentia ordinata* tiene para el hombre sólo un sentido salvífico y no cognitivo. De lo que se sigue que toda aspiración a la verdad se encuentra en una posición desesperada ya que el principio de omnipotencia se contraponen al principio de la razón. En el límite de la Edad Media y la Moderna la incertidumbre sobre la constancia y fiabilidad de la naturaleza encuentra su expresión en la curiosidad angustiada que busca la confirmación del desorden del mundo en los monstruos (*portenta*), lo que se escenifica en los gabinetes de

curiosidad. La incuestionabilidad de la omnipotencia divina no deja más que como única certeza la revelación y la fe que le ha sido otorgada a los elegidos.

Un último punto que destacar sobre la diferencia de la Edad Media, al cual el nominalismo dio su máxima expresión, lo constituye la posición y el rango dado al hombre. Para el nominalismo, en la medida en que no se puede dar una gradación u orden de los seres, el hombre deja de tener un lugar central en el cosmos. Esta afirmación se puso en tensión con la sentencia de que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, así como con la encarnación del señor.<sup>4</sup> Si bien el nominalismo no tocó estos principios dogmáticos, sí cambió su conexión. Ya el comienzo de la escolástica había planteado la necesidad de interrogar racionalmente por qué Dios se había encarnado (*Cur deus homo?*). La adopción de la cosmología aristotélica por la escolástica disipó la relevancia del hombre en la creación, y que esta hubiese sido realizada con vistas al hombre. Duns Scotto llegará a plantear en su idiosincrática doctrina de la predestinación que como la encarnación del hijo de Dios estaba determinada desde la eternidad fue necesario crear el mundo y al hombre para poder realizarla (*propter se ipsum... homo factus est*), invirtiendo el principio de que la encarnación tenía como propósito salvar al hombre.

La consecuencia extrema planteada por el nominalismo es que no sería posible dar razón de por qué Dios había elegido al hombre como el ente en el cual encarnarse. Con esto el hombre pierde todo punto de orientación con respecto a su situación en el mundo. Frente a esta puesta en cuestión radical de la relación del hombre con el mundo de la escolástica tardía, la respuesta fue la búsqueda de autoafirmación a partir el mundo del obrar humano como radicalmente diferente del mundo de Dios. A partir de aquí es que se da una búsqueda permanente e inagotable de “verificación” no sólo de la teoría sino de sus posibilidades prácticas para el dominio de la realidad y con esto para la auto definición del hombre que se debe confirmar por dicho dominio.

En este sentido es necesario entender que la física moderna buscara la objetivación de los fenómenos a través de la verificación de hipótesis

---

<sup>4</sup> La contradicción entre la teología de la creación y la teología de la salvación ya había sido planteada en la antigüedad por el gnosticismo, en particular por Marción, al cual Agustín busco refutar, inaugurando así una respuesta cristiana al sentido del mal en el mundo, lo cual tendrá su expresión más radical en el nominalismo. Blumenberg sostiene que esta disputa no pudo ser resuelta por el cristianismo y que la Edad Moderna es una época que da una respuesta diferente a la cristiana al problema del sentido del mal en el mundo.

como vía de llegar a la certeza, dado que toda certeza divina esta fuera de su alcance. En esta objetivación como forma de asegurar el dominio del ámbito de investigación está implícita una motivación técnica en tanto se busca producir el fenómeno y, con él, el reconocimiento de la posición del hombre en el mundo. De aquí que la pretensión de verdad cambie: ya no se busca establecer la conexión entre fenómenos y principio de explicación, sino más bien aclarar el nexo para la producción de efectos similares. La verificación técnica, como previsión o modificación de acontecimientos, inserta la verdad en la autoafirmación humana, como dirá Bacon para el hombre lo *utilissimum* se convierte en el criterio de lo *verissimum*.

En este mismo punto es que Descartes, antes de desarrollar su Cosmogonía mecanicista, va a afirmar en sus *Principios de filosofía* (III, 44), en su edición francesa), que no pretende buscar una verdad exacta, sino que lo que va a describir es más bien una hipótesis “la cual tal vez esté lejos de la verdad”. Pero inclusive en el caso de que se considere falsa no dejará de obtenerse un beneficio “si todo lo que se deduce de ella concuerda con nuestras observaciones”. Si esto es así, la hipótesis tendrá un beneficio práctico para la vida como el que se hubiera derivado del conocimiento de la verdad “porque seremos capaces de utilizarlo con la misma eficacia para manipular las causas naturales a fin de producir los efectos que deseamos” (Descartes 1985, pp. 300-301).

A este interés pragmático por la naturaleza le correspondió a la vez una reducción de esta a una pura materialidad.

Por lo tanto, la autoafirmación no es sólo una respuesta a la pérdida del orden; a partir de cierto punto, impulsa la nivelación de la estructura del mundo dada para ganar un "punto de vista inicial" para la construcción de una nueva concepción (Blumenberg 2020a, 133).

### **La historia del espíritu de la técnica**

¿Una historia del espíritu de la técnica? ¿En qué consistiría? Para Blumenberg es clara la resonancia hegeliana, pasada de hora: una historia que parece cortada al talle del juego de pensamiento (*Gedankenspiel*), ya fuese de Dios, del espíritu universal o de genialidad humana. En el caso de la historia de la técnica, este remite, al menos a primera vista, a algo concreto, inmediato, artefactos, instrumentos, en cuyo caso su impronta espiritual la remitiría a la racionalidad constructiva, a la producción de una razón creativa. En este sentido, esta historia del espíritu de la técnica trataría de las invenciones y los inventores, lo cual no sería más que la otra

historia de la técnica, en sentido tradicional. Blumenberg plantea que, al contrario

la historia de la técnica debe ser antes que nada y sobre todo la historia de la salida (brotar) de la técnica de la historia. El tema de una historia del espíritu de la técnica debe ser el tema de cómo puede surgir una voluntad técnica de una concepción de la realidad nueva y determinada, y de la posición que el hombre ocupa en la misma” (Blumenberg 2020b, 13).

El tema de esta historia es el espíritu que se realiza en los fenómenos técnicos, lo que viene antes y después de la técnica, es decir el espíritu como motivación y como justificación, el juego de las anticipaciones y de las influencias. La idea de una historia del espíritu de la técnica viene lastrada por el problema de que la relación entre lo ideal y lo real se ha sesgado en términos del inicio u origen, el supuesto de una *creatio ex nihilo*, que pondría en movimiento la historia.

La respuesta contraria a este absolutismo del espíritu se decanta en hacer del mismo un epifenómeno, un diferimiento con respecto a los procesos materiales. En esta disputa el papel del espíritu en la historia oscila entre el origen y el diferimiento, pero más allá de esta disyuntiva inoperante es posible plantearse otra variante de análisis: “que la historia tanto de hechos como de secuencias de hechos se acompaña de un proceso reflexivo de las ideas no sólo en el sentido temporal”, ya sea anterior o posterior, “sino que existe un sistema de influencias recíprocas entre las ideas y la realidad” (Blumenberg 2020c, 54).

La historia como crónica ha empujado a enmarcar los hechos en una continuidad cronológica, donde la ansiedad por determinar aquello que viene antes y lo que viene después parece una nueva versión de la vieja discusión acerca de si fue el huevo o la gallina lo que comenzó la historia, lo mismo sucede con el espíritu y la materia. El corsé impuesto por la crónica de los hechos alimenta la idea de un progreso continuo, acumulativo y lineal, cuando la historia resulta de diversos factores con tiempos diferenciales que en ciertos momentos se encabalgan (la simultaneidad de lo no simultáneo), o no. En el caso de la historia del espíritu de la técnica esto lleva a replantear que la técnica sea un derivado y una aplicación del progreso del conocimiento científico, en realidad la historia de la técnica ha tenido otro tiempo y otro tránsito que el de la teoría científica.

A principios de la modernidad para los fundadores de la ciencia se presentaba de manera sorprendente la diferencia entre el estancamiento o

retroceso de la teoría que se había transmitido desde la antigüedad con respecto al desarrollo de las artes mecánicas en el ámbito artesanal. Galileo reconoció que fue en su visita a los arsenales de Venecia, del conocimiento de las artes técnicas que allí se reunían, lo que le permitió enfrentarse al problema de la mecánica de las máquinas simples. Descartes también refiere a una experiencia semejante al momento de observar el estancamiento de la matemática transmitida por la tradición en referencia a los desarrollos de la balística, la construcción de fortalezas o la hidráulica, los cuales por otra parte se habían dado sin ningún desarrollo teórico y dependían más bien de la práctica técnica.

Frente a esta situación Descartes se propone recuperar el papel de “preceptor” mediante la redacción de un tratado de matemática aplicado a las artes técnicas, buscando así que las “artes liberales” se hagan cargo del terreno por el que había avanzado el conocimiento técnico. Descartes va a hacer uso “del principio sistemático de fundamentación coherente como instrumento crítico frente el progreso fáctico. La mera acumulación de habilidad aleatoria se convertirá en el programa racional del progreso autoejecutable” (Blumenberg 2020c, 59). Pero el progreso técnico no puede verse simplemente a partir del desarrollo teórico, tal como proponía el proyecto cartesiano, uno de los presupuestos más fundamentales para este progreso es el desmantelamiento de un bloqueo cognitivo de la conciencia de época.

### **La tematización de la técnica: entre curiosidad y necesidad**

En Bacon y Leibniz se pueden encontrar intentos preliminares de una tematización reflexiva en torno a la técnica, pero no a partir de una formulación teórica sino como propuesta de construir un museo o un gabinete de curiosidades en torno al desarrollo de las artes mecánicas. Bacon “promovió el museo técnico y la historia de la tecnología como demostración de la posibilidad de progreso en oposición al canon de inmutabilidad” de la naturaleza. Dicho canon seguía la máxima que nada diferente podía darse en la naturaleza y que esta contenía todos los recursos necesarios para la vida. Por lo que las artes se regían bajo el principio de imitación de la naturaleza y, en el caso más preciso de las artes mecánicas simplemente eran vistas como un artilugio, una maniobra astuta para engañar al espectador.

En lucha con esta concepción, el museo de las artes mecánicas propuesto por Bacon buscaba dar cuenta del “espacio de maniobra” que la naturaleza le había dejado al hombre, y sin embargo este espacio seguía pensado como parte del *cursus communis* de la naturaleza. Las

curiosidades que emergen de la naturaleza y la tecnología se encuentran a un mismo nivel, como sí la naturaleza jugara con la consecuencia de errores. Por medio del conocimiento de estos errores es que el hombre conocería el diseño de la naturaleza y a través de este pudiera planificar el cambio, generando así progreso, entendido como el paso de lo que el hombre *es* a lo que *puede ser*. En 1675, Leibniz va a bosquejar un proyecto de exposición de las artes mecánicas en el cual se afirmó la curiosidad en torno a las anomalías naturales y las invenciones técnicas como parte de un interés sistemático. “Un análisis comparativo de los textos de Bacon y Leibniz muestra el camino desde la demostración de lo que sin embargo es posible a pesar de todo hasta el mercado socialmente aceptable de las “innovaciones espirituales”” (Blumenberg 2020c, 62).

Estas innovaciones intelectuales, estas invenciones, adquieren un nuevo rango en la curiosidad del hombre, sin embargo, afirma Blumenberg, todavía hay un dejo de incomodidad ante lo nuevo, lo que se expresa en la justificación de Leibniz de que este aprecio por lo extraño es un medio que sirve al orden. “El camino de la tecnología en los tiempos modernos es, por lo tanto, en gran medida una demostración abrupta frente a un entorno que está tan sorprendido como despistado, o por otra parte el uso de logros y hechos técnicos con fines políticos espirituales distintos” (Blumenberg 2020c, p. 68).

Estos intentos terminaron por ser un callejón sin salida para la reflexión sobre la técnica y su relación con el mundo, así como su historia y su vínculo con el progreso. Para entender estos cambios con respecto a la técnica Blumenberg va a plantear que es en otros ámbitos en donde estos cambios se reflejan, ya en el ámbito de la economía o en el ámbito del derecho. La invención se convierte en el medio de respuesta a la crítica a la propiedad privada, la cual se sostenía por el principio de que en la medida que la naturaleza había dispuesto todo en beneficio de todos, la propiedad es *contra natura*. El instituto jurídico de la propiedad intelectual sólo adquirirá su pleno desarrollo a fines del siglo XVIII, este derecho emerge en la disputa sobre los límites del soberano en la concesión de privilegios. En esta disputa se busca diferenciar entre la concesión de un monopolio comercial frente a la patente de invención de un nuevo producto realizada por un inventor.

De lo que se trata aquí no es de la propiedad de una cosa sino de una idea, con lo que se introduce un cambio en la noción de naturaleza y su relación con el arte (*tekhné*) fundamentada en el principio de imitación de la naturaleza. En el fondo el cambio consistió en que el hombre no posee las ideas como reflejo de una realidad física o metafísica, sino que son

producidas por el hombre. En paralelo a estas discusiones sobre la propiedad de la invención, “los mecanismos y los procedimientos silenciosos” de las artes mecánicas van a adquirir su consistencia en un “nuevo mundo espiritual”, esto será uno de los logros de la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert.<sup>5</sup>

El asombro ante este reconocimiento de la tecnología se expresa muy claramente en Goethe:

Cuando oímos hablar de los enciclopedistas o abrimos un volumen de su descomunal obra, nos sentíamos como si camináramos entre las innumerables bobinas y telares en movimiento de una gran fábrica y, de tanto chirridos y zumbidos, de tantos mecanismo que confunden la mirada y los sentidos, de tanta incompreensión ante una instalación compuesta por los más variados engranajes, y en vista de todo lo que hacía falta para confeccionar un simple trozo de paño, acabábamos por perder el gusto por la propia casaca que llevábamos puesta (Goethe 2017, 498).

Uno de los elementos a resaltar en estas observaciones es la pérdida de obviedad del mundo objetivo de los productos técnicos, una segunda naturaleza que es vista como resultado de la producción mecánica. La *Enciclopedia* logra hacer tema de reflexión este ámbito de obviedad, la cual para Blumenberg constituye un momento fundamental de la historia de la técnica, pero por otra parte las incomodidades de Goethe ante este panorama indican los problemas con los que se enfrenta dicha historia.

La contribución de Marx al respecto se plantea como fundamental frente a una historia del progreso técnico visto desde la perspectiva idealizadora de la crónica de invenciones e inventores. Su contribución se dio en la remisión de las invenciones al proceso de trabajo, es en la división del trabajo donde vienen prefiguradas las posibilidades de la mecanización del trabajo productivo. La invención por lo tanto no puede ser referida a

---

<sup>5</sup> Un reconocido paleoantropólogo especialista en la técnica subrayó la relevancia y el sentido del acontecimiento de la Enciclopedia: “Hace varios años... nos preguntaron a Lévi-Strauss y mí: “¿Qué biblioteca se llevaría, si tuviera que abandonar la Tierra para instalarse en otro planeta?” Espontáneamente, y sin consultarnos mutuamente, coincidimos en llevarnos la gran *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert. Yo era plenamente consciente, y él también, en otro plano, de que, si desembarcábamos en un planeta nuevo con la *Encyclopédie* en los brazos, seríamos capaces de reconstruir la sociedad hasta el punto en que se encontraba en el siglo XVIII. Lo que no se podría hacer ahora salvo que uno contara con una enorme biblioteca de obras sobre todas las técnicas actuales y sobre máquinas imposibles de producir. Pero, en el siglo XVIII se observa una especie de equilibrio milagroso entre el hombre y la materia” (Leroi-Gourhan 1984, 47).

individuos, sino a contextos sociales de producción que dan cuenta de su necesidad, así como de su posibilidad. De esta manera la idea de una historia de la técnica no puede fundarse en los presupuestos de la crónica, no es posible relevar el origen de la motivación de la invención técnica en el vínculo entre teoría de la acción y producto de esta. Por el contrario, habría que “considerar al menos como posible que las teorías de la acción sean sólo una expresión y consecuencia de condiciones dadas” (Blumenberg 2020b, p. 11).

Estas “teorías” a lo máximo han absorbido, desplegado y sistematizado las necesidades de acción para así preparar y acelerar acontecimientos tecnológicos, pero no motivarlos. De esta manera se pone en discusión la primacía de la ciencia sobre la técnica, sin embargo, esto no implica una inversión de la jerarquía. En el proceso histórico mismo la maquinización del proceso productivo dio lugar a su vez a una nueva reflexión sobre la mecánica por parte de los matemáticos, lo cual a su vez impactaría en el desarrollo de la maquinaria, algo que Marx había señalado también. Solo con el reconocimiento del entrelazamiento de la invención de las técnicas con el desarrollo racional del conocimiento de estas es que es posible dar cuenta de la complejidad de la historia de la tecnología.

Un ejemplo contrastante de esta relación compleja entre tecnificación y racionalización lo constituye el caso de la creación de máquinas de calcular. Dichas máquinas se crean para afirmar un argumento en torno al carácter de las operaciones matemáticas y no como un instrumento para la realización de estas. Los recuerdos de la sobrina de Pascal son iluminadores al respecto, la máquina permite realizar operaciones sin ningún tipo de anotación e inclusive sin saber las reglas de estas. “Este trabajo ha sido visto como algo novedoso en la naturaleza, ya que transfirió a un mecanismo una ciencia inherente enteramente al espíritu, creando así un instrumento capaz de llevar a cabo todas las operaciones con total certeza, sin la necesidad de una interpretación razonable” (Gilberte Périer, citada en Blumenberg 2020c, pp. 76-77).

La representación de los procesos mentales conlleva la posibilidad de su delegación, y con la consecuencia que el mecanismo expone la “mecanicidad” de los procesos de razonamiento, lo que viene a alimentar las dudas sobre el derecho de exigir una *mathesis universalis*. En esta línea se mueve la crítica de Husserl sobre los procesos de formalización matemática como una descarga de la responsabilidad de la razón. En el mismo sentido afirma Hegel en la *Lógica*

Puesto que el calcular es un asunto tan exterior y por ende mecánico, se han podido fabricar *máquinas* que cumplan las

operaciones aritméticas de la manera más perfecta. Aun cuando se conociera sólo esta circunstancia sobre la naturaleza del calcular ya estaría allí la decisión de qué sería necesario pensar, sobre la idea de convertir el cálculo en el medio fundamental de la educación del espíritu y de poner a éste en la tortura de perfeccionarse transformándose en máquina (Hegel 1993, 279-280).

Sin embargo, tales devaluaciones ni cierran ni entienden el problema de las operaciones simbólicas, que si bien se sitúan entre el pensamiento puro y la mera sensación sin embargo permiten trascender nuestro pensamiento efectivo hacia su posibilidad pura, a través de saltos de pasos procesados mecánicamente que después se pueden retomar teóricamente, tal como lo planteo Lambert en una carta a Kant del 13 de octubre de 1770. En este sentido es que Lambert afirma en dicha carta que la raíz cuadrada de menos uno “representa una no-cosa impensable. Y, sin embargo, se puede usar muy bien en la búsqueda de teoremas. Lo que generalmente se consideran especímenes de la comprensión pura se puede ver la mayor parte del tiempo como especímenes de conocimiento simbólico” (Lambert en Kant 1970, p. 66).

El proceso de matematización y formalización, de mecanización y de automatización de los procesos mentales puede ser visto como la substancia del pensamiento humano o como algo separable de las funciones centrales de la razón que en su exteriorización deja un residuo más puro. La máquina se hace cargo así de operaciones que no requieren la más alta capacidad de pensamiento, el cual se orienta entonces a la invención como tal. “La tecnificación se revela como el paradigma de los procesos a través de los cuales el hombre se libera de las operaciones que requieren su esfuerzo solo una vez” (Blumenberg 2020c, p. 47).

Por otra parte, en esto se expresa otra cara de la historia espiritual de la técnica, de su valoración, en la medida en que esta no solamente es producida, sino que también produce un espíritu. Esto se manifiesta en que las teorías ya casi nunca se esgrimen como explicaciones de la realidad sino en función de la posibilidad de cambio que conllevan, para la realización de lo pensado o para la ampliación de los márgenes de lo utópico, afirma Blumenberg.

### **Tecnología y temporalidad**

Si, como vimos, para una historia del espíritu de la técnica la relación de la tecnología con la ciencia dista de ser una simple aplicación

de la última, algo similar ocurre con la relación entre tecnología y verdad. La noción de verdad de la modernidad ha desplazado la idea de una verdad eterna e inmutable hacia el *cómo* de la corrección de las representaciones actuales por medio de nuevas representaciones verificables.

La historia del espíritu de la técnica sólo mantiene una relación indirecta con la verdad presupuesta en un momento dado. Muchas verdades que en un momento son aceptadas cambian como consecuencia de los avances técnicos. Las reflexiones de Montesquieu en torno al problema de la relación entre el tamaño del Estado y el tipo de régimen vienen al caso aquí. La extensión territorial de los Estados requiere de comunicaciones más veloces y, para esto último, es necesario que las decisiones se tomen más rápidamente, para lo cual, concluye Montesquieu, los regímenes despóticos son más capaces. Este vínculo espacial y temporal con el orden institucional sin embargo puede cambiar en la historia en la medida en que el espacio se “contraiga” por los avances técnicos en la aceleración de las comunicaciones. De lo cual resulta que la afirmación de Montesquieu sobre la superioridad de los regímenes despóticos se halla condicionada por las transformaciones históricas del espacio.

Del ejemplo anterior resulta un principio central para el análisis histórico de la tecnología: “En última instancia, todos los desarrollos técnicos se remontan directa o indirectamente al aumento de las velocidades” (Blumenberg 2020c, 93). El tiempo de la vida del hombre es una magnitud constante por lo que “si quiere una mayor realización y disfrute en la autoexpresión y la plenitud de la vida, debe acelerar la realización de sus posibilidades en este tiempo dado” (Blumenberg 2020c, p. 93). En este aumento de velocidad se encuentra, de manera directa o indirecta, el fundamento de la creación técnica. La historia espiritual de la técnica tiene aquí una tarea esencial: cómo es que, en un momento, no sólo en la historia espiritual se convierte la técnica en un tema central, en una tecnología, sino cómo resultado viable a pesar de que su factibilidad fuera impensable. De cómo esto impensable, imposible, se ha convertido en posible y pensable. Los argumentos de Lichtenberg en torno a la disociación del tiempo de la vida y el tiempo del mundo, dirá Blumenberg, contrastan con nuestra conciencia:

La duración del tiempo es un obstáculo importante en todos nuestros esfuerzos por explicar los fenómenos de la naturaleza con operaciones en el laboratorio ... La gente nunca será capaz de superar estas dificultades. El comienzo se puede hacer así: así como el espacio nos hace imposible encontrar algunas cosas,

también lo puede hacer el tiempo. Así como no subiremos a la luna, ni descenderemos al centro de la tierra, tampoco podremos imitar los procesos naturales sobre los cuales puede reproducirse durante siglos, y para los cuales crea los ingredientes de las cinco partes del mundo” (Lichtenberg, citado en Blumenberg 2020c, 82).

En la relación entre tecnología y estructura temporal viene relevado un problema límite, una frontera de lo humano, que la historia de la técnica no puede enfrentarlo aisladamente, sino que debe recurrir a conceptos y problemas de frontera. En este punto, afirma Blumenberg, es necesario sostener un pluralismo axiomático, a pesar de lo sorprendente o de su asociación con un escepticismo historicista. Esto con la intención de dejar abiertas las vías a la interpretación de la conexión entre tecnología y estructura temporal, con la intención de evitar su determinación por un modelo ideologizado de la misma que no dé cuenta de la complejidad de esta historia.

Cuanto más nos acercamos al presente los modelos deben dejarse de lado para dar paso a una densificación de la lógica inmanente de los procesos técnicos y científicos. Sin embargo, esto no implica hacer del presente el fin de la historia, sino que en el presente se abren nuevos problemas para el desarrollo de los procesos tecnológicos y científicos. Así el grado de densificación de la ciencia y la técnica además de ser un logro se constituye en un peligro para su progreso hacia otras constelaciones ilimitadas, que pueden dar lugar a otro futuro impensado.

### **Bibliografía**

- Blumenberg, H. (1999), ““Imitación de la naturaleza.” Acerca de la prehistoria del hombre creador” pp. 73-114, en Blumenberg H., *Las realidades en que vivimos*. Barcelona, Paidós.
- Blumenberg, H. (2020a), “Ordnungschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche”, en Blumenberg, H., *Schriften zur Technik*, Berlin, Suhrkamp, pp. 99-136.
- Blumenberg, H. (2020b), “Einige Schwierigkeiten, eine Geistgeschichte der Technik zu schreiben”, en Blumenberg, H., *Schriften zur Technik*, Berlin, Suhrkamp, pp. 7-48.
- Blumenberg, H. (2020c), “Methodologische Probleme einer Geistgeschichte der Technik”, en Blumenberg, H., *Schriften zur Technik*, Berlin, Suhrkamp, pp. 49-98.

- Blumenberg, H. (2008), *La Legitimación de la Edad Moderna*, España, Pre-Textos.
- Descartes, R. (1985), *Principles of Philosophy*, en Descartes, R., *Philosophical Writings*, New York, Cambridge University Press.
- Goethe, J. W. (2017), *Poesía y Verdad*, Barcelona, Alba Editorial.
- Hegel, G.W. (1993), *Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar.
- Kant, I. (1970), *Philosophical Correspondence, 1759-99*, Chicago, University of Chicago Press.
- Leroi-Gourhan, A. (1984), *Las raíces del mundo*, Barcelona, Juan Granica Editores.

*Recibido el 09 de diciembre de 2021; aceptado el 08 de diciembre de 2022.*

## ARTICULOS/ARTICLES

### INCLUSIÓN EXCLUYENTE. EL MOVIMIENTO DE LA VIDA EN EL ACECHO DEL BIPODER (GIORGIO AGAMBEN Y MARY SHELLEY)

### EXCLUSIVE INCLUSION. THE LIFE MOVEMENT AND THE BIO- POWER STALKING (GIORGIO AGAMBEN AND MARY SHELLEY)

Rolando Bonato  
Departamento de Letras  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Comahue  
[rolandobonato@gmail.com](mailto:rolandobonato@gmail.com)



<https://orcid.org/0000-0002-1683-9949>

#### **Resumen**

Este artículo analiza los diálogos posibles entre el pensamiento de Giorgio Agamben y la novela *Frankenstein* de Mary Shelley. Así, el filósofo italiano describe aspectos centrales que indagan los modos en que el biopoder captura la nuda vida. En efecto, a través del concepto de *máquina* –la antropológica, el lenguaje y la gubernamental– se describen los dispositivos capaces de volver la potencia de vida a los cálculos del poder. Por otro lado, *Frankenstein* construye una serie de escenas en la que la voz de la Cosa interpela a su creador, Víctor Frankenstein, en una dimensión ética por su negligencia y falta de cuidado. La interpelación se dirige a un personaje pero, tomando los términos de Agamben, Víctor Frankenstein forma parte de una maquinaria mayor de la que él mismo termina siendo víctima. La ficción explícita además la falla de la maquinaria biopolítica por cuanto

su protagonista se afirma en la vida procurando hallar sentidos posibles de existencia.

**Palabras clave:** Literatura, Techné; Vida; Biopoder; Condición humana

**Abstract:**

This article analyzes the possible dialogues between the thought of Giorgio Agamben and the novel *Frankenstein* by Mary Shelley. Thus, the Italian philosopher describes central aspects that investigate the ways in which biopower captures the life. Indeed, through the concept of the machine –the anthropological, the language and the governmental– the devices capable of returning the power of life to the calculations of power are described. On the other hand, *Frankenstein* constructs a series of scenes in which the voice of the *Thing* challenges its creator, Victor Frankenstein, in an ethical dimension due to his negligence and lack of care. The interpellation is directed at a character but, in Agamben's terms, Víctor Frankenstein is part of a larger machine of which he himself ends up being a victim. The fiction also makes explicit the failure of the biopolitical machinery inasmuch as its protagonist affirms himself in life trying to find possible meanings of existence.

**Keywords:** Literature; Techné; Life; Biopower; Human condition

**Apertura: *phoné* / *logos*, profanación, animalidad**

Una de las figuras de pensamiento que se impone en el trabajo intelectual de Giorgio Agamben es la del movimiento de inclusión/exclusión o, lo que viene a ser equivalente, el adentro/afuera. En, al menos, tres trayectos de su obra, Agamben conforma un núcleo de reflexión dialéctico, suspicaz a los reduccionismos binarios, que permite advertir los límites de las apuestas totalizantes de sentido. La identificación de la *phoné* con la *zoé* y el *logos* con la *bios* implica, primeramente, advertir dos órdenes diferenciados: el de la voz como ruido y la vida llevada a su dimensión biológica e identificada con la *nuda* vida. La otra esfera, *logos*, da cuenta del pensamiento en su articulación con la política y la vida, ahora pensada en su dimensión pública. En estos territorios claramente diferenciados se formula la pregunta en relación con qué aspecto de la *phoné* y la *zoé* ingresa a la *polis* y, por extensión, a la política.

## INCLUSION EXCLUYENTE

En Agamben, el cuerpo de la política se sostiene sobre la base paradójica de una *exclusión inclusiva* de la nuda vida, por lo que la excepción es la forma límite de una inclusión que es, primeramente, excluida (Agamben 2000a).

El hombre está siempre, pues, más acá y más allá de lo humano, es el umbral central por el que transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desobjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del logos. Estas corrientes coexisten, pero no son coincidentes. (Agamben 2000a, 142)

Luego, en su tesis profanatoria (Agamben 2005), que incorpora la *día*da profanación/consagración, acontece un movimiento similar vinculado con la tradición romana en que la separación de los órdenes sagrados y profanos se presentaba delimitada. De un lado, los dioses, el espacio de lo sagrado y lo religioso, y, enfrente, la mundanidad y lo profano. Entre estos dos lugares se producían pasajes o fronteras móviles que articulaban movimientos de un orden hacia otro. La consagración facultaba el desplazamiento de lo humano con el fin de transferirlo a los dioses, mientras que la profanación implicaba la restitución para el libre uso de la esfera pública o privada. La escisión más abrupta hacia el orden sagrado, separación forzada con un claro núcleo religioso, era el sacrificio, y la institución que velaba y protegía estas fronteras era, precisamente, la religión. La ambivalencia del término *sacer*, usado para cada *día*da, manifiesta un potencial humano mediante el cual se designa la posibilidad de un individuo de ser consagrado a los dioses, al tiempo de representarlo maldito e impedido de perdurar en la vida comunitaria. La condición *sacer* denota ambivalentemente lo sagrado y lo vilipendiado.

Lo sacrificable ostenta una condición de profanidad y sacralidad. El ceremonial del sacrificio en la cultura romana conservaba del cuerpo sacrificable restos para el consumo humano y, lo demás, constituía una ofrenda conferida a la sacralidad. Lo más significativo de estos desplazamientos es que los objetos o símbolos implicados conserven condición de profanidad cuando son consagrados, o bien un residuo de sacralidad cuando se ingresa al orden de la mundanidad. Movimiento de visibilidad e invisibilidad que restituye la significación de objetos y símbolos. En esta dialéctica profanatoria se advierte, nuevamente, el pasaje del adentro y el afuera. Agamben lleva su tesis a la Antigüedad para proyectarla luego a la Modernidad tomando al mismo tiempo la figura *homo sacer* del derecho romano y, en ese marco, advierte:

Ahora hay un único, multiforme, incesante proceso de separación, que inviste cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para dividirla de sí misma y que es completamente indiferente a la cesura sacro profana, divino humano [...]. Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente improfanable. (Agamben 2005, 107)

En tercer lugar, el intelectual italiano reflexiona sobre el vínculo animalidad/humanidad. Así, problematiza la tradición que señala la añadidura de un cuerpo y un alma, de la animalidad, con la dimensión social y divina. El presupuesto desde donde hipotetiza es el de considerar la desvinculación de esta díada para desmontar el impulso metafísico de su articulación. La búsqueda radica, más bien, en vislumbrar los misterios prácticos y políticos de tal separación: “¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar [...] de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano.” (Agamben 2006, 35). Si en la dialéctica profanatoria, la división humana incesante se acrecienta en la Modernidad, en este principio de animalidad/humanidad la interrogación sobreviene a las condiciones que hicieron posible una desgarradura inherente a la proyección biológica y animal de la humanidad y, en ella, la cultura.

### **Animalidad y abertura**

No hay animal que no tenga un reflejo de infinito;  
no hay pupila abyecta y vil que no toque  
el relámpago de lo alto, a veces tierno y a veces feroz.  
(Hugo, 64)

Sólo el hombre, es más, sólo la mirada  
esencial del pensamiento auténtico, puede ver  
lo abierto que nombra el develamiento del  
ente. El animal, por el contrario, no ve jamás  
este abierto. (Agamben, 108)

Agamben retoma la representación que Hegel hace del vínculo dialéctico entre humanidad y animalidad, releyendo, a su vez, los presupuestos dados por Alexander Kojève. El hombre es una topografía de

## INCLUSION EXCLUYENTE

tensiones dialécticas atravesadas por la animalidad que denomina *antropófora*. Al negar y sujetar al animal se es capaz de concebirse humanamente por exclusión de la animalidad. Frente a este planteo, Agamben procura trascender el principio dual y situarse desde otro presupuesto. Se trata, más bien, del resultado de una desconexión entre estos dos horizontes lo que considera con el fin de reflexionar sobre la dimensión práctica y política de tal separación. En vez de insistir en una condición metafísica que procure reunir las forzosamente, Agamben deja a ambas partes por separado. Al estimar este modo de análisis sobreviene un aspecto de la idea de la *máquina antropológica*.

La máquina antropológica que rige tanto para la Antigüedad como para la Modernidad se sostiene en la oposición humanidad/animalidad. Paradójicamente, esta máquina se organiza a través de un mecanismo de exclusión que lleva a cabo una captura, y una inclusión que es también una exclusión. La aporía que sostiene la máquina antropológica factura un estado de excepción, un territorio de indeterminación en el que “el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera.” (Agamben 2006, 75). El resto de profanidad que se observaba en la esfera sagrada es un ejemplo de este movimiento ambivalente del intelectual italiano que también se distingue en esta categoría de máquina.

La máquina es pensada en términos de dispositivo bipolar con un centro vacío del que se explica la dinámica o figura del adentro/afuera. El dispositivo se dispone centralmente en el lenguaje, la dimensión antropológica humana y la política. Justamente, las sucesivas máquinas provienen de la Antigüedad helénica en el momento mismo de escindir, en el caso del lenguaje, la *phoné* y el *logos*, y, al mismo tiempo, la animalidad de la humanidad cuando se separan la *zoé* de la *bios*. La máquina gubernamental se constituye por el polo soberanía y gobierno, norma trascendente y orden inmanente, que captura la vida para el buen gobierno. Las dos dimensiones del poder quedan resueltas: la política estatal en la que el soberano dispone del estado de excepción, y el económico gestional con la figura de la gloria. Soberanía y gobierno enmarcan de este modo el funcionamiento de la máquina gubernamental. La excepcionalidad permite a la soberanía el sostenimiento del gobierno, y la gloria garantiza que este y soberanía se vinculen solidariamente. La captura de la vida logra obtener la *nuda vida* de su inoperatividad para volverla útil a los cálculos del biopoder.

Martín Heidegger (1959) parte de la noción de *dasein* para indicar un primer distingo entre animalidad y humanidad. El término significa en

su composición terminológica y germánica el *ser/ahí* y, ambas palabras, remiten a la existencia y, por extensión, al “estar haciendo algo ahí”. El *dasein* consigna la apertura de la persona con el ser y, al mismo tiempo, el único viviente, abierto. Mientras la persona experimenta el *dasein* lo hace de un modo activo con el mundo. El término remite a la relación y entrega con el mundo. El arrojo del ser viviente está marcado por la pobreza de mundo para los animales, mientras que para la humanidad implica ser formador de mundo. La apertura mundo del viviente acontece en el hombre. Heidegger insiste en la idea del desinhibidor como portador de significados. El lazo corporal entre el sí y el círculo desinhibidor identifica el ambiente con el que interactúa. La pobreza de mundo se asocia con el encerramiento que el animal tiene en el círculo de desinhibición. El animal, al entrar en vínculo con el otro, golpea su ser para situarlo en movimiento. El nexo entre animalidad y medio es nombrado con el concepto de *aturdimiento* con el fin de puntualizar tal conexión. Dice Heidegger:

En el aturdimiento, el ente no está revelado, no está abierto, pero precisamente por esto *tampoco cerrado*. El aturdimiento está fuera de esta posibilidad [...]. El aturdimiento del animal lo pone, en cambio, esencialmente fuera de la posibilidad de que el ente esté, para él, abierto o cerrado. Que el aturdimiento es la esencia del animal significa: el animal, en tanto tal, no se encuentra en una revelabilidad del ente. Ni su así llamado ambiente, ni él mismo son revelados en cuanto entes. (Heidegger 2003, 361)

Una abeja, por ejemplo, se vincula con el alimento miel que absorbe al animal. El alimento digiere al animal y este nunca se sitúa frente a él. La animalidad se reconoce por su condición de estar suspendida entre sí misma y el ambiente. Dice Agamben: “El *dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento. Este despertarse del viviente a su propio ser aturcido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano.” (Agamben 2006, 129). Agamben recupera, vía Kojève, un experimento de laboratorio realizado con garrapatas en que se advirtió que estas pueden, durante años, mantenerse vivas sin ingerir alimentos en condiciones de absoluto aislamiento. Tal tiempo se define por la ensoñación y la espera. Así, se pregunta: “¿Cómo es posible que un ser viviente, que consiste enteramente en su relación con el ambiente, pueda sobrevivir en absoluta privación de él? ¿Y qué sentido tiene hablar de ‘espera’ sin tiempo y sin mundo?” (Agamben 2006, 90).

## INCLUSION EXCLUYENTE

De todos modos, Heidegger elabora la idea de que la comprensión de la pobreza de mundo animal y el mundo humano avanzan al mismo paso. La apertura del ente, lo abierto, se encuentra imposibilitado por el aturdimiento del animal. El ente está abierto pero no accesible a la apertura de mundo. Una apertura sin desvelamiento, abierto al aturdimiento, debe prescindir del mundo.

En la intersección de este horizonte de pensamiento aparece la idea de lo abierto. Esta categoría le permite a Agamben interrogar la animalidad en el sujeto de la posthistoria en el que se sitúa la ocupación plena de la vida animal presente en la condición humana para formar parte de lo que ya Michel Foucault denominó biopoder. Dice Agamben a través de la noción de lo abierto: “El cuerpo del animal antropóforo es el resto no resuelto que el idealismo deja en herencia al pensamiento, y las aporías de la filosofía en nuestro tiempo coinciden con las aporías de este cuerpo tenso y dividido” (Agamben 2006, 28). La referencia a la dimensión antropófora da cuenta del cuerpo del ciervo arrojado a las aporías de la modernidad y en particular a la escisión de un sujeto cuyos restos escinde igualmente la animalidad y la humanidad. Las contradicciones del tiempo moderno son las que Agamben ve en la conformación del sujeto moderno analizando precisamente desde la idea de resto en tanto excrecencia y rechazo uno de los dispositivos biopolíticos más eficaces en el dominio de la vida desnuda.

La articulación que se establece en este artículo involucra el pensamiento de Giorgio Agamben con una emblemática novela del siglo XIX: *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley. Tanto en uno como en la otra, la vida y la literatura se hacen presentes. En efecto, el filósofo italiano ordena en toda su producción los modos en que la vida procura resistir los embates de control por parte del biopoder y es la literatura la expresión estética que más deja en evidencia los mecanismos en que toda subjetividad busca una forma-de-vida. Cuando Agamben analiza el personaje literario de Polichinela (2018) lo hace advirtiéndole que el lugar de este se encuentra en el entresijo de los modos de vida de un cuerpo biológico, su nuda vida, sin sujeción a marcos políticos ni a merced del poder, y un cuerpo político a partir del cual con el lenguaje busca una esfera pública y un destino para habitarla. Al igual que Polichinela, el carácter y la peripecia de la creación de Víctor Frankenstein estarán atravesados por este orden dilemático.

### **Frankenstein y lo funesto: de la abyección a la pulsión vital**

La literatura lleva adelante una operación con el debate de ideas en una coyuntura cultural y en la cual se reconfigura un binarismo especialmente violento en la Modernidad. Si para esta, la esfera autónoma del arte le confería el privilegio de poder ordenar sus condiciones de producción, circulación y consumo, lo hacía bajo la concesión de ubicarse por debajo del polo de la inteligibilidad de la experiencia y el mundo. Es decir, la esfera de lo inteligible es captada por la episteme, los discursos de verdad y, en algún sentido, lo masculino, mientras que el arte debe contentarse con el presupuesto de lo sensible, emotivo y femenino. Lo que podemos advertir en ese *reparto de lo sensible* (Rancière 2011) es que, al producir un movimiento dialéctico de esa polaridad, un intento de desvalijamiento de la jerarquía violenta, se capta la dimensión de inteligibilidad de la experiencia humana en el tiempo a través de la mediación llevada a cabo por el arte y la literatura.

*Frankenstein*, de Mary Shelley fue publicada a comienzos del siglo XIX y narra una historia en pleno siglo XVIII. La novela recupera una serie de discursos sociales, principalmente en el orden de las ideas y la episteme del contexto iluminista, como los postulados liberales del buen salvaje de Jean Jacques Rousseau, o los principios del Estado según Thomas Hobbes y John Locke. En el plano estético se transita la tradición de la novela gótica del siglo XVIII, especialmente a través del procedimiento de la falacia patética. Este recurso permite establecer descripciones de la naturaleza próximos al clima o atmósfera que se da cita entre los personajes. El término patético implica relación empática entre naturaleza y sujeto de ficción. El género gótico, cuyo texto fundacional es *El castillo de Otranto*, de Horacio Walpole, fue publicado en Inglaterra en 1765. El siglo de las luces y la razón era connivente con un género que incursionaba los territorios lúgubres y fantasmales en escenarios mortuorios y oscuros de la arquitectura medieval. El romanticismo explicará precisamente que la condición de sublimidad de la razón tenía su correlato en el miedo y las sombras de la conciencia y la experiencia humana. En esta corriente estética aparece el ansia por lo absoluto que, en este caso, se expresa al recuperar el moderno Prometeo señalado en el subtítulo de la novela. El terror y la indagación en el alma se constituyen como un *leitmotiv* constante en el género gótico y, en un sentido más amplio, en el romanticismo. Pasajes sombríos, bosques gélidos, ruinas apartadas de las ciudades grafican las escenografías góticas por excelencia. Todos estos rasgos conviven en la novela de Mary Shelley; sobre todo si se le añaden otros más decisivos del género como la profecía ancestral que,

## INCLUSION EXCLUYENTE

en este caso, es sentenciada por la Cosa a su creador cuando le exige el cumplimiento de sus obligaciones como creador, el erotismo larvado que surge al leer a Milton y la falacia patética tan clave a la hora de detenernos en el reencuentro de los protagonistas en la soledad absoluta de las montañas.

La ideología es una representación que da paso en el horizonte de lectura con el fin de interceptar el encuentro del sujeto lector, el ambiente de una época junto a la valoración social implicada en ese proceso conjunto. La ideología siempre se constituye como una disputa valorativa del medio social. El ideograma artístico vehiculiza y da libre circulación a aquellos contenidos expresados como conciencia de época. La literatura absorbe, a través de los enunciados primarios (Bajtín 1978), las valoraciones que dan vida al clima de un ambiente ideológico para conferir cierta orientación de sentidos en el encuentro de estas con el ideograma artístico. El texto se orienta en la lectura desde su carácter verbal y social a la ideología del contexto cultural. No se trata de una equivalencia forzada entre los contenidos configurados en la estética con los materiales ideológicos. La estética es forma del contenido ya valorado socialmente.

En esta perspectiva, la determinación forma/contenido es la que organiza en la literatura el material lingüístico. Dicen Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano al respecto: “el carácter social de la forma legitima la empresa de una poética sociológica: lo que es social en la literatura es la forma misma entendiendo por forma la organización estética de contenidos axiológicos.” (Sarlo/Altamirano 1993, 154). El hablante en la novela se constituye como ideólogo y su enunciado siempre está determinado ideológicamente. Y es el espacio en la novela, pensado como *topos*, el que indica el punto de vista desde donde se significa la realidad social. Con este horizonte y discutiendo con el carácter preponderantemente inmanentista de la primera etapa de los formalistas rusos señala Mijail Bajtín: “La imagen en la novela de tal lenguaje es la imagen de un horizonte social, de un ideograma social unido a su palabra, a su lenguaje. Por eso, una tal imagen no puede ser formalista, ni puede ser un juego formalista el juego artístico con el lenguaje.” (Bajtín 1989, 173).

Desde la dimensión ideológica, *Frankenstein* plantea la culpa por la traición o ruptura de la tradición familiar burguesa, republicana e ilustrada. Dice el protagonista: “Soy ginebrino, republicano y distinguido. Mi padre dio al Estado un hijo para perpetuar su nombre y virtud” (Shelley 2010, 14). En la novela se da cuenta de los avances técnicos, las discusiones sobre estos y la ciencia alrededor del progreso moderno aunque la discusión de fondo radica en observar qué se hace con esto. En

efecto, la novela de Mary Shelley organiza un horizonte de lectura en el que la potencia del avance técnico se ve franqueado por un costo ético en el que se desdibuja la condición humana más allá de la criatura. Enrique Agrippa es el referente de la técnica en el siglo XVIII que invoca el protagonista de *Frankenstein* y que, cien años después, en el contexto autoral de Mary Shelley, marcará una influencia notable a través de los avances de la electricidad que, en los presupuestos del siglo XIX podría revivir a personas. Indica el narrador:

La destilación y los maravillosos efectos del vapor [...] provocaban mi asombro. Pero mi mayor sorpresa la suscitaron unos experimentos con una bomba de aire que empleaba un caballero [...]. Es la electricidad me contestó, a la vez que me describía los diversos efectos de esa energía [...]. Hizo una cometa con cable y cuerda, que arrancaba de las nubes ese fluido. (Shelley 2010, 12)

*Frankenstein* da cuenta de la fase capitalista y de la *techné* de la época. También dirige la atención a las discusiones de ideas y el avance técnico de un siglo antes de su primera edición. Con este procedimiento, la ficción, más que atender las vicisitudes iluministas, proyecta hacia el incipiente siglo XIX la especial determinación que el peso de la tradición liberal cargaba sobre ese momento del sistema capitalista y humano. Terry Eagleton analiza el vínculo que la novela moderna tiene con el desarrollo del capitalismo y la técnica. La mediación que la literatura realiza en su contacto con la realidad no es de reflejo sino de refracción para producir así una distancia crítica, dice Eagleton:

La novela [...] representa una de las formas culturales con mayor carácter revolucionario [...]. En el dominio de la cultura reviste una importancia semejante a la del uso del vapor o de la electricidad en el ámbito material, o a la de la democracia en la esfera política [...]. El arte acabó por devolver el mundo a las personas corrientes que lo habían ido creando merced a su trabajo y que por primera vez podían ver reflejados sus rostros en él. (Eagleton 2015, 32)

La descripción de la creación de la criatura toca la animalidad y su búsqueda vital es una indagación por construir un mundo en el alcance abierto de Agamben: “Entreabrió la mandíbula y murmuró unos sonidos ininteligibles, a la vez que una mueca arrugaba sus mejillas. Puede que hablara, pero no lo oí. Tendía hacia mí una mano, como si intentara

## INCLUSION EXCLUYENTE

detenerme, pero esquivándola me precipité escaleras abajo.” (Shelley 2010, 47). El orden humano, en cambio, advierte en él lo abyecto (Kristeva 1988) que hace referencia a la respuesta humana que surge cuando aparece una amenaza a la ruptura de la distinción entre sujeto y objeto. Lleva a un plano en que los significados se derrumban, justo en el límite de lo simbólico, entre la especificidad de lo humano y lo animal. Con esta noción se distingue tanto la falta de orden como lo que vuelve evidente la fragilidad de la ley.

El acontecimiento de genocidio de los campos de concentración en Auschwitz tematiza el alcance de esta doble valencia de lo abyecto. Al situarse al límite de lo real lacaniano la abyección sitúa la experiencia lindante con la muerte. Dice Giorgio Agamben a propósito de los campos de concentración: “La pasividad, como forma de subjetividad, está, pues, constitutivamente escindida entre un polo puramente receptivo [el musulmán] y un polo activamente pasivo [el testigo] [...] los dos polos se distinguen y confunden a la vez” (Agamben 2006, 116). En *Lo que queda de Auschwitz* se reflexiona sobre el lugar límite de quien transita la experiencia total, que Agamben denomina musulmán llegando a los límites de la nuda vida y, por lo tanto, se encuentra imposibilitado de volver de esa vivencia. En la última cita esa pasividad absoluta es plegada a otra, paradójicamente activa, en la que el testigo ordena la receptividad de la violencia del musulmán.

La violencia que se infringe a la desgracia de situarse en la pasividad absoluta que describe Agamben es el motivo de la réplica que la creación le indilga al doctor Frankenstein. Si bien la Criatura no ostenta la condición de musulmán, sí se advierte una zona límite identificada más bien con la idea de resto agambeana: “Todos los hombres odian a los desgraciados [...]. Sin embargo, vos, creador mío, me detestáis y me despreciáis, a mí, vuestra criatura, a quien estáis unido por lazos que sólo la aniquilación de uno de nosotros romperán. Os proponéis matarme. (Shelley 2010, 70).

Al vincular el orden binario descrito en el interior del *lager* con el límite lindante de la muerte en la abyección se advierte un doble punto de gravitación desde donde Mary Shelley da cuenta de la creación funesta del doctor Frankenstein. La definición por caracterización que nos proporciona Julia Kristeva funge como una transparencia interpretativa de la singularidad del monstruo novelesco:

Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible

y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está, muy cerca, pero *inasimilable*. Eso solicita, inquieta, fascina el deseo que sin embargo no se deja seducir. *Asustado*, se aparta. *Repugnado*, rechaza, un absoluto lo protege del oprobio, está orgulloso de ello y lo mantiene. Y no obstante, al mismo tiempo, este arrebatado, este espasmo, este salto es atraído hacia otra parte tan tentadora como condenada. Incansablemente, como un búmeran indomable, un polo de atracción y de repulsión coloca a aquel que está habitado por él literalmente fuera de sí. (Kristeva 1988, 54, énfasis propio).

La novela de Mary Shelley se ordena constructivamente en los diferentes planos en que Julia Kristeva caracteriza la ambivalencia de los movimientos binarios de la abyección. Hay una escena destacada en la ficción en la que la Cosa se dirige a su creador para poner orden a su destino y existencia. Lo más destacado es el reclamo por negligencia de Frankenstein hacia su creación. El abandono y la falta de responsabilidad es el marco discursivo desde donde habla, muy próximo al parlamento teatral. El acto de juramento y blasfemia que propina a su creador tematizan especialmente el límite simbólico en el que la creación se ubica. “Cumplid vuestras obligaciones para conmigo, y yo cumpliré las mías para con vos y el resto de la humanidad. Si aceptáis mis condiciones, os dejaré a vos y a ellos; pero si rehusáis, llenaré hasta saciarlo el buche de la muerte con la sangre de tus amigos.” (Shelley 78). El encuentro entre ambos protagonistas tiene el ambiente gélido, solitario y natural, garantes de la intimidad y forma ideal del áspero tema a tratar entre los capítulos 10 y 16. Ambiente que, tal como se indicó, remite al género gótico. Un relato/narración extendido, si consideramos que *Frankenstein* tiene 24 capítulos.

La creación llamada Cosa se dirige a su creador señalándolo como el dios a quien le debe el respeto y a quien le exige el cumplimiento de sus obligaciones frente a él. La primera intervención es en el plano de la vida: “¿Cómo os atrevéis a jugar así con la vida? [...]. Amo la vida, aunque sólo sea una sucesión de angustias, y la defenderé [...]. Doquiera que mire, veo felicidad de la cual sólo yo estoy irrevocablemente excluido.” (Shelley 2010, 60). La gran pregunta que se formuló alrededor de la *techné* en el iluminismo fue ciertamente sobre el origen de la vida o, específicamente, cuál es el origen de esta.

La actitud de abandono de Frankenstein hacia su creación remite al planteo inicial de la dialéctica profanatoria de Giorgio Agamben. La *religio* implica el recato a las relaciones entre los dioses y lo humano, la

## INCLUSION EXCLUYENTE

relectura vacilante de las fórmulas que separan lo sagrado de lo profano y de la que es ineludible conocer y respetar. Lo que es necesario mantener separado por disímil. La oposición a la *religio* supone, según Agamben, la negligencia en tanto actitud libre y distraída, apartada de las reglas que velaban la escisión de una esfera y otra. Así, profanar designa la apertura a la posibilidad de un modo de negligencia que desconoce esta escisión en beneficio de un uso particular y específico.

**Imperativo vital y réplica**

De entonces en adelante tendremos semejanza (el hombre puede tener una cara porcina, parecerse por tanto a un cerdo), no similitud (el hombre de la cara porcina no tiene que compartir la porcinidad del puerco) [...]. Es decir, de qué manera el hombre de la nariz corta [...] puede tener un rostro que semeja el de un cerdo. Es la estética del como si: el hombre es como si fuese un cerdo. (Foucault 1973, 11)

El extenso parlamento de la Cosa discurre con el imperativo de la queja del creado a su creador. En la intersección de la queja y el lamento, la ira y la súplica se sitúan en tanto réplica de corte político en el sentido de hacer advertir la injusticia del abandono de un viviente en el mundo. Se especifican tres acontecimientos que la estética moderna ve a través de la literatura: la afirmación de la vida en los entresijos del biopoder, la problematización de la máquina antropomórfica y, en ella, la del lenguaje.

La vida es una potencia abierta, el poder de un cuerpo inscripto en la *aesthesis*, capaz de afectar y ser afectado, de establecer múltiples conexiones. Lo que se reitera en una vida es la posibilidad diferencial de mutar en otro. La concebimos desde la implicancia de movilizar los cuerpos en una metamorfosis abierta y mezcla constantes, en una positividad de su proceso permanente de singularización. Dice Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez: “Desustancializada e indiferente, desubjetivada y neutra, la vida como diferencia pura, como poder virtual de devenir, como campo de fuerzas generativas y productivas, se actualiza siempre parcialmente en una realidad dada sin agotar su poder de cambio.” (Giorgi y Rodríguez 2006, 23).

En el vínculo entre *Frankenstein* y el pensamiento de Giorgio Agamben tiene un lugar destacado en la noción de máquina. Si a partir de la distinción entre *phoné* y *logos* se imprime la polaridad de la máquina

del lenguaje, en la novela de Mary Shelley, la figura abyecta de la Cosa accede a la simbólica social a través de tres textos emblemáticos de la cultura occidental. Uno de esos textos es *El paraíso perdido* de John Milton, en el que aprehende la cosmogonía judeocristiana y es también el que le permite desarrollar el deseo por una compañera, situándose en este movimiento como ángel caído del cielo. La autorrepresentación de ángel caído o Satán lo convierten en el ser repulsivo asociado con la abyección que se describió. En esa distribución simbólica, él mismo se perfila en el polo negativo interpelando la positividad violenta del otro extremo:

¿Por qué creaste a un monstruo tan horripilante, del cual incluso tú te apartaste asqueado? Dios, en su misericordia, creó al hombre hermoso y fascinante, a su imagen y semejanza. Pero mi aspecto es una abominable imitación del tuyo, más desagradable todavía gracias a esta semejanza [...]. ¿Soy yo el único criminal, cuando toda la raza humana ha pecado contra mí? [...]. Yo, el infeliz, el proscrito, soy el aborto, creado para que lo pateen, lo golpeen, lo rechacen. Incluso ahora me arde la sangre bajo el recuerdo de esta injusticia (Shelley 2010, 72).

Si la novela se ordena constructivamente a nivel de contenido a través de la figura de la abyección, podemos ahora agregar un segundo recurso procedimental que opera en el plano de la forma y es el tropo de la metonimia. Si la humanidad es obra de un dios a quien emula en perfección y belleza, la Cosa viene, como obra humana, a plegar una imagen que opera más bien por antítesis de la primera. El antropocentrismo de esta figura tripartita factura un desplazamiento hacia dios en una pulsión positiva mientras que al observar hacia lo creado capta una dimensión de lo negativo: hacia dios, la sublimación, hacia la Cosa, la mirada de Narciso que descubre su impronta abyecta. Dice Agamben: “Entre la percepción de la imagen y el reconocerse en ella hay un intervalo que los poetas medievales llamaron amor [...] la experiencia inaudita y feroz de que la imagen es y no es nuestra imagen.” (Agamben 2005, 74).

El autor italiano explicita la hendidura de un sujeto moderno vacilante en esta doble percepción sacrificial y divina y es en esta ambivalencia que lo lleva a puntualizar el alcance del término *religio*:

El término *religio* [...] deriva de *relegere* que indica [...] la inquieta vacilación (el "releer") ante las formas -las fórmulas- que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* es lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. A la religión [...] se le opone

## INCLUSION EXCLUYENTE

[...] la "negligencia", [...]. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular. (Agamben 1988, 54)

Michel Foucault (1993) plantea la hipótesis de que la retícula de similitudes que garantizaban la armonía entre la esfera humana y la cósmica ha dejado de existir porque la colaboración entre el macrocosmos y el microcosmos, pensados especularmente, ya no tiene lugar en la Modernidad tardía. El lenguaje se disminuye en el intento mimético de la semejanza. Así, lo que la literatura hace es plantear el límite desde donde el acontecer se vuelve generador de formas discursivas que muestran la esfera humana expuesta, vulnerable y contingente. Lo que nos queda es puro acontecer de la lengua: asociaciones trópicas, imágenes, duplicaciones.

En el momento en que la Cosa le propina la amenaza e injuria de su destrucción, en caso de que Frankenstein no acceda a crearle una Eva se especifica un particular modo de rompimiento entre las palabras y las cosas, tal como se disuelve la relación entre el macro y microcosmos indicado por Michel Foucault. Agamben reflexiona sobre el lugar del juramento y la blasfemia en *El sacramento del lenguaje* (2017). Si, para Foucault, el pacto que unía lo humano con lo trascendente ha dado paso a otro orden, Agamben afirma que es el juramento el que mantiene unida la palabra con la cosa, reforzando todo orden inscripto en el *logos*. La blasfemia rompe esa conexión verosímil de palabra y mundo ya que: “lo que la maldición sanciona es la desaparición de la correspondencia entre las palabras y las cosas que está en cuestión en el juramento” (Agamben 2017, 34).

La Cosa se representa a sí misma como excrescencia de la imagen crística. De hecho argumenta su condición de ángel caído y chivo expiatorio al señalar cómo, en el orden social los pecados, las maldades y las violencias son ubicadas dentro de las experiencias humanas, mientras que él viene a constituirse en el mal absoluto por su condición anómala: “Pero es así; el ángel caído se convierte en perverso demonio. Pero incluso ese enemigo de Dios y de los hombres tenía amigos y compañeros en su desolación; yo estoy completamente solo.” (Shelley 2010, 76). La Cosa reconoce la existencia humana a imagen del dios cristiano, bello y fascinante mientras que él es un proyecto de imitación humana en cuyo resultado se inscribe la encarnadura de la repulsión. El principio de semejanza así creado configura un doble espejo, proyectivo y satírico: la imagen símil humana proyectada positivamente a dios, y la negativa de la

Cosa horripilante, especularmente humana. El valor negativo de esta imagen en espejo exhibe, junto a la primera, un doble pliegue antitético. El sistema de exclusión proyectado por esa voz toca la dimensión eugenésica, al indicarse el aborto prescindente de lo común, y el orden de lo legal, al excluirlo de la comunidad por proscripción.

### **Cierre**

Las tres dimensiones de la máquina descritas por Giorgio Agamben han entablado una relación beligerante con la novela *Frankenstein* de Mary Shelley en un proceso de mutua refracción. Tanto las máquinas del lenguaje como la antropológica tuvieron una especial gravitación en lo que respecta a problematizar el lenguaje en el sentido de constituirse en la pieza fundamental, no pergeñada por la estrategia técnica. La posibilidad de réplica y, por lo tanto, de simbolización y singularidad de la creación se debió, en efecto, por la captura del orden simbólico, binario y logocéntrico de las lecturas letradas. La palabra escrita fue la pieza fundamental, la tecnología en la que la maquinaria produjo un colapso evidente. La máquina antropológica funcionó por la reacción eugenésica de advertir la falla que dejaba al descubierto la creación. El color, la mirada, el gesto torvo de la Cosa sellaban la imposibilidad de corregir su nuda vida en la productividad del orden biopolítico y, en él, la ideología burguesa. El movimiento deliberado de una vida que se abría a la experiencia del ser mostró la apertura del ente por el movimiento libre y, en la mayoría de los casos, no racionalizado del individuo. Sorprendentemente, todo el funcionamiento de la máquina gubernamental no fue tocado ni material ni simbólicamente en el plano de la representación ficcional. Es decir, toda la serie de dispositivos tendientes a controlar la vida no fueron desestabilizados sino dispuestos a la mirada crítica en el horizonte de lectura. *Frankenstein* proyecta una doble imagen intermitente que inscribe un trazo del capitalismo y la imagen humana por él devuelta. Si el hombre expresa el deseo de ser reflejo de la perfección de un dios, la Cosa le inscribe el desgarró de su herida narcisista. A esta doble condición sacro abyecta le corresponde una temporalidad que tiene su centro en 1818, año de la publicación de la novela. Si la ficción discurre un siglo antes lo hace para recuperar los discursos de verdad interpelados ya en el siglo XIX desde la particular mirada que la literatura inscribe allí. La saturación y crisis del capitalismo junto al avance técnico permitieron en el contexto de las vanguardias históricas, en los comienzos del siglo XX, extrapolar los progresos en una maquinaria de destrucción para un nuevo orden político y estético. Mary

Shelley supo condensar las paradojas de su tiempo dirigiendo su mirada hacia la Ilustración mientras que el lector de la centuria siguiente al siglo XIX dimensionó en una productividad próxima a la del autor las condiciones de posibilidad que supone el acontecimiento irrefrenable de la revolución.

Contundente gesto si se piensa en la omisión como recurso formal de la trama. La literatura pareciera jugar con una puesta en relato en que se puntea su propio horizonte de inteligibilidad. Porque aquello que el arte ha puesto de manifiesto a lo largo de la modernidad es el modo en que sus propias condiciones de producción exhiben los entresijos de la condición humana devenida sujeto de las coordenadas del poder.

Finalmente, el vínculo Frankenstein/Cosa no solo dialoga con aspectos centrales del pensamiento de Giorgio Agamben, sobre todo los relacionados con la biopolítica y la máquina antropológica. También puso en funcionamiento el impacto, especialmente intersubjetivo, de esa configuración tánica en dos cuerpos sufrientes por el destino y la peripecia insertos en la misma maquinaria del biopoder. La novela de Mary Shelley imbricó en la materialidad misma de la carne y la conciencia dolientes de dos personajes el horizonte crítico de la *techné* como doblez de profundos sustratos ideológicos. La abertura de dos entes, la de Víctor Frankenstein y la Cosa en busca de su ser, quedó cerrada en el instante mismo en que sus conciencias miraron su pasado en términos de obra trágica. En la prestidigitación de los entretelones de la escena se explica la aparente ausencia y, a la vez, eficaz máquina gubernamental.

### **Bibliografía**

- Agamben, G. (2000 a), *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos.
- Agamben, G. (2000 b), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Agamben, G. (2005), *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama.
- Agamben, G. (2006), *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014), *Pilato y Jesús*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017), *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018), *Polichinela o divertimento para los muchachos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

- Altamirano, C. y Sarlo, B. (1993), *Literatura/Sociedad*, Buenos Aires, Edicial.
- Bajtín, M. (1989), *Teoría estética de la novela*, Madrid, Taurus.
- Bloom, H. (2009), “Frankenstein or the modern Prometeo”, *The ringers in the tower: Studies in the romantic tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Brooks, P. (2002), “What is a monster?”, *Body work*, Cambridge, Harvard University Press.
- Eagleton, T. (2015), *Introducción a la novela inglesa*, Madrid, Akal.
- Foucault, M. (1973), *Esto no es una pipa*, Barcelona, Anagrama.
- Giorgi, G. y Rodríguez, F. (2006), *Ensayos de biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.
- Heidegger, M. (1959), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus.
- Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Hugo, V. (1997), *El siglo de las luces*, Madrid, Cátedra.
- Johnson, B. (1997), “My monster/myself”, *A world of difference*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press.
- Kristeva, J. (1988), *Poderes del horror*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Rancière, J. (2010), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Rancière, J. (2011), *El malestar de la estética*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Spivak, G. (2013), *Frankenstein: New casebooks*, Nueva York. University of Columbia Press.
- Shelley, M. (2010), *Frankenstein*, Buenos Aires, Gárgola.

*Recibido el 23 de mayo de 2021; aceptado el 04 de julio de 2022.*

## ARTICULOS/ARTICLES

### LA CONSTRUCCIÓN DEL *OTRO* EN LA HISTORIOGRAFÍA: TESTIMONIO Y POLÍTICAS DEL TIEMPO

### THE CONSTRUCTION OF THE *OTHER* IN HISTORIOGRAPHY: TESTIMONY AND POLITICS OF TIME

Gonzalo Urtenече  
Instituto de Historia Argentina y  
Americana “Dr. Emilio Ravignani”  
Universidad de Buenos Aires- CONICET.  
[gonzalourteneche@gmail.com](mailto:gonzalourteneche@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-1558-7479>

#### **Resumen**

Este trabajo tiene por objetivo explorar las relaciones posibles entre historiografía, testimonio y temporalidad. En este sentido, partimos de la hipótesis en torno a que las decisiones epistémicas involucradas en el “uso” de testimonios orales en la historiografía impactan en la organización temporal de la obra de historia. Particularmente, se sostendrá que estas elecciones tienen consecuencias éticas, epistemológicas y políticas, que llevan a lxs historiadorxs a considerar lo testimoniado como perteneciente al pasado o al presente.

De esta forma, se han identificado tres perspectivas o modos en que lxs historiadorxs incorporan los testimonios en sus obras historiográficas: el modo “inferencial”, el “mimético” y el “dialógico”. Cada una de estas formas presupone un orden temporal que relaciona de manera diferente al presente con el pasado: o se establece una “ruptura” entre pasado y presente; o pasado y presente “colapsan” o, finalmente, el pasado es

considerado “irrevocable”. Como consecuencia, el resultado de las diferentes formas de articulación entre el testimonio, la historiografía y la temporalidad redundaría en diferentes formas de construir al “otro” como testigo a partir de su cualidad temporal.

**Palabras clave:** Testimonio; Historiografía; Temporalidad; Políticas del Tiempo; Historia Reciente

### **Abstract**

This paper aims to explore the relationship between historiography, testimony, and temporality. We try to elucidate what are the epistemic decisions involved in the "use" of oral testimonies in historiography, as well as the temporal presuppositions that these research and writing decisions imply. This work is guided by the idea that these choices have ethical, epistemological, and political consequences, which lead historians to consider what has been witnessed as belonging to the past or the present.

In this sense, we will propose three possible ways in which historiography, temporality, and testimony are related: the “inferential” way, the “mimetic” and, finally, the “dialogic” one. Each of them corresponds to a temporal order that supposes a specific relationship between the present and the past. These temporal relationships will be conceptualized from the notions of "rupture", "collapse" and "irrevocability", respectively. As a consequence, the result of the different forms of articulation between testimony, historiography, and temporality would result in different ways of constructing the “other” as a witness based on its temporal quality.

**Keywords:** Testimony; Historiography; Temporality; Politics of Time; Recent History

### **Introducción**

El objetivo de este trabajo es indagar en la relación entre historiografía, testimonio y temporalidad. Intentaremos dilucidar cuáles son las decisiones epistémicas involucradas en el “uso” de testimonios orales en la historiografía, como así también, los presupuestos temporales que estas decisiones de investigación y escritura implican. Guía este

trabajo el convencimiento de que estas elecciones tienen consecuencias éticas, epistemológicas y políticas, que llevan a lxs historiadorxs a considerar lo testimoniado como perteneciente al pasado o al presente.

En las últimas décadas, filósofxs, teóricxs de la historia e historiadorxs han cuestionado el carácter dado y aparentemente neutral del tiempo histórico. Las investigaciones han podido dar cuenta del rol activo del historiador en la construcción de las diferencias entre pasado, presente y futuro (Bevernage y Lorenz 2015; Fabian [1981] 2006; Hartog [2003] 2007; Koselleck [1979] 1993; Tamm y Olivier 2019). Es en este sentido que afirmamos que la historiografía expresa una “política del tiempo”, es decir, determina performativamente quiénes pertenecen al pasado y quiénes al presente. En este caso, el término “política” no debe ser interpretado como ideología, valores o prácticas políticas, sino como una forma de autoridad que determina qué o quiénes habitan el presente, es decir, quiénes son, en este caso, contemporáneos con el/la historiador/a que escribe la obra. Las operaciones involucradas en las políticas del tiempo sancionan lo que es propio del presente a la vez que construyen un “otro” anacrónico, por fuera de ese presente (Mudrovic, 2019). Johannes Fabian ([1981] 2006) plantea que, en la antropología, los investigadores suelen implementar una “política del tiempo” al colocar en el pasado su objeto de estudio y construirlo como un “otro” primitivo. Así, la “presencia empírica” de ese “otro” cuando es sujeto de análisis, se transforma en una “ausencia teórica” cuando es traspuesto al texto. Esto se lograría recurriendo a mecanismos de distanciamiento temporal. A esta práctica, Fabian la llama “alocronismo”. Para describir este tipo de acciones, recurrimos a la idea de performatividad, tal y como fue sostenida por John Austin (1990), *i.e.*, los enunciados performativos no solo describen hechos, sino que los realizan al momento de ser expresados. Esta idea nos permitirá dar cuenta de qué forma el discurso de lxs historiadorxs no solo refiere al pasado, sino que, también, lo conforma.

Partiendo de estas hipótesis, propondremos tres formas posibles en las que historiografía, temporalidad y testimonio se relacionan: la forma “inferencial”, la “mimética” y, por último, la “dialógica”. Cada una de ellas se corresponde con un orden temporal que supone una relación específica entre el presente y el pasado. Estas relaciones temporales serán conceptualizadas a partir de las nociones de “ruptura”, “colapso” e “irrevocabilidad”, respectivamente. Como consecuencia, el resultado de las diferentes formas de articulación entre el testimonio, la historiografía y la temporalidad redundaría en diferentes formas de construir al “otro” como testigo a partir de su cualidad temporal. Es menester aclarar, sin

embargo, que estas perspectivas no son excluyentes. Si bien existe cierta secuencialidad en su exposición, se trata de formas hegemónicas que se solapan en el tiempo.

Sostendremos, entonces, que, si se utiliza una metodología de tipo inferencial, y se concibe al pasado como distinto y distanciado del presente, el testimonio será igualado a una fuente de información y lo testimoniado será concebido como perteneciente a un pasado acabado y ausente del presente. Como veremos, esta concepción fue la más corriente en la historiografía de la primera mitad del siglo XX. En cambio, si prima el carácter mimético, es decir, la voz del testigo se torna completamente presente, se producirá su indistinción temporal y el testimonio oral se transformará en un medio de acceso privilegiado al pasado. El correlato temporal de esta forma de trabajar con voces testimoniales será el colapso del pasado y el presente. Las discusiones sobre la preeminencia del testigo en los relatos memoriales hegemonizaron el campo historiográfico desde los años ochenta y fuertemente en la década siguiente, con debates centrados en torno a la posibilidad o imposibilidad de representar los eventos traumáticos. Finalmente, se intentará sostener que, en los casos en que la metodología histórica pueda asociarse a la idea de diálogo, el necesario reconocimiento mutuo de la subjetividad del investigador y del entrevistado implicará un orden temporal que no puede reducirse a una ausencia o una presencia absolutas. La irrevocabilidad del pasado se asociará al carácter “superviviente” del testimonio. Esta conceptualización de testimonio impactaría, en términos éticos y cognoscitivos, en el trabajo de los historiadores.

### **El testimonio entre historiografía y justicia: algunas definiciones**

En su obra fundamental, *Testimony. A Philosophical Study*, el filósofo C.A.J. Coady (1994) definió al testimonio de la vida cotidiana como “testimonio natural”, para diferenciarlo del “testimonio formal”, que se corresponde con lo que un testigo afirma en una corte de justicia. Así, el testimonio natural es una “operación social de la mente”: en situaciones corrientes, como dar una dirección a un desconocido en la calle o contar cómo sucedió un accidente, encontramos a un emisor comprometido en el acto de testificar acerca de la verdad de una proposición que está en disputa o, en algún sentido, necesita ser determinada a través de evidencia (Coady 1994, 42). Siguiendo a Benjamin McMyler (2011) podemos agregar a las características recién descritas, que para que exista efectivamente una situación testimonial se necesita, además de un emisor que diga la verdad, un receptor a quién el contenido del informe esté dirigido. En

consecuencia, uno podría obtener conocimiento de un acto de habla no dirigido (por ejemplo, al oír por casualidad una conversación telefónica) pero, en este caso, no sería conocimiento testimonial.

El hecho de que el testimonio esté dirigido a alguien, implica la responsabilidad de la justificación de la declaración y, por lo mismo, el testimonio adquiere un carácter genuinamente social: se trata de una capacidad cognitiva que requiere la actividad cooperativa de dos partes (McMyler 2011, 113). Coady se concentra especialmente en la figura del emisor: se cree en el testimonio porque se confía que el testigo posee algún tipo de conocimiento que le otorga autoridad para realizar sus afirmaciones. Esta situación genera, a su vez, una asimetría entre el testigo que conoce y la audiencia que requiere el testimonio. McMyler agrega la dimensión de la escucha: la audiencia o quien recibe el testimonio posee la capacidad de diferir con el testigo y la justificación de lo que se está diciendo completando, así, la operación social.

El testimonio formal es también una forma de evidencia, específicamente, la evidencia provista por personas llamadas “testigos” en el marco de un juicio y que tiene un carácter particular ligado al acto de “decir”: somos compelidos a aceptar algo como verdadero porque quien lo emite está en una posición en la que puede hablar con autoridad en la materia. En tanto que este tipo de testimonio es una forma de evidencia, debe estar dirigido a una cuestión en disputa y, además, la audiencia, jurado, jueces y/o fiscales, no deben poseer un grado similar o superior de autoridad en la materia que se trata (Coady 1994, 42). A diferencia del testigo natural, el testigo judicial es embestido de cierto estatus al ser reconocido como tal a partir de una ceremonia formal (Coady 1994, 33). En relación al testimonio judicial, pero centrándose en la problemática de la prueba, en las últimas décadas se destacó la intervención de Carlo Ginzburg en *El juez y el historiador. Consideraciones a propósito del proceso de Sofri* (1993).

A pesar de haber múltiples acercamientos epistemológicos posibles (Felman y Laub 1992; Coady 1994; Kusch 2002; Wieviorka 2006; McMyler 2011; Tozzi 2012; Collingwood [1946] 2014; Agamben 2017; Jones 2019), hay un consenso fundamental de que una definición de testimonio debe determinarse en relación al destinatario y, sobre todo, en sus situaciones culturales e históricas específicas (Jones 2019, 258). En general, ha habido una división entre aquellos que consideraron al testimonio a partir de sus características epistemológicas y aquellos que ponderaron, en cambio, su carácter moral o ético-político. Sin embargo, como asegura Sarah Jones, ambas formas del testimonio están entrelazadas

por una “estructura ética irreductible” basada en la promesa de decir la verdad, por un lado, y la garantía de la confianza, por el otro (Jones 2019, 260). Esta dicotomía se ha reflejado también en la historiografía y ha permeado los debates en torno al rol del testimonio en la construcción de conocimiento histórico.

### **El testimonio como inferencia y la temporalidad como ruptura entre pasado y presente**

Desde los orígenes de la historiografía científica en el siglo XIX, y hasta alrededor de 1970, el testimonio fue considerado una fuente de información entre tantas otras posibles. Para autores como R.G. Collingwood o Marc Bloch, el testimonio no aportaba conocimiento alguno a no ser que sea vindicado por el investigador como “prueba de”. Collingwood en *The Idea of History* se ocupó de definir de qué manera el historiador logra obtener verdadero conocimiento de sus fuentes a través del método de la crítica documental (Collingwood [1946] 1994). Define y rechaza el conocimiento por autoridad, al que liga, además, la idea del conocimiento testimonial. Si el historiador acepta respuestas de otra persona de manera acrítica, esa persona se convierte en su autoridad y las afirmaciones hechas por ella son lo que Collingwood denomina “testimonio” (*testimony*). Al resultado de un trabajo como éste, el autor lo llama “historia de tijeras y engrudo” (*scissors and paste*), un tipo de historia que no cumple con los requisitos de la autonomía ni de la inferencia, ambos necesarios para la realización de una historia científica.

Al igual que en la obra de Collingwood, en *Apologie pour L'Histoire*, célebre obra de Bloch (1952), parece mantenerse indiferenciado el concepto de documento (entendido como evidencia, en general, escrita) y el de testimonio (*témoignage*). El historiador francés utiliza las palabras “testimonio” (*témoignage*) y “testigo” (*témoin*) para referirse tanto a Tito Livio como para admitir la aparición de una nueva área de interés: la observación practicada en vivo de los testigos. Por testimonio (*témoignage*), Bloch entiende “todo lo que el hombre dice o escribe, todo lo que fabrica, todo lo que toca puede y debe preguntar por ello”, por eso, “la diversidad de testimonios es casi interminable” (Bloch 1952, 40). A la hora de definirlos, Bloch afirma que los testimonios son “expresión de la memoria” y que ésta puede siempre cometer errores en tanto y en cuanto se ve afectada por factores emocionales. Agrega, además, que, viéndose envuelta en grandes conmociones, la memoria se vuelve incapaz de fijarse en “aquellos rasgos a los que el historiador les atribuiría

hoy un interés preponderante” y que estos “no llegan a la estructura elemental del pasado” (Bloch 1952, 61).

Este tratamiento del testimonio por parte del historiador no sufre cambio alguno, en términos epistemológicos, con la difusión, a mediados del siglo XX, de la historia oral. En sus comienzos, los testimonios eran utilizados cuando no se contaba con otro tipo de pruebas para reconstruir los acontecimientos. Estos eran comparados, “cruzados”, para verificar su veracidad y reconstruir hechos pasados. De hecho, la preocupación por la posibilidad de vindicar como evidencia al testimonio está presente en numerosas reflexiones sobre la práctica de la historia oral. Así lo señala Ronald Grele, para quien resulta clave analizar el proceso de transformación de esta técnica entre finales de los años cuarenta y la década de 1980, para comprender en qué sentido la noción misma de evidencia se transformó al interior del campo. Para Grele operaron dos cambios fundamentales: por un lado, la transformación de la historia oral de fuente de información a la de producción e interpretación de textos y, por el otro, el cambio registrado entre la concepción de entrevistador objetivo a la de participante activo. El problema de la evidencia es, también, central para Gwyn Prins en el capítulo que tiene a cargo en la compilación de Peter Burke *Formas de hacer historia* (2012). Allí retoma lo planteado por Paul Thompson en *The Voice of the Past* (2000) en su alegato contra los historiadores tradicionales, que cuestionan la palabra hablada y la consideran una “depreciación” del método de Ranke. Comparada a la evidencia documental, la fuente oral fallaría en alcanzar tres cualidades fundamentales: la precisión formal, la precisión cronológica y, por la negativa, la insuficiente fiabilidad del “testigo único”. Frente a estas impugnaciones, el argumento de Prins tiene por objetivo remarcar lo que hace diferente a la fuente oral pero siempre teniendo como parámetro de confiabilidad al documento escrito y el método crítico: “La fuerza de la historia oral es la de cualquier historia que tenga una seriedad metodológica” (Burke 2012, 170). Esta misma lógica de comparación la encontramos en la citada obra de Thompson. En el capítulo 4, “Evidence”, pondera las ventajas y desventajas, en relación con la entrevista, de un número importante de fuentes escritas de consulta corriente por parte de lxs historiadorxs: periódicos, correspondencia, autobiografías, estadísticas, datos demográficos, etcétera. Termina por concluir que la fuente oral tiene tres fortalezas. La primera es que puede proveer, y de hecho lo hace, información significativa y muchas veces única sobre el pasado. En segundo lugar, puede transmitir parte de la conciencia individual o colectiva de ese pasado. Tercero, y más importante según

Thompson, al ser una “fuente viva, presente, limita las posibilidades de invención e interpretación del historiador” (Thompson 2000, 172). Esta concepción del testimonio como evidencia o como una forma de obtener conocimiento inferencial aparece también en *The Oral History Manual* (Sommer y Quinlan 2009) y en otras obras dedicadas en términos más amplios a la epistemología de la historia, como *Historical Evidence and Argument* (2004) del historiador oral y africanista David Henige. En ella, este autor afirma que el trabajo de campo para recabar testimonios deja al historiador la tarea de transformar materiales “en crudo” en productos terminados (Henige 2004, 83).

En relación con la evidencia, Mudrovic coincidentemente con Grele, ha diferenciado dos variantes: la historia oral “reconstructiva” que busca extraer conocimiento factual, de igual estatus epistémico que el documento, y la historia oral “interpretativa”. La primera vertiente engloba la historia oral desde su surgimiento hasta los años ochenta y se vincula a un carácter epistemológicamente ingenuo (Dunaway y Baum 1996, 8; Baer 2005, 52). El segundo tipo nace a la luz de los estudios de la memoria, los estudios de género y de la subalternidad, generando una mixtura entre historia oral y estas áreas en desarrollo. Estas disciplinas pusieron en cuestión el carácter aparentemente transparente de la fuente oral y su capacidad de funcionar como prueba. Por ese motivo, puede concebirse a esta vertiente de la historia oral como “interpretativa”: no busca conocer datos acerca del pasado ni funcionar como evidencia frente a las afirmaciones de lxs historiadorxs sino que, en relación con el carácter social del recuerdo, intenta rescatar la dimensión adaptativa de la memoria y, en ese sentido, los errores factuales y los olvidos son tan importantes como aquello que se dice. Luisa Passerini expresa esta idea en la introducción a *Fascism in Popular Memory* (2009) de la siguiente forma:

Los testimonios orales son utilizados en este trabajo por lo que nos dicen, directa e indirectamente, sobre la cotidianeidad de la cultura. Esto incluye lo siguiente: las características ‘mentales’ de la población trabajadora, las formas de comprender el mundo que pasan de generación en generación a través de la tradición oral, los conflictos de poder que se dan en el plano cultural y simbólico. Este acercamiento a las fuentes orales, que necesita ser complementado con otras fuentes, abre el camino para el análisis del comportamiento social (Passerini, 2009, 1).

Resulta clave resaltar que, en la historia oral, tanto en su faceta reconstructiva como interpretativa, el conocimiento que se obtiene del

testimonio es inferencial. Esto implica que no puede justificarse una creencia apoyándose únicamente en lo que otros dicen puesto que el testimonio no aporta conocimiento de manera directa. Es solo “a partir de su análisis y comparación con otros testimonios como el historiador lo transforma en prueba, la cual le permite inferir hechos del pasado o modos de comprensión de los actores de una realidad social dada” (Mudrovic 2007, 134).

El presupuesto temporal de este tipo de historiografía, que atravesó prácticamente todo el siglo XX, es el de la ruptura entre pasado y presente. Para Michel de Certeau ([1975] 2006), la historia occidental comienza con el establecimiento de la diferencia entre presente y pasado. Este historiador califica a la acción de establecer este corte como un “discurso de la separación”:

la historiografía separa en primer lugar su propio presente de un pasado, pero repite siempre el gesto de dividir. La cronología se compone de “períodos” (...), entre los cuales se traza cada vez la decisión de ser otro o de no ser más lo que se ha sido hasta entonces (Renacimiento, Revolución). Por turno, cada tiempo “nuevo” ha dado lugar a un discurso que trata como “muerto” a todo lo que lo precedía, pero que recibía un pasado ya marcado por rupturas anteriores (De Certeau 2006, 16–17).

Para la historiografía de finales del siglo XIX y comienzos del XX el pasado no debía ser solo distinto sino también distante. A diferencia de la historia *magistra vitae* que predominó en el mundo europeo hasta el siglo XVIII, centrada en el carácter ejemplar del pasado como guía de la acción presente, a partir del siglo XIX la distancia histórica se tornó un requisito para la práctica científica de la disciplina. Esta distinción se sostenía en el presupuesto del carácter lineal, irreversible, homogéneo y progresivo del tiempo que han estudiado autores como Reinhart Koselleck y François Hartog (Hartog [2003] 2007; Koselleck [1979] 1993). En este sentido, el tratamiento del testimonio oral como inferencia o “prueba de” en la historiografía del siglo XX suponía un testigo cuyo testimonio es acerca de un pasado que, en cuanto tal, es diferente del presente del historiador que pretende reconstruirlo. Es decir, el testigo debe ser vindicado como un *otro* perteneciente al pasado y no como un contemporáneo del historiador. Así, como afirman Lorenz y Bevernage:

El reclamo acerca de la “otredad” del pasado permite a la historiografía presentarse como autónoma y reclamar unos métodos propios. Lo que fue presentado como una desventaja

epistemológica, la ausencia del pasado, los historiadores utilizaron la idea del alejamiento progresivo del pasado a su favor y como una de sus fortalezas: son las condiciones de la imparcialidad y de la objetividad (Bevernage y Lorenz 2015, 12).

Al tener que vindicar al testimonio como parte de un proceso inferencial y reducir su voz al concepto de “fuente” o “huella” se produce un acto performativo. En el caso de la historiografía y el trabajo con testimonios, el historiador transforma un acto presente en una marca del pasado, implementando una política del tiempo. Aquí, podría objetarse, también existen diferencias de grado entre las primeras formas de historia oral y las más refinadas, que se consolidan en los años ochenta. Sin duda, esta objeción tiene algún asidero, aunque el problema de fondo persista: en tanto no pueda vindicarse al propio testimonio como el origen del conocimiento obtenido y correrlo de su carácter de “prueba”, quien lo emite ocupa, en términos epistemológicos, el lugar del desconocido o, en definitiva, del otro. Desde el punto de vista de la teoría propuesta por McMyler, no existiría conocimiento testimonial porque falla en concretarse la “operación social”. Recordemos que para que exista un testimonio no solo se debe dirigir el mensaje a un destinatario sino también asumir la responsabilidad por lo que se dice. Si lxs historiadorxs niegan al entrevistado la posibilidad de reconocerse en la situación testimonial y asumen ellxs mismxs la responsabilidad por lo que se conoce, no existe la posibilidad de la reivindicación subjetiva de sus palabras.

### **El testimonio como mimesis: la noción psicoanalítica de trauma y el colapso del pasado y el presente**

Desde finales de la década de los setenta comienza a desarrollarse la historia del tiempo presente dedicada, en un primer momento, a estudiar las guerras europeas del siglo XX y otros acontecimientos catastróficos de magnitud similar. Numerosas innovaciones institucionales se produjeron a partir de este período que acompañaron la nueva especialidad, como la fundación del *Institut für Zeitgeschichte* en Alemania en 1949, el *Institute d’Histoire du Temps Présent* (IHTP) en 1978 en Francia, el *Institute of Contemporary British History* fundado en 1986 y la Asociación de Historia Contemporánea en España en 1988. Esta nueva sub-disciplina encontró algunas resistencias en la academia en tanto implicaba un desafío a los estándares todavía sólidos del campo historiográfico. Algunos de estos cuestionamientos tenían un carácter epistémico y otros estaban vinculados a la ausencia de consenso en lo que se refiere a las bases

teórico-metodológicas de la historiografía para reconstruir el pasado reciente: separación entre sujeto y objeto, asepsia ética y política, cercanía temporal e implicación empática, entre otros. En paralelo, y como un síntoma de este viraje hacia el presente, comienza a problematizarse la noción de memoria colectiva.<sup>1</sup>

En plena vinculación con esta nueva preocupación por el pasado reciente, un factor que contribuyó a modificar la mirada de la historiografía centrada en el pasado y el largo plazo, fue el inicio del fenómeno que Annette Wieviorka (2006) ha denominado “era del testigo”. Según la historiadora francesa, con el impacto que significó el juicio al oficial nazi Adolf Eichmann en 1961, se inicia un cambio de actitud hacia el testimonio, particularmente de los sobrevivientes de la Shoah. Fue este evento el que, según Wieviorka, “liberó a las víctimas para que hablen” y creó una demanda social de testimonios (Wieviorka [1998] 2006, 87). A finales de la década de los setenta comienza un proceso de recolección sistemática de testimonios audiovisuales, acompañada por un lugar cada vez más prominente del genocidio nazi en la agenda política de los países centrales (Novick 1999). Proliferan así los archivos orales, los programas de televisión y también las conmemoraciones estatales del genocidio.

Estos cambios ocurren en el contexto general de un deslizamiento temporal del futuro y el pasado al presente. Numerosos intelectuales han dado cuenta del carácter cada vez más abarcante del presente como instancia articuladora de nuestras concepciones y experiencias del tiempo (Fisher 2017; Gumbrecht 2010; Jameson 2016; Lenclud 2010). En la historiografía, específicamente, la idea de “presentismo” como régimen de historicidad dominante fue desarrollada principalmente por Hartog ([2003] 2007). Según este historiador, con la caída del Muro de Berlín en 1989, se abrió una crisis del tiempo que dio lugar al ascenso de este nuevo régimen de historicidad en el que la distancia entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas produce la sensación de que el tiempo histórico quedara suspendido y el presente se volviera omnipresente. Las transformaciones operadas en el siglo XX, en particular, las múltiples

---

<sup>1</sup> Sobre este tema, pueden distinguirse dos posturas (Mudrovic, 2005, 122). La primera, la llamada “tesis ilustrada”, propone una discontinuidad entre historia y memoria en tanto coloca a la primera en el lugar del conocimiento científico, distanciado y objetivo, y vincula a la segunda al recuerdo de un pasado afectado por intereses del presente. Autores como Halbwachs (2004 [1925]), Le Goff (1988) y Nora (1984), son representativos de esta corriente. En segundo lugar, la “tesis clásica” defiende la continuidad entre historia y memoria. Sus partidarios, sostienen que solo una actitud crítica pero consciente de la ligazón ineludible entre ambas hará posible una mejor historia. Filósofos como Ricoeur (2013) y Gadamer (1993) son autores característicos de esta postura.

catástrofes y los horrores del Holocausto, la Guerra Fría, la amenaza nuclear, el final del Estado de Bienestar, el derrumbe del comunismo soviético y el terrorismo de estado en América Latina, habrían dado lugar a la afirmación del presente por sobre la idea rectora de futuro y de utopía. Estas novedades transformarían el mundo en que los historiadores ejercieron su oficio durante casi, aproximadamente, un siglo.

En marco de este “*memory boom*” (Winter 2006), como se lo ha llamado, y del viraje hacia el presente, el testimonio comienza a perder su estatuto de evidencia inferencial y adquiere valor en sí mismos. Los relatos de los sobrevivientes de acontecimientos trágicos alcanzan una importancia inusitada pues comienzan a ser concebidos como una forma de acceso privilegiado al pasado. Es decir, se produce una inversión de los términos en los que el testimonio había sido considerado por la historiografía hasta los años setenta, esto es, como fuente o evidencia de aquello que se quiere reconstruir. Giorgio Agamben, a través de su lectura de Primo Levi (1989), ha definido al testimonio a partir de una aporía: en el contexto de cesura en la historia que marcó Auschwitz, los verdaderos testigos, los hundidos o “musulmanes”, no pueden hablar, sino que son los sobrevivientes quienes testimonian por ellos (Agamben 2017). Es decir, el testimonio es imposible puesto que no viene de los testigos “integrales” o “verdaderos”. De manera similar, Shoshanna Felman y Dori Laub (1992) han definido al testimonio a partir de su imposibilidad: la Shoah es un acontecimiento sin testigos, ya sea “externos” (*bystanders*, espectadores) o internos (víctimas, sobrevivientes). Según estos autores, la deshumanización a las que se vieron sometidas las víctimas en los campos, hizo del Holocausto un evento inherentemente incompresible, inhibiendo toda posibilidad de proveer un marco de referencias independiente desde el cual pueda ser observado (Felman y Laub 1992, 80–81). Es la memoria traumática, en la que están encerrados los testigos, la que no les permite narrar lo vivido. Recurriendo a argumentos y conceptos propios de la psicología y el psicoanálisis, estos autores, así como también Dominick LaCapra (2005), remarcan el contenido predominantemente moral de la palabra de los testigos y destacan el carácter imposible del testimonio en tanto se produce como una forma de revivir la escena traumática (LaCapra, 2005). Una última tendencia la marca Frank Ankersmit (2002) para quien el testimonio es el lenguaje privilegiado para narrar estos eventos traumáticos “en tanto se conecta directamente con la experiencia”.

Esta historiografía enmarcada en la “era del testimonio” comparte un mismo presupuesto temporal, el de colapso e indistinción entre pasado y presente. El trauma, elemento central de esta nueva forma de articular el

tiempo, adquiere un valor positivo porque se transforma en la presencia de la experiencia vivida sin ningún tipo de mediación, el “acceso al pasado mismo”. Dominick LaCapra y Cathy Caruth son dos de los autores más relevantes en el campo de los estudios historiográficos del trauma. Si bien ambos propician la comprensión de la historia a través del uso de conceptos psicoanalíticos, la utilización que hacen de la noción de trauma es divergente. Sus principales diferencias se encuentran en la forma en que cada uno concibe la memoria y la temporalidad de los procesos traumáticos. Si bien ambos construyen sus teorías sobre la base de la obra de Sigmund Freud, según Luis Sanfelippo (2013), existe un sesgo de interpretación que se enraíza en que conciben al “trauma” como un objeto invariable a lo largo de la obra del médico vienés, que produce la diferencia en cada caso. Para el psicoanálisis, en términos generales, la memoria puede ser entendida a partir de dos formas: la repetición y el recuerdo. Por repetición se entiende un acto compulsivo en el que el sujeto se ve atrapado por deseos inconscientes que lo llevan a repetir la situación original del trauma. En palabras de Freud: “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace” (Freud 1992, 152). De esta manera, para el paciente, el recuerdo reprimido está activo en el presente: para Freud, “no debemos tratar su enfermedad como un episodio histórico, sino como un poder actual” (Freud 1992, 153).

Ahora bien, LaCapra y Caruth muestran en sus elaboraciones teóricas dos versiones distintas de la repetición. Para el primero, el trauma se concibe como retorno de lo reprimido. De hecho, a su definición de la afectación traumática es imposible escindirla de la repetición o *acting out*:

El trauma se produce oscuramente a través de la repetición, pues el acontecimiento lentamente traumático no se registra al momento de su ocurrencia sino sólo tras una brecha temporal o período de latencia, que en su momento es inmediatamente reprimido, desplazado o negado. Entonces de algún modo el trauma ha de retornar compulsivamente como lo reprimido (LaCapra 2016, 188).

Entonces, en lugar de volver en forma de una narrativa, lo reprimido regresa como acto: “En el *acting out*, los tiempos hacen implosión, como si uno estuviera de nuevo en el pasado viviendo otra vez la escena traumática” (LaCapra 2005, 46). Caruth, en cambio, adopta el modelo de la repetición “literal” del trauma, basándose en las teorías del psiquiatra Bessel Van der Kolk (1994):

El retorno de lo traumático, en forma de sueños o *flashbacks* tiene un carácter literal. Su regreso no es de naturaleza simbólica. Es esta literalidad y su insistente retorno lo que constituye el trauma: el carácter diferido o incompleto del saber que se mantiene absolutamente fiel en su insistente retorno al evento (Caruth 1995, 4).

Por último, para comprender el lugar que los partidarios de las nociones psicoanalíticas en historia intentan otorgarle al testimonio, resulta fundamental considerar los planteos de Felman y Laub en la obra que realizaron en conjunto, *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. Allí, Felman define al testimonio “no como una proposición sobre (*statement of*), sino como una forma de *acceder a* (*access to*), a esa verdad. Tanto en la literatura como en el psicoanálisis, y posiblemente también en historia, el testigo debe ser, (...) no solo quien presencia la verdad sino también quien la engendra” (Felman y Laub, 1992, 16). En este sentido, se pone en entredicho la posibilidad misma de representación histórica puesto que al integrarlo en un relato histórico y asimilarlo a la evidencia, se corre el riesgo de distorsionar su verdad (Mudrovic 2007, 140). Por su parte, Laub le otorga un lugar esencial en la construcción del testimonio del trauma a quien escucha, el oyente (*listener*), al que concibe, sin embargo, como una “pantalla en blanco” sobre la cual se inscriben los eventos “por primera vez” (Felman y Laub 1992, 57). Ahora bien, esta escucha no puede estar interesada en la reconstrucción factual. La intromisión del historiador tradicional, que concibe al testigo como fuente de información evidencial no alcanza la profundidad de lo testimoniado: “En otras palabras, el conocimiento en el testimonio no es simplemente un dato fáctico que es reproducido y replicado por el testigo, sino un advenimiento genuino, un evento por derecho propio” (Felman y Laub 1992, 62).

En el campo de la historia oral, tal vez la obra que plasma esta preminencia del testigo de manera cabal sea *La orden ya fue ejecutada* de Alessandro Portelli (2003). Este libro, está compuesto por alrededor de doscientos testimonios unidos por intervenciones del autor que le otorgan continuidad narrativa. En este caso, a pesar de inscribir la obra en la corriente de la historia oral, la exposición de testimonios y la intención de construir un relato “multivocal” nos permiten percibir la transformación en el lugar que ocupan los testigos. Más aún, cierta influencia de la teoría del trauma, que no es explicitada, puede verse cuando se analizan algunos de los objetivos que Portelli se plantea: “Las historias son la herramienta

que permiten la reconstrucción de las luchas por la memoria, explorar la relación entre hechos y subjetividad y percibir los múltiples y cambiantes modos de elaborar y enfrentar la muerte” (Portelli 2003, 15–16).

Es posible, sin embargo, pensar en formas de interacción mimética entre historia, temporalidad y testimonio que no apelen al recurso del “trauma”. Este es el caso, por ejemplo, de *Por las sendas argentinas. El PRT/ERP - La guerrilla marxista* de Pablo Pozzi (2004). En esta obra, el historiador argentino busca reconstruir la historia de esta organización político-militar a partir de testimonios, que aparecen expuestos en largos fragmentos. Asumida expresamente como “militante”, declara que parte de sus intenciones se anclan en la lucha por “un mejor futuro” (Pozzi, 2004, 9). En este sentido, la extensión de las citas y la primacía que adquieren los testimonios implica el supuesto de que la palabra de los protagonistas son una vía para acceder al pasado de manera directa y sin mediaciones. Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga han calificado esta actitud, que incluye la recuperación de las experiencias militantes y la identificación casi total con el sujeto historizado, de mimética (Oberti y Pittaluga 2006, 194–195). En este caso, Pozzi está realizando una operación temporal que conecta pasado y futuro a través de un presente que se emparenta con el primero. Podría pensarse, en consecuencia, una similitud con la historia entendida como *magistra vitae*, en tanto la ejemplaridad del pasado permite orientar las prácticas en el presente. Siguiendo lo propuesto por Hayden White, el pasado propio de la historia *magistra vitae* puede definirse como “pasado práctico”. Se trata de

aquellas nociones del pasado que todos llevamos con nosotros en la vida diaria y a las que recurrimos voluntariamente y como mejor podemos, para obtener información, ideas, modelos y estrategias que nos ayudan a resolver todos los problemas prácticos con los que nos encontramos en lo que sea que consideremos nuestra situación presente, desde cuestiones personales hasta grandes programas políticos (White 2012, 25).

Sea como retorno de lo reprimido, como repetición literal o a través de la preminencia de la voz del testigo, a partir de los años ochenta el tiempo de la historiografía y sus formas de conocimiento y representación del pasado son discutidas. En el plano del trabajo con testimonios, hay cuestionamientos a la mediatización temporal y epistemológica: el testigo emerge como un actor importante en la construcción del pasado al que numerosos profesionales, no solo historiadores, consideran como portador de una vía de acceso más natural, menos distorsionada de ese pasado.

Cierto es, como mencionamos, que estos cuestionamientos no reemplazan las formas anteriores, sino que lo que se produce son debates en torno a las formas adecuadas de hacerse cargo de esos pasados conflictivos.

### **El testimonio como “supervivencia” y el “pasado irrevocable”**

Hasta aquí, hemos establecido que, frente al desafío que la presencia de ese otro, coetáneo, proponía a la historia, esta ha tendido a concebirlo, o bien a partir del establecimiento de su ausencia por vía de la metodología inferencial, o bien, al contrario, de su total actualidad a partir de la mimesis. Así, por un lado, se negaba al testigo la reivindicación subjetiva de sus palabras, esto es, ser fuente de conocimiento de manera directa y, por el otro, se sobredimensionaba su figura por considerar al testimonio una vía privilegiada de acceso al pasado. En términos temporales, termina por imponerse una dicotomía con dos polos claramente diferenciados: lo completamente ausente y lo completamente presente.

En lo que sigue, se intentará plantear la posibilidad de una relación entre historia, testimonio y temporalidad que rompa con la polaridad pasado-presente, que sea éticamente responsable y cognoscitivamente útil para el historiador. Retomaremos tres elementos para construir esta noción de testimonio: en primer lugar, plantearemos la posibilidad de pensar una temporalidad entendida a partir del concepto de “pasado irrevocable”; en segundo lugar, propondremos que entender al testimonio como “supervivencia” nos permitirá desanclarlo de la dicotomía pasado-presente; finalmente, retomaremos la idea de testimonio entendido como diálogo y el problema de la autoridad del testigo.

Una de las consecuencias de creer en dos tiempos dicotómicos y excluyentes redundaba en la imposibilidad de concebir un presente “impuro” o no-contemporáneo consigo mismo. Si las prácticas alocrónicas empleadas por los historiadores producen distancia y sitúan en otro tiempo al entrevistado y, en cambio, las acciones miméticas incentivan el colapso e impiden la distancia crítica, lo “irrevocable” permitiría la expresión de las continuidades y persistencias del pasado en el presente. Este presente resulta teóricamente problemático en tanto está más allá de toda experiencia posible: su objeto, la conjunción total de todos presentes, es inalcanzable y, en consecuencia, no puede pensarse como “dado”. Sin embargo, Peter Osborne plantea que lo contemporáneo funciona como una “ficción operativa”, actúa como si realmente existiera, regulando la división entre el pasado y presente desde el presente (Osborne 2013, 80). Es menester aclarar, siguiendo a Berber Bevernage, que cuando Osborne

plantea que lo contemporáneo es una “ficción”, no se refiere a su carácter ficcional, falso o no real. Al contrario, se trata de una “estructura subjetiva producida objetivamente”. Es real porque funciona performativamente, proyectando una conjunción total de todos los tiempos vividos, es decir, proyecta un único tiempo histórico sobre el presente (Bevernage 2016, 17–18).

Lo “irrevocable” aparece como una vía para repensar esta separación tajante de pasado y presente, propia de la historiografía académica, y el colapso o “implosión” de tiempos que provocaría el trauma. En términos de Bevernage (2015), lo irrevocable, si bien plantea la inalterabilidad del pasado, no lo condena a “un estatus ontológico inferior que facilita su negligencia” sino que se refiere “a un pasado que ha quedado ‘pegado’ y persiste en el presente (...), rompe la distancia temporal entre el presente y el pasado” y “cuestiona la existencia de esas dimensiones temporales como entidades diferentes (Bevernage 2015, 24–25). En un artículo de 2009, en el que analiza las formas en que las Madres de Plaza de Mayo se relacionaron con el tiempo histórico, Bevernage intentó demostrar cómo algunas minorías lograron mantener “abierto” el pasado oponiéndose a una sociedad, e incluso un Estado, que reclamaba “cerrar las heridas” y “reconciliarse” (Bevernage y Aerts 2009). En ese trabajo, recurre el concepto de “régimen de historicidad”. Si bien para Hartog el concepto es una herramienta heurística que permite comprender de qué manera grandes civilizaciones conciben las relaciones entre pasado, presente y futuro, Bevernage afirma que es una noción útil para echar luz sobre conflictos sociales que tienen, también, una expresión temporal. Para eso, parte de la idea de que los regímenes de historicidad dominantes siempre son contestados por minorías a través de diversas estrategias políticas. De esta forma, describe cómo las Madres de Plaza de Mayo se relacionaron públicamente con sus hijos e hijas desaparecidos: hablando de ellos y ellas en tiempo presente y rechazando cualquier forma de luto (Bevernage y Aerts 2009, 398).<sup>2</sup> El artículo está centrado, sin embargo, en una dimensión que o bien trasciende o bien precede las luchas por asignar un significado al pasado. Sostiene que para la historiografía académica y para los presupuestos temporales dominantes que la sustentan, la muerte biológica funciona como una metáfora “maestra” sobre el pasado. La

---

<sup>2</sup> Sobre las estrategias de resistencia y estrategias políticas de las Madres de Plaza de Mayo pueden consultarse los artículos de Débora D’Antonio “Las Madres de Plaza de Mayo y la apertura de un camino de resistencias. Argentina, última dictadura militar 1976-1983” (2006) y “Las Madres de Plaza de Mayo y la maternidad como potencialidad para el ejercicio de la democracia política” (2007).

estricta división entre el presente “presente” y el pasado “ausente” es para el régimen moderno de historicidad un reflejo de la separación entre la vida y la muerte (Bevernage y Aerts 2009, 404–5). Esto mismo sostiene, como mencionamos anteriormente, De Certeau cuando afirma que la historiografía es una tumba que sitúa a los muertos en un tiempo cronológico y lineal y solo narra su destino bajo la condición de que dejen el presente solo a los vivos (De Certeau 2006, 16). Según Bevernage, las Madres de Plaza de Mayo comprendieron a la perfección el vínculo íntimo que existe al interior del moderno régimen de historicidad entre la muerte como metáfora del pasado y su tardía representación como pasado “ausente”. Percibiendo la valoración positiva que se tiene del “presente vivo” frente al “pasado muerto”, han impugnado durante cuarenta años la metáfora de la muerte como pasado. El estatus ontológico inferior de lo muerto facilitaría la negación y la impunidad, favoreciendo “el presente” y olvidando el pasado. Entonces, a partir de este concepto, teniendo en cuenta que la contemporaneidad entre historiador y sujetos es una marca distintiva del trabajo con testimonios y, en particular, de la historia del tiempo presente, el tiempo de la historiografía no podrá imponerse sin consecuencias. Dar cuenta, en cambio, de las resistencias existentes en la sociedad y expresadas en los testimonios, permitirá la complejización de la temporalidad y ser autoconsciente del lugar de la historia en su pretensión de regular el tiempo.

Ahora bien, si sugerimos la correspondencia entre diversas formas de concebir la temporalidad de la historiografía y su relación con cómo se incorpora la palabra de los testigos, debemos elaborar una forma de conceptualizarlos que no se corresponda ni con la presencia, o mimesis, ni con la ausencia, o ruptura temporal, absolutas. En este sentido, proponemos la categoría de “supervivencia” acuñada por Georges Didi-Huberman (2009, 2011) para pensar el carácter del testimonio en el contexto de la irrevocabilidad del pasado.<sup>3</sup> La noción de supervivencia o *nachleben* puede ser comprendida en el marco del programa de Didi-Huberman para reconfigurar el modelo epistemológico de la historia del arte, de las imágenes en particular, que se sostiene en una concepción lineal e irreversible del tiempo, según la hemos descrito anteriormente. La concepción lineal del tiempo conlleva la comprensión de la historia a partir de una mirada “eucrónica”, sostiene Didi-Huberman. La eucronía implica

---

<sup>3</sup> Didi-Huberman retoma el concepto de *nachleben* del historiador del arte alemán Aby Warburg. Este historiador hamburgués hizo de la supervivencia del paganismo en el Renacimiento italiano su principal tema de investigación (Warburg, 2005 [1932]; Cfr. Didi-Huberman, 2009; Ginzburg, 1994; Gombrich, 1992).

la búsqueda de coincidencia perfecta de tiempos, es decir, la comprensión de cada época según sus propias pautas, conceptos e ideas y, por lo tanto, la expulsión de cualquier otro tiempo que irrumpa contrariando lo estrictamente cronológico. En este sentido, la idea de supervivencia permite revelar la complejidad del tiempo histórico a través de síntomas, discontinuidades, presencias y anacronismos (Didi-Huberman 2009, 24–25).

Las imágenes son, para Didi-Huberman, portadoras de memoria y, como consecuencia, se transforman en el ámbito para la expresión de tiempos heterogéneos y discontinuos. Son concebidas como un montaje de temporalidades, que son normalizadas por el tiempo irreversible de la historia. El testimonio se presenta, de manera semejante, como un objeto temporalmente impuro: enunciado en el presente, se trata de un relato biográfico desfasado de los sucesos a los que refiere (Jelin 2014). Frente a la pretensión eucrónica del historiador, los síntomas que se manifiestan en el discurso de los entrevistados son portadores de una “desorientación temporal” (Didi-Huberman 2009, 60). Por ejemplo, a partir de las dificultades que trae expresar la opción por la violencia política. En referencia a un testimonio vinculado a la militancia revolucionaria y la lucha armada, Oberti dice:

Se trata entonces de un presente que llega con las marcas de la política represiva del Estado tanto como con las consecuencias de la clandestinidad y la toma de las armas. El presente ordena el relato hacia atrás y le otorga sentido a las opciones del pasado expresando esa identidad fragmentaria y dividida (Oberti 2015, 138).

Este fragmento, perteneciente a *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*, da cuenta de cierta conciencia en relación a las marcas de temporalidad que se entrecruzan en el testimonio y del carácter regresivo y anacrónico del método de indagación. En el análisis del testimonio citado, que corresponde a una mujer que narra su ingreso a la organización Montoneros, Oberti se detiene en un tramo en particular, que parece mostrar ambivalencias con respecto a lo que cuenta: “Si bien nunca tuve que empuñar un arma y disparar contra otra persona, que para mí era una escena terrible... sinceramente... no... en esos años sí tuve que defenderme en enfrentamientos y bueno... eran situaciones difíciles de atravesar” (Oberti 2015, 135–136).<sup>4</sup> La investigadora afirma

---

<sup>4</sup> El testimonio pertenece a Cristina Aldini y fue realizado en el año 2001.

que estos dichos dan cuenta de “la dificultad –que es del presente– para explicar el lugar de las armas en ese proyecto político” (Oberti 2015, 138). Esa dificultad no es otra que la de proferir un anacronismo ligado fuertemente al tabú de la violencia política.

Ahora bien, si las concepciones teórico-metodológicas que definían al testimonio en las dos perspectivas anteriores se asimilaban a la idea de evidencia e inferencia, por un lado, y a una vía de acceso directa al pasado, por el otro, deberemos explorar cuál es la metodología mediante la que el testimonio podría ser abordado en caso de ser concebido como “supervivencia”. Como observamos en el ejemplo citado, es posible dar cuenta de los anacronismos e impurezas del tiempo presentes en lo que los testigos dicen. Para ello, retomamos la definición del testimonio como diálogo a partir de las propuestas teóricas de Paul Ricoeur ([2000] 2013) en *La memoria, la historia, el olvido*.<sup>5</sup> Esta definición se dirige hacia el uso corriente del testimonio, entendido como práctica cotidiana, en oposición al uso jurídico e histórico del mismo; se trata de analizar el testimonio “en cuanto tal, dentro del respeto por su potencialidad de múltiples usos” (Ricoeur 2013, 209). Mientras los usos históricos y judiciales están determinados por la idea de prueba y sentencia respectivamente, el testimonio en sí mismo, reconoce Ricoeur, presenta la misma amplitud que la actividad de narrar (Ricoeur 2013, 210). Define, entonces, los componentes esenciales de la operación testimonial. En primer lugar, el testimonio se produce en la articulación entre la aseveración de la realidad factual y la autenticación de la declaración por la experiencia de su autor. En este sentido, la autodesignación del sujeto, que se sitúa en los acontecimientos, inscribe al testimonio en una situación dialogal. Como segunda cuestión a destacar está el hecho de que Ricoeur le otorga una dimensión moral al testimonio que busca reforzar su credibilidad. Entonces, a partir de esta estructura, convierte al testimonio en un factor de garantía en el conjunto de las relaciones del vínculo social, lo que lleva a caracterizarlo como “institución natural”. Lo que crea esta institución es la confianza en la palabra del otro (Ricoeur 2013, 211–214).

La idea de testimonio entendido como “institución natural dialógica” nos proporciona un modelo para pensar su uso en marco de la Historia del Tiempo Presente a la vez que nos plantea algunos desafíos. Si bien es cierto que Ricoeur introduce la definición del uso ordinario del testimonio, es cierto también que estas características particulares se

---

<sup>5</sup> Lejos de ser una definición única y estable en la larga trayectoria de Ricoeur, su concepto de testimonio ha ido transformándose. Para indagar en este desarrollo véase Lythgoe, (2008)

pierden con su pasaje al archivo: se aleja del recuerdo porque pierde su relación de continuidad respecto del presente (Ricoeur 2013, 232). La Historia del Presente como espacio preferencial para comprobar las dificultades que surgen entre interpretación y verdad, presenta la particularidad del “diálogo entre vivos” que difumina la frontera entre testimonio y archivo. Gracias al archivo el historiador logra distanciarse del testimonio pero debido al diálogo sostenido hereda el vínculo con el pasado (Lythgoe 2008, 51). Si la noción de prueba documental debe ser invocada con moderación, aplicada sobre todo a las afirmaciones proposicionales, verificables, hay otra dimensión del testimonio en la que la interpretación como fase subjetiva implica el reconocimiento de los compromisos personales del historiador y su pertenencia comunitaria. Entran en juego un aspecto fiable y otro contrastable del testimonio. Esteban Lythgoe admite que, en la propuesta de Ricoeur, “el componente evidencial es solo un aspecto del testimonio y no puede quedar identificado con él” (Lythgoe 2015, 120). La consideración del testimonio como diálogo fiable permite comprender el carácter ético de la práctica de una historiografía de este tipo, al mismo tiempo que permite problematizar la utilización del testimonio archivado.

Articular memoria e historia, fiabilidad y verdad implica la representación de la memoria de testigos aún vivos. El propio Ricoeur nuevamente nos da una pista para esbozar una respuesta al interrogante de la representación y el lugar que los testimonios deben ocupar en una obra de historia. El filósofo francés propone superar la ambigüedad del concepto de “representación” a partir de la unión de los dos significados del término: el de representación-objeto, entendida como el objeto del discurso historiador, con el de representación-operación, que hace referencia a la tarea literaria involucrada en la operación historiográfica (Ricoeur 2013, 299). Lythgoe ha señalado, en relación a este tema, que la solución podría darse por el lado de la mimesis: “la reunión de ‘representación-objeto’ y ‘representación-operación’ solo es posible si se abandona la tesis de que el historiador inventa la puesta en intriga y, en su lugar, se sostiene que la toma de los propios actores que vivieron el acontecimiento” (Lythgoe 2008, 54). En este sentido, la concepción evidencial-inferencial del testimonio implica, no solo una ruptura entre representación-objeto y representación-operación, sino también la imposición a los testigos de la trama de las historias que se busca contar.

Parecería, entonces, que la situación nuevamente está planteada entre un polo ligado a la verificación y otro al de la identificación. Realmente, esta propuesta resulta interesante y, creemos, en algunos

puntos puede conectarse con lo que estamos intentando sostener, con alguna salvedad. Básicamente, no podemos sino rechazar la idea de “mímesis”; al respecto hemos dado nuestras explicaciones en lo que refiere a sus implicancias epistémicas y temporales. Sin embargo, la idea de “tomar” la palabra de los testigos adquiere un significado distinto si la entramos en los argumentos que hemos desarrollado hasta aquí. Si existe un componente ético, que se vincula al carácter dialógico del testimonio, la relación que lxs historiadorxs establecen con este no puede reducirse a replicar sentidos miméticamente ni a tomarlos como si se tratara de una fuente de información inferencial. Para que se produzca conocimiento testimonial, es necesario que el vínculo entre entrevistadx e investigador/a no se quiebre: la facultad de diferir la carga de la justificación es la capacidad epistémica fundamental. Esto implica reconocer el lugar de quien brinda su testimonio en la construcción de conocimiento. Si recuperamos la teoría de Verónica Tozzi sobre el rol moral y epistémico del testimonio, podemos afirmar con ella, que:

La aceptación no depende de la correspondencia entre la experiencia de la víctima y la capacidad de la audiencia de revivirla o experimentarla. Tampoco se trata de su comparación con otros documentos. Una comparación de este estilo nos llevaría a caer nuevamente en un empirismo de tipo fundacionista. Por el contrario, los testimonios son una parte original de la producción y circulación del conocimiento, y los aceptamos gracias a los significados creados en y a través de su promulgación y las respuestas de otros a ellos, no como informes de contenidos inherentemente privados. A la hora de evaluar, analizar, discutir, o inspirar testimonios, apelamos a los mismos recursos que cuando analizamos cualquier otra producción discursiva (Tozzi, 2012, 17).

Cuando nos referimos al carácter fiable y no verificable del testimonio, en línea con la propuesta ricoeuriana, estamos afirmando esto mismo. La sospecha es inherente a la operación testimonial y, en ese sentido, la confianza en quien profiere el testimonio juega un rol fundamental. En relación con ella es que lxs historiadorxs pueden elegir rechazar un testimonio, discutirlo o analizarlo: no son todos igualmente valederos ni la obligación ética es incorporarlos todos a la investigación. Pero sí es necesario tomar sus palabras en serio y, como venimos sosteniendo, esto no se limita al momento de realización de la entrevista. La manera en que estas voces se plasman en el resultado final, la obra

histórica, da cuenta del rol que juegan los testigos en la construcción de conocimiento.

### **Reflexiones finales**

Nos concentramos, en estas páginas, en la exploración de tres formas de trabajar con el testimonio: entendiéndolo como evidencia de un pasado distante, como vía para acceder a un pasado que se hace presente a través de la mimesis y como diálogo que permite la expresión de supervivencias.

Las consecuencias de estas perspectivas incumben tanto cuestiones éticas como teórico-metodológicas. Por un lado, la negación de coetaneidad, tal como hemos visto que se produce a partir de la incorporación del testimonio como evidencia, lleva a la imposibilidad del conocimiento testimonial. La práctica alocrónica involucrada en esta política del tiempo conlleva el borramiento de ese otro del discurso histórico, antes concebido como contemporáneo en la situación de entrevista. En ese contexto, quien declara no puede hacerse cargo de lo que dice y, por lo tanto, en términos de lo planteado por McMyler, participar de la operación social testimonial. Recordemos que esta imposibilidad coloca a quien brinda su testimonio en la situación de quien afirma algo y es oído sin su consentimiento. Entonces, si se contrasta esta situación con la intimidad y la confianza necesarias para entablar un diálogo que conduzca a la producción de un testimonio, la responsabilidad ética se hace visible. Por otro lado, la concepción mimética que colapsa pasado y presente, a través de la construcción de un pasado práctico, disminuye las posibilidades de tomar distancia crítica de aquello que se busca investigar. Si retomamos lo propuesto por White, un pasado de este tipo “está elaborado para el servicio del ‘presente’” (White, 2012, 32). Por último, el diálogo, entendido como institución natural, es decir, más acá del testimonio archivado, es la herramienta que permite la resubjetivación de los testigos y establecimiento de un tiempo común. Ahora bien, este tiempo no tiene que necesariamente ser identificado con un presente puro y contemporáneo. Parte de la responsabilidad ética implica el reconocimiento de un tiempo no lineal ni irreversible. Así, el concepto de supervivencia, entendido como descriptivo-performativo, puede funcionar como herramienta heurística para el ejercicio de una temporalidad auto-reflexiva y éticamente responsable.

### **Bibliografía**

- Agamben, G. (2017) *Lo que resta de Auschwitz*. Buenos Aires:

Adriana Hidalgo Editora.

- Austin, J. (1990) *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.
- Baer, A. (2005) *El testimonio audiovisual. Imagen y memoria del Holocausto*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Bevernage, B. (2015) *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bevernage, B. (2016) “Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology\*”, *Rethinking History*, 20(3), pp. 352–374. doi: 10.1080/13642529.2016.1192257.
- Bevernage, B. y Aerts, K. (2009) “Haunting pasts: time and historicity as constructed by the Argentine Madres de Plaza de Mayo and radical Flemish nationalists”, *Social History*, 34(4), pp. 391–408. doi: 10.1080/03071020903256986.
- Bevernage, B. y Lorenz, C. (eds.) (2015) *Breaking up time. Negotiating the borders between present, past and future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bloch, M. (1952) *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien (1949)*. París: Librairie Armand Colin. Disponible en: [http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch\\_marc/apologie\\_histoire/apologie\\_histoire.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/apologie_histoire/apologie_histoire.html).
- Burke, P. (ed.) (2012) *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Caruth, C. (ed.) (1995) *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press.
- De Certeau, M. (2006) *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Coady, C. A. J. (1994) *Testimony. A philosophical study*. Nueva York: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (1994) *The idea of history : with lectures 1926-1928*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (2014) *Idea de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- D’Antonio, D. (2006) “Las Madres de Plaza de Mayo y la apertura de un camino de resistencias .”, *Nuestra América. Revista de Estudios sobre la Cultura Latinoamericana*, 70(2), pp. 29–40. Disponible en: <https://geografiadegeneroargentina.files.wordpress.com/2017/08/>

dc2b4antonio-madres-plaza-de-mayo.pdf.

- D’Antonio, D. (2007) “Las Madres de Plaza de Mayo y la maternidad como potencialidad para el ejercicio de la democracia política”, en Bravo, M. C., Gil Lozano, F., y Pita, V. (eds.) *Historias de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*. Tucumán: Editorial de la Universidad Nacional de Tucumán.
- Didi-Huberman, G. (2009) *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada Ediciones.
- Didi-Huberman, G. (2011) *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Dunaway, D. K. y Baum, W. K. (eds.) (1996) *Oral history: An Interdisciplinary Anthology*. Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: Altamira Press.
- Fabian, J. (2006) *Time and the other. How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Felman, S. y Laub, D. (1992) *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. Nueva York: Routledge.
- Freud, S. (1992) *Obras completas. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnicas psicoanalíticas y otras obras (1911-1913). Tomo XII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fritzsche, P. (2004) *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press.
- Ginzburg, C. (1993) *El juez y el historiador. Consideraciones a propósito del proceso de Sofri*. Madrid: Anaya.
- Hartog, F. (2007) *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: UIA.
- Henige, D. (2004) *Historical Evidence and Argument*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Jelin, E. (2014) “Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes”, *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(1), pp. 140–163.
- Jones, S. (2019) “Testimony through culture: towards a theoretical framework”, *Rethinking History*. Routledge, 23(3), pp. 257–278. doi: 10.1080/13642529.2019.1620909.

- Kolk, B. Van Der (1994) “Body keeps the Score: The psychological consequences of overwhelming life experiences”, *Psychological trauma*, pp. 1–21. Disponible en: [http://books.google.ch/books?hl=en&lr=&id=Dp2gi8t8zLEC&oi=fnd&pg=PA1&dq=psychological+trauma+kolk&ots=1\\_Ks0sPVaj&sig=nrLL8rGIEGXXOSETaFJa7vjxcgE](http://books.google.ch/books?hl=en&lr=&id=Dp2gi8t8zLEC&oi=fnd&pg=PA1&dq=psychological+trauma+kolk&ots=1_Ks0sPVaj&sig=nrLL8rGIEGXXOSETaFJa7vjxcgE).
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kusch, M. y Kus (2002) *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Nueva York: Oxford University Press. doi: 10.1093/0199251223.001.0001.
- LaCapra, D. (2005) *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LaCapra, D. (2016) *Representar el Holocausto. Historia, Teoría, Trauma*. Buenos Aires: Prometeo.
- Levi, P. (1989) *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik.
- Lythgoe, E. (2008) “El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur.”, *Eidos*, 9, pp. 32–57. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=20117477&AN=43776980&h=ReCfM8NhiyL521qzxbeDNNU5/I05myLp9my0U3e1gY4v5cELb88eHtIBC6aNzv0z3FKMOJ94Pn04H3h8i7pDOQ==&crl=c>
- Lythgoe, E. (2015) “Paul Ricoeur: La huella, entre la filosofía de la historia y la fenomenología del tiempo”, *Revista de Filosofía*, 81, pp. 7–24.
- McMyler, B. (2011) *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford: Oxford University Press.
- Mudrovcic, M. I. (2007) “El debate en torno a la representación de acontecimientos límite del pasado reciente: alcances del testimonio como fuente”, *Diánoia*, 52(59), pp. 127–150. Disponible en: <http://www.doaj.org/doaj?func=openurl&issn=01852450&date=2007&volume=52&issue=59&spage=127&genre=article>.
- Mudrovcic, M. I. (2018) “Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos?”, *ArtCultura*, En prensa(36), pp. 7–14.
- Mudrovcic, M. I. (2019) “The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?”, *Rethinking History*. Routledge, 23(4), pp. 456–473. doi: 10.1080/13642529.2019.1677295.

- Novick, P. (1999) *The Holocaust in American Life*. Boston, Nueva York: Houghton Mifflin Company. doi: 10.1177/13684310222225388.
- Oberti, A. (2015) *Las revolucionarias: militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*. Buenos Aires: Edhasa.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2006) *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Osborne, P. (2013) “Global Modernity and the Contemporary”, en Lorenz, C. y Bevernage, B. (eds.) *Breakin up time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Passerini, L. (2009) *Fascism in Popular Memory. The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portelli, A. (2003) *The Order Has Been Carried Out. History, Memory and Meaning of a Nazi Massacre in Rome*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Pozzi, P. (2004) *Por las sendas argentinas - El PRT/ERP - La guerrilla marxista*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Ricœur, P. (2013) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sanfelippo, L. (2013) “Versiones del Trauma: LaCapra, Caruth y Freud”, *Historiografías*, (5), pp. 51–70. doi: 10.26754/ojs\_historiografias/hrht.201352459.
- Sommer, B. y Quinlan, M. K. (2009) *The Oral History Manual*. Lanham, Nueva York, Toronto, Plymouth: Altamira Press.
- Tamm, M. y Olivier, L. (eds.) (2019) *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Thompson, P. (2000) *The Voice of the Past. Oral History*. Oxford: Oxford University Press.
- Tozzi, V. (2012) “The Epistemic and Moral Rol of Testimony”, *History and Theory*, (51), pp. 1–17.
- White, H. (2012) “El pasado práctico”, en Tozzi, V. y Lavagnino, N. (eds.) *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*. Sáenz Peña: EdUNTREF.
- Wieviorka, A. (2006) *The era of the witness*. Cornell: Cornell University Press.
- Winter, J. (2006) *Remembering War: The Great war between*

GONZALO URTENECHÉ

*Memory and History in the Twentieth Century.* New Haven y Londres: Yale University Press.

*Recibido el 18 de agosto 2021; aceptado el 15 de julio de 2022.*

## ARTICULOS/ARTICLES

### EL ERROR ACCIDENTAL EN LA NOÉTICA ARISTOTÉLICA.

### THE ACCIDENTAL ERROR IN ARISTOTLE'S NOETICS

Diego Tabakian  
Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales  
Universidad del Salvador  
[diegotabakian@gmail.com](mailto:diegotabakian@gmail.com)



<https://orcid.org/0000-0002-7507-6398>

#### **Resumen**

En el presente trabajo nos proponemos dilucidar en qué consiste el “error” accidental que tiene lugar en la intelección de los objetos simples, compuestos e indivisibles (*DI 1, Metaph. VI. 4* y *De An. III. 6*) en estrecha vinculación con la aprehensión intelectual como proceso cognitivo y con la naturaleza del objeto inteligible. Partiendo de la hipótesis de que Aristóteles extiende la noción de falsedad del ámbito proposicional al ámbito de los ítems simples, nuestra reconstrucción interpretativa ofrece una visión de conjunto de estas tres problemáticas.

**Palabras Clave:** Aristóteles; Verdad; Error por Accidente; Intelección

#### **Abstract**

In the present paper we propose to elucidate what the accidental “error” consists of in close connection with intellectual apprehension as a cognitive process and with the nature of the intelligible object. This kind of error takes place in the intellection of simple, incomposite and indivisible objects (*DI 1, Metaph. VI.*

4 and *De An.* III. 6). Our main hypothesis is that Aristotle extends the notion of falsity from the propositional realm to the realm of simple items, and aims to offer an interpretative reconstruction that explains and connects these three problems.

**Keywords:** Aristotle; Truth; Accidental Error; Intellection

## Introducción

En *DI* 1-6, *Metaph.* VI. 4; IX. 10, Aristóteles formula la verdad por correspondencia, de acuerdo con la cual los valores de verdad de los compuestos lógico-predicativos se determinan en relación con los enlaces a nivel ontológico, es decir, que el lugar originario de la verdad es la *διάνοια* (que enlaza y divide nociones en el juicio). En contraposición, en *Metaph.* IX. 10 el Estagirita introduce un sentido diferente de verdad que involucra objetos simples, es decir, ítems que carecen de partes, y que no pueden unirse o separarse tanto a nivel ontológico como a nivel lógico-lingüístico (1051b17-22). La verdad, en este caso, no involucra una predicación (*κατάφασις*), sino una mera enunciación o expresión (*φάσις*). En otras palabras, el ser-incompuesto de esta clase de objetos impone una forma diferente de verdad que involucra una captación, toque o “entrar en contacto” (*θιγεῖν*) con lo simple.<sup>1</sup> Aquí la falsedad -entendida como una composición inadecuada de partes- no tiene lugar, sino solo la ignorancia, es decir, la no captación del objeto simple (1051b22-5).

---

<sup>1</sup> Romeyer (1996, 143) señala que con el verbo “tocar”, Aristóteles realiza una analogía entre la intelección y la percepción sensible: así como el tacto es el sentido que tiene mayor proximidad con su objeto, el objeto simple de aprehensión intelectual es el más cercano al intelecto. Los límites de la analogía son claros: potencia intelectual y objeto inteligible son inmateriales, y el objeto de intelección no es exterior, por lo que no podemos hablar de “contacto” en sentido estricto. Por otro lado, la impasibilidad del intelecto comporta que este no asimila las cualidades sensibles del objeto (como sí ocurre en la percepción sensible). Por su parte, Vigo (2006, 140-1) propone interpretar la noción de “toque” o “contacto” como la ejecución exitosa del acto de designación, clasificación e identificación de objetos por medio de términos simples (el cual se basa en un conocimiento vago e impreciso de las características exteriores de los objetos designados). Para Vigo, la verdad y la falsedad pre-proposicionales de los ítems simples consiste en el éxito y en el fracaso del acto designativo. Aristóteles denominaría “ignorancia” al desconocimiento total del objeto, es decir, a la incapacidad de clasificar el objeto en cuestión y distinguirlo de otros objetos, lo que implica la incapacidad de emplear adecuadamente los términos simples del lenguaje para referirse a los ítems simples. *Cfr.* Nota 25.

En efecto, si la falsedad consiste en el enlace lógico-discursivo de partes que no reproduce la composición efectiva en el plano ontológico, entonces no puede tener lugar en los ítems que carecen de partes. Sin embargo, la ignorancia que caracteriza a los ítems incompuestos tampoco puede compararse con la ceguera (la incapacidad total de captar un objeto) porque no consiste en la ausencia total de la facultad intelectual (*νοητικὸν*), sino en una falla o error que se da en una intelección particular (1052a1-3).

La caracterización de la verdad de lo simple es de por sí bastante breve y oscura no solo en lo concerniente a la naturaleza de la intelección como proceso cognitivo, sino también respecto de su objeto: ¿en qué consisten estos ítems simples? Escuetamente, el Estagirita afirma en *Metaph.* IX. 10 que los simples consisten en esencias (*τὸ τί ἐστὶ*) que se encuentran siempre en estado de actualidad, puesto que si fueran en potencia podrían generarse y destruirse (1051b26-33).

La breve conceptualización de la verdad de los simples en *Metaph.* IX. 10 es consistente con el tratamiento de la intelección de los indivisibles (*ἀδιαίρετος*) en *De Anima* III 6: la aprehensión intelectual se contrapone al juicio porque no involucra combinación en el intelecto, es siempre verdadera, y tiene por objeto la esencia. El paralelismo entre objetos simples e indivisibles es patente: en tanto carente de partes, esta clase de ítems no puede dividirse, sino que constituyen los ítems que integran las composiciones y divisiones en el enunciado y el juicio.

En el extenso debate interpretativo acerca de la naturaleza de la intelección y de su objeto, una problemática que ha sido usualmente dejada de lado o interpretada de manera insatisfactoria es el error accidental (*Metaph.* IX. 10 1051b23-26, *De An.* III. 6 430b26-30) que Aristóteles ilustra mediante una analogía con la percepción del sensible por accidente: pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si “hombre” es o no “blanco” no es siempre verdadero, así también [la intelección de] cuantas cosas carecen de materia (*De An.* III 6, 29-30).<sup>2</sup>

El texto dista de ser claro: ¿qué quiere decir que el error puede producirse “accidentalmente”? Alejandro de Afrodisias identifica el error accidental con la falla total de captación,<sup>3</sup> mientras que para Tomás de Aquino el error consiste en aplicar la definición de algo a otra cosa que no

<sup>2</sup> Las traducciones del *De Anima* corresponden a M. Boeri (2010).

<sup>3</sup> *In Met. Comm.* 600, 16-17; Bonitz (1960, 411) sigue esta interpretación.

le corresponde.<sup>4</sup> Entre los comentaristas modernos, Sir David Ross (1924, 277) señala que, aunque no cabe el error respecto del término considerado como simple, sí cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la definición, sino que él mismo es también un complejo de género y diferencia. Para Paolo Crivelli (2004, 105-112), el error accidental se encuentra asociado al carácter compuesto de las esencias (en las cuales el sujeto es el *definiendum* y el predicado el *definiens*). El autor destaca que, para el Estagirita, no se puede inferir o formular correctamente definiciones de los simples a partir de nuestras creencias existenciales verdaderas sobre ellos. El intelecto meramente “toca” o sabe que su objeto existe y formula un juicio o enunciado sobre su existencia, pero dista de conocer la esencia del objeto simple. Los juicios o afirmaciones existenciales verdaderas sobre los simples constituyen, a juicio del autor, el punto de partida de las investigaciones sobre las esencias de los objetos simples. Ambas clases de enunciados pertenecen a los primeros principios indemostrables que constituyen el punto de partida de las demostraciones científicas. No obstante, la investigación sobre las definiciones de las esencias puede arribar a falsedades: cuando se considera a las esencias como sujetos a los cuales se les adjudica un predicado o predicados afirmados de un sujeto: en ambos casos se incluye a la esencia en una creencia predicativa falsa.

Por su parte, Alejandro Vigo (2006, 147, n. 43) considera que el error por accidente no refiere a la formulación de definiciones de términos simples, sino al uso designativo de dichos términos. Para el autor, el error accidental no se origina en el desconocimiento de los objetos o de las reglas de uso de los términos simples, sino en el fracaso en la captación e identificación de un objeto que se funda en la opacidad del contexto real-pragmático en el que se lleva a cabo el acto intelectual-enunciativo. Para Vigo, esta clase de error tiene lugar a causa de factores externos y condiciones desfavorables del campo perceptivo. De acuerdo con esta explicación, aquí no se atribuye algo al objeto, sino que no se lo alcanza.

Mi propósito principal en el presente trabajo es esclarecer en qué consiste el error accidental en la aprehensión intelectual de los ítems simples, para lo cual debemos abordar dos cuestiones previas que se encuentran estrechamente vinculadas con esta problemática: la naturaleza del objeto inteligible y las características de la intelección. Nuestra explicación del error accidental no solo será consistente con una

---

<sup>4</sup> *In Metaph.* (1908); Tricot (1962, Vol. II, p. 624, n.4) sigue esta interpretación. En algún sentido, la interpretación tomista queda subsumida bajo la nuestra, *cfr.* Nota 28.

interpretación coherente de estas dos problemáticas, sino que también contribuirá a esclarecerlas.

Por nuestra parte, consideramos que la intuición de Ross es correcta pero insuficiente. Por un lado, es correcta porque parte de un enfoque metodológico adecuado: si queremos esclarecer el pensamiento aristotélico, un camino correcto consiste en partir de los conceptos que el propio Aristóteles elabora para iluminar otros más oscuros. En efecto, Ross vincula el error accidental con la peculiaridad del objeto inteligido: aunque la forma inteligible sea simple, indivisible e incompuesta, ella misma es un compuesto de género y diferencia específica. El error, por lo tanto, puede consistir tanto en una suerte de “falla” en la captación de uno de los elementos que integran la forma (captación incompleta), como en la aprehensión de un elemento extrínseco a la forma en lugar de una parte intrínseca (intelección parcialmente correcta). Sin embargo, esta explicación es insuficiente porque no especifica en qué radica la accidentalidad del error ni tampoco da cuenta de cómo opera el error en el uso designativo de los términos simples. En esta línea, estamos de acuerdo con Vigo en que el uso de términos simples presupone siempre un cierto saber sobre los objetos a los cuales refieren pero que ello no implica un conocimiento acabado de su esencia. Sin embargo, nos distanciamos del autor porque ubica el error accidental en el uso de los términos simples y no en la intelección. Por otra parte, Crivelli también vincula el error accidental al ser compuesto de las esencias, pero considera que este no concierne a la intelección y que la falsedad solo se da en la predicación. Por nuestra parte, nos distanciamos de Crivelli porque consideramos que la intelección no tiene por objeto únicamente la existencia del objeto, puesto que esta implica también una opinión sobre lo que conforma su esencia (la cual se compone de creencias verdaderas y falsas).

De acuerdo con nuestra hipótesis interpretativa, la falsedad y el error tienen lugar donde cabe la posibilidad de la combinación. Puesto que las formas son, a su vez, compuestos de género y diferencia específica, para el Estagirita el error en la intelección es posible. En otras palabras, podemos encontrar en el pensamiento aristotélico una extensión de la noción de error del ámbito de los enunciados y los juicios al ámbito de las definiciones de los conceptos. Puesto que las formas poseen una unidad peculiar, el error intelectual no puede consistir en una inadecuación como en el caso de la verdad predicativa: errar sobre ellas es posible cuando se produce una intelección que no alcanza correctamente su objeto. En este sentido, el error accidental tiene lugar allí donde se produce un

conocimiento correcto de algunos rasgos de los objetos simples, sin llegar a aprehender la totalidad de los elementos que conforman la esencia.

Por otro lado, también sostenemos que el error accidental no se produce en la νόησις en tanto aprehensión intelectual efectiva de la esencia, sino en tanto proceso cognitivo: en efecto, el Estagirita excluye la falsedad de la intelección de los indivisibles en acto, pero deja abierta la posibilidad al error allí donde se conocen sus partes separables potencialmente. En otras palabras, el error accidental tiene lugar en el proceso de búsqueda y tiene su origen en el carácter compuesto del objeto de conocimiento. En esta línea, rechazamos la interpretación de Alejandro de Afrodisias, que deja sin explicar el carácter “accidental” del error y lo equipara a la ignorancia: en efecto, puesto que la intelección constituye un proceso, el error accidental puede producirse durante la captación de las partes de la esencia. Si el error consistiera en la falla total de la aprehensión de la forma inteligible, entonces nunca podría iniciarse el proceso de conocimiento intelectual. En esta línea, para comprender la accidentabilidad del error intelectual, procuraremos dilucidar la analogía intelección-sensible por accidente.

### **Disputas interpretativas en torno a los ítems simples, incompuestos e indivisibles.**

Puesto que el Estagirita afirma en *Metaph.* IX. 10 que las sustancias simples se encuentran en estado de plena actualidad y que no se generan ni corrompen, la mayoría de los intérpretes hasta el siglo XX ha considerado que el objeto de captación intelectual se identifica con sustancias inmateriales, en particular las divinas y separadas de la materia, es decir, los motores inmóviles.<sup>5</sup> Para la interpretación tradicional,<sup>6</sup> los pensamientos acerca de ítems simples son conceptos que son verdaderos siempre y cuando capten su objeto simple. Su expresión lingüística consiste en la emisión de un nombre (φάσις), que es verdadero cuando significa su objeto simple correspondiente, dando lugar a una verdad de carácter nominal. En el polémico pasaje en cuestión Aristóteles afirma:

---

<sup>5</sup> Cfr. Filópono, *ICC* (84-90), Santo Tomás de Aquino, *In de Anima*. (III, XI, 758) e *In Metaph.* (IX, X), H. Maier (1896, 9) W. D. Ross (1924:275-6), J. Owens (1967, 413-14). A diferencia de los intérpretes citados, H. Bonitz sostiene que los ítems simples son las sustancias sin accidentes (1960: 409-10). Nosotros seguimos a Berti (1996), quien argumenta que se trata de las formas separables por el intelecto (ya sean de sustancias materiales o inmateriales).

<sup>6</sup> Cfr. L. De Rijk (1952) y P. Wilpert (1940), entre otros.

Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es "ser" y "no ser", y la verdad y la falsedad? (1) Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es "la madera blanca" o "la diagonal inconmensurable". Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. (2) Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues expresar y afirmar no son lo mismo), (3) mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca de las entidades carentes de composición; no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas; y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero lo que es mismo [la forma] ni se genera ni destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. Así pues, respecto de las cosas que son una esencia, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no [...] Y la verdad consiste en captarlos. Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia, pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectual" (*Metaph.* IX. 10 1051b17-1052a4)<sup>7</sup>.

Aquí el Estagirita realiza tres contraposiciones: la posición entre la verdad de lo compuesto y la verdad de lo simple (1),<sup>8</sup> la distinción entre modos de expresión (predicación y designación) (2), y la contraposición entre falsedad predicativa e ignorancia (3).

En una línea que podemos denominar interpretación "semántica" de los ítems simples,<sup>9</sup> se argumenta que, si la oposición en *Metaph.* IX.10 es entre predicación y designación, deberíamos identificar sus respectivos objetos como compuestos (enunciados) y como simples (términos

---

<sup>7</sup> Traducción de Calvo Martínez (1994), ligeramente modificada.

<sup>8</sup> Entre los especialistas contemporáneos, se ha interpretado la oposición entre verdad de lo compuesto y verdad de lo simple en términos de oposición entre verdad predicativa y verdad antepredicativa o preproposicional, es decir, como si se trataran de dos concepciones diferentes (correspondentista y ontológica). *Cfr.* Martin Heidegger (2007, 247), Joseph Moreau (1961, 21-33), Pierre Aubenque (1987, 162), y Alejandro Vigo (2006, 153).

<sup>9</sup> Podemos situar a Filópono (*ICC* 544, 30-35) como primer representante de esta posición, mientras que en los intérpretes modernos encontramos a David Ross (1953), Alejandro Vigo (2006) y, especialmente, a Michael Wedin (1988).

aislados). En otras palabras, los ítems simples se identifican con los términos o los conceptos que constituyen las partes de las proposiciones formadas por la actividad compositiva del juicio. La oposición entre objetos compuestos y objetos simples debe entenderse como la oposición entre los juicios del intelecto y sus elementos constituyentes.<sup>10</sup> El juicio “el trueno es un ruido”, en tanto enunciado compuesto, se opone a “trueno” en tanto ítem simple, independientemente del estatus ontológico de ambos. Es decir, la simplicidad de los ítems incompuestos e indivisibles es una noción metafísicamente neutra que se entiende por oposición al ser compuesto de las proposiciones. De acuerdo con Wedin (1988, 131), los elementos que integran el compuesto predicativo son lógicamente anteriores a este: la combinación, y la proposición de ella resultante, presuponen “conocer” o “estar familiarizado” con los elementos que la integran. Ahora bien, el conocimiento o ignorancia de estos elementos es total: o se los conoce o se los ignora por completo, pero no se puede errar con respecto a ellos.<sup>11</sup>

Los críticos de la interpretación semántica señalan que Aristóteles afirma explícitamente que los términos o conceptos aislados, es decir, sin composición ni división, no pueden calificarse ni como verdaderos ni como falsos (*Cat.* 2a5-10, *De Int.* 1 16a12-16).<sup>12</sup> Puesto que la captación de los ítems simples es siempre verdadera (*De An.* III.6 430a26-28), entonces no es lícito identificarlos con los términos o conceptos aislados.

Por otro lado, tal como señalan Butler y Rubenstein (2004, 332), la interpretación semántica choca con el lenguaje metafísico que Aristóteles emplea para describir la actividad del *voũç* en la *Metafísica* y en el *De Anima*. En particular, el Estagirita traza una analogía entre la percepción

---

<sup>10</sup> Vigo (2006, 139), por su parte, afirma que “el concepto de verdad referido a los términos simples, remite a una presentación que está vinculada con el acto de designar objetos por medio de dichos términos” y luego agrega que “si se toma la noción de designación con la suficiente amplitud, esta puede aplicarse no solo al acto de nombrar algo por medio de un término aislado, sino, de modo indirecto, también a la función designativo-referencial que dentro del enunciado cumplen, a juicio de Ar., tanto el término S (sujeto) como, de un modo diferente, también el término P (predicado)”. Él término S permite la identificación del referente del enunciado, mientras que el término P remite a una propiedad suya.

<sup>11</sup> Para Wedin hay dos clases de “errores”: por un lado, los errores en sentido estricto, que son judicativos (los elementos de la proposición son conocidos pero afirmados con falsedad respecto de la realidad) y, por el otro, errores que consisten en no captar o no alcanzar los elementos constituyentes de las proposiciones.

<sup>12</sup> Berti (1996, 393) considera que no se trata del mismo tipo de simples porque no es la misma problemática en *De An.* III.6 y en *DI* 1.

del sensible propio y la intelección de los objetos inteligibles (despojados de materia) (*De An.* III.4 429a13-18, VI. 4 429b26-30) que la interpretación semántica no aborda o no consigue esclarecer satisfactoriamente.

La enunciación consiste en decir algo de algo, como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa. El intelecto, en cambio, no es así en cada caso, sino que el intelecto que entiende el “qué es” según el “qué era ser” es verdadero, y eso no es decir algo de algo. Pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si “hombre” es o no “blanco” no es siempre verdadero, así también son cuantas cosas carecen de materia (*De An.* III. 6 430b26-30).

A partir de un paralelismo entre las facultades sensitiva e intelectual, Aristóteles sostiene que el intelecto posee una función análoga a la sensación mediante la cual aprehende su objeto. El Estagirita realiza dos afirmaciones importantes que conciernen a la naturaleza de la intelección como proceso y a la naturaleza de su objeto: por un lado, sostiene que la captación intelectual opera como la visión del sensible por accidente (puesto que no siempre capta su objeto) y, por el otro, que su objeto carece de materia. Volveremos sobre el primer punto, pero aquí conviene analizar la naturaleza del objeto inteligible:

A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender" (*De An.* III. 8, 431b27-432a9).

Aquí Aristóteles identifica los objetos compuestos e indivisibles con las formas inteligibles que se encuentran separadas de las sustancias sensibles en la medida en que existen inmaterialmente en el intelecto cognoscente. En otras palabras, las formas son separadas en tanto se

encuentran despojadas de materia en el intelecto.<sup>13</sup> De allí que las críticas a la lectura semántica señalan que desconoce la identificación de los ítems simples con las formas o esencias inteligibles y no con meros términos o conceptos. En esta línea, Halper (2005, 221-226) sostiene una lectura contraria a la interpretación semántica que podría denominarse “interpretación metafísica” de los simples. De acuerdo con su lectura, no es posible el error o la captación parcial de los ítems simples debido a que estos constituyen unidades en sentido fuerte (unidad en número y especie). El estatus incompuesto de los simples impone una clase peculiar de conocimiento: captarlos es ya estar en la verdad respecto de ellos. Puesto que los simples carecen de partes, es imposible conocerlos parcialmente y el error consiste en el desconocimiento completo del objeto. El autor identifica las sustancias incompuestas con las formas de las entidades sensibles y con las actualidades puras.

La dificultad que presenta la interpretación metafísica consiste en que, al afirmar la identificación de los simples con las esencias inteligibles, sostiene que la aprehensión intelectual implica el conocimiento de la esencia, y su expresión en una definición. Resulta absurdo identificar la aprehensión intelectual con un conocimiento pleno de la esencia de las entidades que constituyen el objeto de nuestro discurso y pensamiento, porque podemos formular enunciados y juicios desconociendo su forma (basándonos únicamente en la experiencia). En otras palabras, el uso de los términos simples no presupone un conocimiento cabal de la esencia, puesto que podemos pensar y hablar a partir de un conocimiento aproximado de los objetos. En efecto, el conocimiento de la esencia universal constituye el fin de un proceso cognoscitivo (la sabiduría), pero supone etapas cognoscitivas previas que constituyen el fundamento de los grados no-científicos del saber y de sus respectivos juicios (*Metaph.* I. I, *AnPo* II. 19).

De acuerdo con nuestra lectura, encontramos motivos de peso para rechazar la identidad entre los términos o conceptos simples de *DI* 1 y los indivisibles de *De An.* III. 6, en particular razones que proceden de la concepción aristotélica de la significación. Tal como señala Irwin (1982, 248-51), Aristóteles asume que los hablantes -independientemente de su conocimiento-, significan esencias cuando emplean los términos del lenguaje en virtud de creencias que asocian y consideran verdaderas

---

<sup>13</sup> La existencia inmaterial de las formas no implica que necesariamente existan separadas de las entidades materiales, sino que, en tanto conceptos universales, son separables por medio del pensamiento, *cfr. De An.* III. 8 430b30, 430a3-9, 1075a3-5.

respecto del objeto de discurso. Puesto que solo algunas de las creencias asociadas con los nombres son verdaderas, se impone la revisión y la reconstrucción de dichas opiniones:<sup>14</sup> únicamente el conocimiento de la esencia revela el auténtico significado de los nombres. Desde esta perspectiva, los nombres significan esencias en virtud de las opiniones verdaderas sobre el objeto: la investigación empírica y dialéctica tienen por finalidad descubrir estas esencias mediante la reconstrucción y la revisión de las creencias asociadas con los nombres.

Aplicando la distinción entre lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible en sí mismo o por naturaleza (*AnPo* 71b23-72a5) a la definición, Irwin argumenta que habría dos clases de definiciones que se corresponden con diferentes momentos de la investigación: por un lado, la definición en sentido estricto corresponde a la que expresa la esencia del objeto nombrado (el fin de la investigación) y, por el otro, habría una definición en sentido impropio que es útil al principio de la investigación, esto es, aquella que expresa opiniones compartidas por la mayoría (*Top.* 141b14-19). En esta línea, ambas clases de definiciones reflejan diferentes aspectos de la significación: por un lado, las definiciones que expresan lo que es más conocido para nosotros revelarán lo que el nombre significa para nosotros, mientras que las definiciones que muestran lo que el nombre significa en sí mismo expresa su esencia real.

Esta diferencia entre los estados cognitivos que subyacen al uso del lenguaje es relevante porque Aristóteles la presupone en el tratamiento de la verdad de los ítems simples: en *DI* 1 habla de los términos y las nociones aisladas que significan de acuerdo con nuestras opiniones, mientras que en *Metaph.* IX. 10 y *De An.* III. 6 identifica los ítems incompuestos e indivisibles con las esencias de cualquier categoría. En efecto, la perspectiva de *DI* 1 es sobre las condiciones de significación del enunciado declarativo (que no presupone el conocimiento de la esencia para formular discursos o juicios sino las opiniones más comunes sobre los objetos a los que estos refieren). Por esta razón, en *DI* 1 se trata de ítems simples que carecen de valor de verdad independientemente de los complejos lógico-predicativos que integran. Por el contrario, la perspectiva de *Metaph.* IX. 10 y *De An.* III. 6 involucra la aprehensión intelectual de las formas, la

---

<sup>14</sup> La revisión y la reconstrucción de las opiniones más reputadas o más difundidas asociadas con los nombres forma parte esencial de la investigación dialéctica que apunta a desentrañar la esencia (su significado real), *cfr.* Owen (1961). En esta línea, Aristóteles niega que deban rechazarse y reemplazarse nombres asociados a creencias falsas (*Top.* 148b16-22, 140a3-5).

cual es caracterizada como infalible. Esta clase de simples refieren a los objetos en virtud del conocimiento científico de su esencia.

Ahora bien, contra la interpretación metafísica, sostenemos que las formas inteligibles no consisten en unidades carentes de partes.<sup>15</sup> La analogía con la percepción sensible (430b26-30) es introducida con la finalidad de remarcar que la verdad de la aprehensión intelectual no se funda en la combinación adecuada de nociones en el juicio (o en la predicación): el ser dividido o no de los objetos inteligibles no es relevante para la determinación de su verdad. Así como el carácter compuesto o simple -en términos lógico-predicativos- de un objeto es indiferente a la sensación, lo mismo ocurre con la intelección.

### **La naturaleza compuesta y unitaria de las esencias.**

En varias partes del *corpus*,<sup>16</sup> el Estagirita sostiene que las esencias se corresponden -en el plano lógico-, con las fórmulas definicionales, las cuales consisten en compuestos (no-predicativos) de género y diferencia específica.<sup>17</sup> Estas afirmaciones parecen contradecir la distinción de *Metaph.* IX. 10 entre κατάφασις y φάσις (1051b23-26, 430b26-29), las cuales se corresponden con diferentes objetos y modalidades veritativas, esto es, la verdad predicativa de los objetos compuestos y la aprehensión intelectual de los objetos simples.

De acuerdo con Berti (1978, 143), la distinción entre κατάφασις y φάσις presupone la distinción entre unidades sintéticas y no-sintéticas: la primera es producida por el intelecto discursivo (que compone o divide nociones), mientras que la segunda ya está dada por el objeto y debe

---

<sup>15</sup> De acuerdo con Shields (2016, 330), la distinción divisible-no dividido no es absoluta sino relativa a un dominio específico: el objeto inteligible puede ser indivisible en un aspecto, pero divisible en otro. El ejemplo de la línea (430b8) ilustra que el mismo objeto inteligible puede considerarse divisible en potencia y simultáneamente unitario en acto, por lo que indivisible (ἀδιαιρέτον) incluye ambos sentidos. En *De An.* III.6, precisamente, el dominio en cuestión concierne al pensamiento y a sus partes constitutivas: los juicios son divisibles, mientras que sus partes componentes (los conceptos), no lo son en el mismo sentido (430a26-8).

<sup>16</sup> En *Metaph.* VIII 3 el Estagirita afirma que el enunciado (definicional) expresa "algo de algo" (1043b23-32), la cual es una fórmula recurrente en el *corpus* para expresar una afirmación predicativa (*AnPo.* I 72a14, *DI.* 172a25, 10a12-13). De ello se sigue que en la definición género y diferencias se encuentran combinados. *Cfr. AnPo* 96a24-35.

<sup>17</sup> De acuerdo con el Estagirita, tanto el género como las diferencias constituyen predicados de la especie (*Top.* VI 144a31-b1) y afirma que su unión no consiste en una combinación predicativa (*Top.* VI 144a31-b3, *Metaph.* III.3 998b22-27): "animal" no se predica de la diferencia "bípedo" ni viceversa (*AnPo.* II 90b34-37).

meramente ser descubierta. De esta diferencia fundamental se sigue que la síntesis (o juicio predicativo) es falible, es decir, que es capaz de producir una unidad que no se corresponde con una unidad real, mientras que la intelección es infalible en virtud de la unidad de su objeto (*De An. III.6* 430a26-28).

En *DI 4* Aristóteles define λόγος como “sonido significativo del cual una parte es significativa en separación como una φάσις, no como una κατάφασις” (16b26-28). Esta definición amplia de λόγος excluye nombres y verbos porque estos no se componen, a su vez, de partes significativas y les asigna la enunciación (φάσις) como forma de vocalización en contraposición a la predicación (κατάφασις) -que expresa la unidad sintética de partes con significado autónomo. Ahora bien, el establecimiento de la φάσις como modalidad de vocalización de los términos aislados no se fundamenta únicamente en su naturaleza incompuesta sino también en la imposibilidad que los nombres y verbos tienen de formular declaraciones completas, es decir, enunciados declarativos que predicen algo de algo (17a17-20).

En esta línea, la caracterización amplia de λόγος en *DI 4* incluye el enunciado declarativo, pero no reduce o identifica todo λόγος a dicha clase de enunciados, puesto que únicamente constituyen enunciados predicativos aquellos que, en virtud de su carácter apofántico, son evaluables veritativamente de acuerdo con los criterios de la concepción predicativa de la verdad (17a2-3).<sup>18</sup> El caso paradigmático de λόγος compuesto de partes (significativas por sí mismas), y que no constituye un enunciado predicativo es la definición (*DI 5* 17a13, *Metaph. IV. 4*, 1006a32): “animal bípedo” consiste en la definición de “hombre”, y no incluye verbo, ni alusión temporal, ni consiste en un enunciado declarativo en el que se atribuye algo a algo.

Teniendo en cuenta las diferencias entre las estructuras lógico-lingüísticas de los enunciados declarativos y las definiciones, es evidente que la κατάφασις no constituye la forma apropiada para expresar fórmulas definicionales. Ahora bien, en algunos contextos,<sup>19</sup> el Estagirita emplea el

---

<sup>18</sup> Cfr. Wedin, 1988, 128-139

<sup>19</sup> Cfr. 430b26-27, en donde el Estagirita afirma que la enunciación (φάσις) consiste en decir algo de algo, como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa. Boeri (2010, 152, n. 368) señala que, en el vocabulario aristotélico, φάσις corresponde al género, mientras que κατάφασις y ἀπόφασις corresponden a sus especies. Por su parte, Hicks (1907, 524) señala que en 430a10 φάσις tiene un sentido genérico ambiguo que cubre todas las aserciones (tanto positivas como negativas) y un sentido más específico que significa solo las aserciones positivas en contraste con las negativas.

término φάσις en un sentido más amplio, que abarca no solo términos aislados sino también fórmulas lógico-lingüísticas complejas como las afirmaciones y las negaciones. De allí que se puede conjeturar que las definiciones (en tanto enunciados no-predicativos) y sus partes componentes puedan expresarse en la modalidad de la φάσις. En este sentido, la captación de la forma o esencia inteligible implica la expresión no-predicativa de sus partes, es decir, la formulación de una definición.

Habiendo mostrado que la forma inteligible es el objeto de aprehensión intelectual, resta dar cuenta de su complejidad interna y de su carácter unitario. En efecto, pretendemos probar que Aristóteles extiende la conexión entre falsedad y combinación más allá de la verdad por correspondencia: las formas consisten en compuestos que reúnen varias partes. No obstante, sus elementos no se encuentran unidos como si fueran el producto de la actividad judicativa del intelecto. Encontramos entonces una oposición entre compuestos predicativos y compuestos que no son el resultado de la actividad compositiva del intelecto. Si el “error” aparece donde cabe la posibilidad de la combinación (y, por lo tanto, de la formación de compuestos), debe tener lugar también en la aprehensión intelectual de la forma inteligible.

En *Metaph.* VII. 12 y VIII. 6 Aristóteles sostiene que la unidad de la definición se deriva de la unidad del objeto definido (la esencia), y emplea el método de divisiones para mostrar la unidad de la fórmula definicional.<sup>20</sup> De acuerdo con el método, el género debe inicialmente dividirse dicotómicamente a partir de dos diferencias contrarias (1037b20-21, *PA* I 643a31-34). La diferencia resultante debe dividirse por otras dos diferencias contrarias y así continuamente hasta que no sea posible seguir dividiendo (en este punto, habremos alcanzado la especie definida).

Aunque la definición consiste en un discurso que integra una multiplicidad de diferencias, constituye una unidad porque todas las diferencias se reducen a la última (*Metaph.* VII.12 1038a18-30). La diferencia última o específica presupone todas las anteriores (el género más todas las diferencias que conducen a ella). Expresar todas las diferencias es reiterativo cuando podemos directamente enunciar la diferencia que las presupone. En otras palabras, cuando enunciamos el género junto con la última diferencia, expresamos implícitamente el resto

---

<sup>20</sup> El método de divisiones es también abordado por el Estagirita en *AnPo.* II.13, *PA.* I.2-3 y *Top.* 139a28-140a27. A diferencia de su maestro, Aristóteles sostiene que el método de divisiones no puede demostrar definiciones; no obstante, puede ser útil para formular definiciones y ordenar los componentes que las integran (*AnPo.* 96a22-23). *Cfr.* Howton (2010).

de las diferencias. Es por ello que Aristóteles afirma que la última diferencia es la que identifica a la especie dentro del género. Si al género le agregamos la diferencia específica delimitamos -a través de todas las diferencias presupuestas-, la especie definida dentro de su género. La última diferencia funciona como la forma porque es la que identifica a lo definido, mientras que el género opera como la materia de la definición porque todas las diferencias lo presuponen.

Aristóteles explícitamente niega que género y diferencia específica conformen un compuesto predicativo porque no pueden predicarse el uno de otro (*Top.* VI. 6 144a28-b3). Sin embargo, como ha señalado Herbert Granger (1981), Aristóteles abandona en su pensamiento maduro dicha prohibición y considera que las especies constituyen compuestos predicativos en los cuales el género oficia de “sujeto” y la diferencia específica funciona como un predicado, más específicamente, como un accidente *per se* del género<sup>21</sup>. Los accidentes *per se* se caracterizan por:

- Ser predicados que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su esencia, por ejemplo: pertenece al triángulo tener dos rectos (*Cfr. Metaph.* V. 13, 1025a30-32, *Top.* II 111a25-27, *AnPri.* I 24b 16-17, 25a1-2, *AnPo.* I 83a22-24).
- Son accidentes que poseen como elemento de su propia esencia el sujeto del cual se predicán, es decir, presuponen al sujeto de predicación en su definición; por ejemplo: par e impar respecto del número (*AnPo.* I 73a34-b5, 74b7-10, 84a11-17), la ñata respecto de la nariz (*Phys* I 186b18-23) y masculino-femenino respecto del animal (*Metaph.* X. 9 1058a31-32).
- De los puntos anteriores se sigue, por un lado, que el accidente *per se* depende lógicamente de su sujeto de predicación y lo presupone, mientras que este se mantiene lógicamente independiente de aquel. En la medida en que presuponen su género, este constituye un elemento de su propia esencia.<sup>22</sup> Por otro lado, el sujeto de predicación se predica esencialmente del accidente *per se*, por ejemplo, número respecto de impar (*Top.* VII 153a15-18).

---

<sup>21</sup> Otras lecturas sobre los accidentes *per se*, *cfr.* Barnes (1970), Wedin (1973), Graham (1975), y Hadgopoulos (1976).

<sup>22</sup> El tratamiento del método dicotómico de divisiones en *Metaph.* VII 12 supone que las diferencias de menor grado de generalidad presuponen las de mayor grado hasta llegar al género al que pertenecen. La última diferencia presupone todas las anteriores y el género al que pertenece. Es por ello que las diferencias dependen lógicamente del género al que pertenecen.

- En *AnPri.* I. 4, Aristóteles afirma que los accidentes *per se* se dan en relación con un sujeto de predicación en la forma de un par de atributos opuestos, uno de los cuales debe pertenecer necesariamente a dicho sujeto (73b16-24, 74b5-12). Por ejemplo, par e impar respecto del número, puesto que este debe tener forzosamente uno de los dos atributos.

De acuerdo con esta reconstrucción interpretativa, Aristóteles abandona su concepción inicial de la relación género-diferencia(s), de acuerdo con la cual estos son independientes lógicamente entre sí (*Top.* VI 141b29-34), y considera que la(s) diferencia(s) presupone(n) el género del cual se predicán. En efecto, la independencia lógica de los elementos que conforman la definición determina que el conocimiento del género no implica el conocimiento de la diferencia (y viceversa), y suscita el problema de la unidad de la definición, es decir, cómo se conforma la especie a partir de componentes independientes. El Estagirita reconceptualizaría la relación entre género y diferencia(s) para poder dar una respuesta ante este problema: si la diferencia específica presupone el género del cual forma parte, su unidad queda garantizada.

De esta interpretación se sigue que el contenido de la aprehensión intelectual, en tanto compuesto de materia-forma/género-diferencia específica/substrato-accidente *per se*, debería identificarse con un contenido proposicional, lo cual desdibuja la metáfora de la visión –que tiene por finalidad dar cuenta de la actividad del intelecto respecto de los objetos simples e incompuestos. Por otro lado, si las esencias inteligibles consistieran en compuestos lógico-predicativos, entonces debería admitirse la actividad del pensamiento discursivo en su aprehensión y, por lo tanto, la posibilidad de formular juicios o enunciados que no se condicen con la composición de la forma, habilitando la posibilidad de la falsedad (lo cual es negado por el propio Aristóteles). Finalmente, entender que las esencias -y sus correspondientes definiciones-, se articulan predicativamente borra la distinción entre *φάσις* y *κατάφασις* y anula la diferencia entre la verdad de lo simple y de lo compuesto.

Ahora bien, podemos resolver estas dificultades si entendemos que el intelecto -en su función aprehensiva-, se limita a captar las formas inteligibles como unidades no sintéticas, es decir, como compuestos que no incluyen la cópula “es” (por ejemplo, “animal bípedo”). Aquí cobra pleno sentido la metáfora de la visión del sensible por accidente: así como la vista capta un compuesto y luego el intelecto discursivo elabora un juicio sobre la base de lo aprehendido (“esto blanco es el hijo de Diáres”), algo

análogo sucede con el intelecto no-discursivo: una vez captada la esencia -en tanto compuesto-, la *διάνοια* formula el juicio correspondiente (hombre es animal bípedo). No es casual que Aristóteles realice la analogía con el sensible por accidente, puesto que esta es la única forma de cognición sensible que refiere a objetos compuestos. Decimos que, la mayoría de las veces, la captación del sensible propio es verdadera o que el sensible por accidente es falso en un sentido secundario, es decir, en tanto proveen a la *διάνοια* de contenidos para la formulación de juicios (evaluables predicativamente). En otras palabras, el sentido de la analogía estriba en que tanto la sensación como la intelección no tienen, en sí mismas, la función judicativa (esta es propia del intelecto discursivo). Así como el intelecto produce juicios sobre los objetos compuestos del sensible por accidente, realiza la misma actividad sintética respecto de las formas inteligibles, puesto que la sintetiza o expresa una fórmula predicativa en la que atribuye un accidente *per se* (forma-predicado) a un género (materia-sujeto).

En suma, las analogías entre la percepción y la intelección tienen por objeto señalar que en dichas operaciones las facultades cognoscitivas se limitan a constatar entidades compuestas, pero como no interviene directamente la *διάνοια*, aprehenden sus objetos como unidades no-sintéticas. El pensamiento discursivo, en actos posteriores de conocimiento, “traduce” a su estructura lógica dichas unidades simples como compuestos predicativos. De allí que la aprehensión intelectual no implique predicación sino enunciación, es decir, comprensión de la definición y de sus partes componentes.

### **La naturaleza de la intelección como proceso y actividad anímica.**

Dentro de la línea tradicional de interpretaciones modernas sobre la intelección podemos situar a W. D. Ross (1961, 300), Giancarlo Movia (1979, 385) y, especialmente, Werner Jaeger (1948, 204-5), quienes sostuvieron que el conocimiento intelectual de los objetos simples consiste en una “intuición inmediata”. Esta interpretación se fundamenta en dos afirmaciones centrales del Estagirita: el tiempo en que ocurre la intelección de los indivisibles es, en sí mismo, indivisible (*De An.* III. 6) y la metáfora del contacto o toque (*Metaph.* IX. 10). Esta caracterización de la aprehensión intelectual se ha aplicado también a la función del *voûs* en

*AnPo* II. 19, a saber, a la captación de los primeros principios de la ciencia demostrativa que tiene lugar luego del proceso inductivo.<sup>23</sup>

Ahora bien, la νόησις comporta una doble dimensión: por un lado, es un proceso (*AnPo* II. 19) y, por otro, constituye un resultado (*De An.* III. 6), es decir, que la aprehensión cabal de la esencia supone etapas intermedias como condición de posibilidad.

Siguiendo a Berti (1996), podemos afirmar que el caso de los indivisibles “cuantitativos” (*De An.* III 6 430b6-20), evidencia que algunas entidades inteligibles<sup>24</sup> son en acto inseparables, pero en potencia divisibles: de allí se sigue que el tiempo de su intelección -que también comporta una dimensión cuantitativa- se corresponde con dichos estados cognitivos. En otras palabras, el tiempo en el cual el intelecto piensa una longitud es indivisible en acto, pero divisible en potencia, ya que el objeto inteligible puede dividirse y, en consecuencia, el intelecto pensará sus partes en tiempos distintos. Considerar que la intelección comporta una duración es consistente, por un lado, con la conceptualización de la νόησις como proceso inductivo (*AnPo* II. 19) y, por otro, con la naturaleza compuesta del objeto inteligido (*De An.* III. 6). En efecto, dado que los objetos inteligibles constituyen compuestos no-sintéticos, su aprehensión en acto como unidad presupone la intelección de sus partes potenciales en diferentes momentos de tiempo.

Aristóteles compara la intelección de los indivisibles “cuantitativos” con la captación de las formas inteligibles de las entidades sensibles (*De An.* III. 6, 430b14-20): en ambos casos, la aprehensión intelectual no es instantánea, sino que abarca un período de tiempo que se correlaciona con la divisibilidad potencial del objeto inteligido. Ahora bien, el límite de la comparación estriba en que los indivisibles cuantitativos pueden dividirse en partes homogéneas, mientras que las formas inteligibles se dividen en partes no homogéneas, es decir, en género

---

<sup>23</sup> Nosotros seguimos a Berti (1996) quien sostuvo, contra la interpretación tradicional, que la intelección de los ítems simples abarca una unidad de tiempo que no consiste en un instante, sino en un período de tiempo en el cual el intelecto piensa exclusivamente en un objeto.

<sup>24</sup> Polansky (2007: 479-80) sostiene un paralelismo entre los objetos de la sensibilidad y del intelecto: (1) aquellos objetos inteligibles que carecen de materia son indivisibles tanto en acto como en potencia (las esencias), por lo que se asemejan a los sensibles propios; (2) por otro lado, se encuentran las sustancias materiales y sus atributos, que son indivisibles en acto en el pensamiento pero divisibles en potencia; su conocimiento es equivalente al del sensible por accidente; (3) finalmente, hay ítems indivisibles que se conocen por abstracción o como privaciones que serían análogos a los sensibles comunes.

y diferencias. En otras palabras, las formas son divisibles por accidente porque constituyen la unidad de una pluralidad de partes diferentes.

Aquí hay que tener presente la analogía percepción-intelección: las formas inteligibles son en acto indivisibles en la medida en que son pensadas por el intelecto, es decir, desde el punto de vista de la νόησις como resultado, el objeto compuesto no puede dividirse porque existe en acto como unidad. Ahora bien, desde el punto de vista de la potencia y de la intelección como proceso, la forma inteligible puede dividirse en sus partes componentes y, en consecuencia, la duración de su captación se divide temporalmente en relación con la división de sus partes constitutivas.

Si tenemos en cuenta que la νόησις comporta una doble dimensión, podemos esclarecer las afirmaciones y las analogías que formula Aristóteles: en tanto culminación de la inducción, la intelección tiene por objeto lo simple, incompuesto e indivisible, y se encuentra exenta de error. En este sentido, la intelección opera como la visión en acto (aprehende infaliblemente su objeto indivisible en acto). Ahora bien, en tanto proceso cognitivo, la νόησις opera como el tacto, el menos desarrollado de los sentidos en su función cognitiva. En efecto, el tacto, a diferencia de la visión, implica aproximación, contacto físico, y no discierne su objeto de forma inmediata sino por partes.<sup>25</sup>

La diferencia entre las metáforas cognitivas es importante porque ilustra los estados cognitivos que presuponen las significaciones lingüísticas: podemos referirnos a los objetos por medio de nuestras opiniones (tacto) o por medio del conocimiento pleno de sus esencias (visión). En otras palabras, el uso de los nombres se fundamenta en creencias (basadas en grados de saber no científicos), o en el conocimiento de la esencia de dichos términos (lo que implica los grados de saber científicos). De allí se sigue que podamos hablar y formular juicios sobre los objetos de nuestra experiencia más cercana prescindiendo del conocimiento de su esencia.

En otras palabras, la intelección es la culminación de un proceso inductivo que implica la comprensión plena de la esencia, pero ello no excluye ni es incompatible con que en las instancias previas a la

---

<sup>25</sup> Berti (1978, 1996) afirma que, a diferencia de la analogía con la “visión”, la metáfora del “toque” no implica conocimiento instantáneo sino gradual: para aprender tocando hay que tocar la cosa por un cierto tiempo, pasar varias veces la mano y palpar con cuidado. De manera análoga, la definición, donde se expresa la intelección de la esencia, es el resultado de una investigación sobre las sustancias que se identifica con la indagación dialéctica. *Cfr.* Nota 1.

finalización del proceso tengan lugar formas incompletas o imparciales sobre esa misma noción.

La contraposición entre tacto (proceso) y visión (fin) no es excluyente: lo que llega a conocerse primero por la sensación, la memoria y la experiencia luego acaba por conocerse científicamente. En otras palabras, nuestras opiniones sobre los fenómenos son relevantes como punto de partida de la investigación científica:<sup>26</sup> el conocimiento de la esencia se alcanza luego de un proceso de búsqueda o indagación, por eso el Estagirita dice que “sobre las esencias nos preguntamos por el qué es, si son tales o no” (*Metaph.* IX. 10, 1051b32-33). La aprehensión intelectual excluye el error porque presupone el “contacto”: si no se produce alguna forma de acceso pre-científico al objeto de conocimiento, el proceso cognitivo no tiene lugar y, en consecuencia, no se alcanza la *vόησις*.

### El “error accidental”

Para dar con una explicación satisfactoria del error intelectual accidental es necesario tener en cuenta el carácter compuesto de su objeto y la dimensión procesual de la intelección. En otras palabras, el error accidental no se produce en la *vόησις* en tanto aprehensión intelectual efectiva de la esencia, sino en tanto proceso cognitivo: en efecto, el Estagirita excluye la falsedad de la intelección de los indivisibles en acto, pero deja abierta la posibilidad al error allí donde se conocen sus partes separables potencialmente.

La analogía entre la intelección y la visión tiene por objeto esclarecer en qué consiste la accidentalidad del error. En la percepción del sensible por accidente encontramos el siguiente esquema: conocemos X accidentalmente cuando tenemos un conocimiento *per se* de Y (siendo X e Y diferentes en su ser). En otras palabras, percibimos “hijo de Diades” accidentalmente cuando tenemos una percepción del sensible propio “blanco” (que resulta contingentemente ser el “hijo de Diades”). La causa de la percepción del sensible por accidente es la sensación del sensible

---

<sup>26</sup> En las últimas décadas, varios estudiosos del pensamiento aristotélico han destacado la función cognoscitiva de la dialéctica respecto de los principios de las demostraciones científicas. Owen (1961) propuso considerar a la dialéctica como el método de investigación filosófica que parte de las “apariencias” (datos empíricos y opiniones mayoritarias o relevantes) para resolver las aporías que de ellos resultan. De acuerdo con su interpretación, la dialéctica es la argumentación que parte de *ἔνδοξα* (opiniones comúnmente aceptadas) con la finalidad de, a través de una revisión crítica, alcanzar los principios científicos. En esta línea, *Cfr.* Barnes (1980), Sim (1999), Rossito (2000). Para un análisis de la implementación del método diaporemático en los tratados aristotélicos, *Cfr.* Di Camilo (2012, 43-53), Aubenque (1961, 3-19).

propio, ya que el sensible por accidente no produce ninguna alteración sobre la facultad perceptiva. De acuerdo con este esquema, cuando percibimos accidentalmente, conocemos un objeto compuesto: el sensible propio (Y) junto con una propiedad que contingentemente porta (X). La unión del compuesto percibido es accidental por dos motivos: el objeto mismo de percepción es un compuesto accidental (“hijo de Diarés” + “blanco”) y la percepción es en sí misma contingente (al percibir X se da simultáneamente y sin necesidad ninguna, la percepción de Y). La unión y la percepción del compuesto accidental percibido se fundan en la unión que contingentemente presenta el objeto percibido.<sup>27</sup> Cuando la sensación se equivoca respecto del sensible por accidente, se percibe un compuesto accidental que no tiene correlato en la realidad (creo ver al hijo de Diarés pero resulta que es otro individuo blanco).

Ahora bien, la analogía intelección-visión tiene ciertos límites: (i) el sensible por accidente no afecta a la facultad intelectual (es captable por medio del sensible propio), y (ii) la accidentalidad del error se funda en el carácter accidental del compuesto. En el caso de la captación intelectual, (i) la forma es el objeto inteligible propio del intelecto y, (ii) la unidad del compuesto no es accidental sino esencial. No obstante, la analogía es bastante iluminadora: el intelecto yerra en captar la forma (objeto compuesto), del mismo modo en que la sensación se equivoca en la captación del sensible por accidente: se apprehenden como unidos dos elementos que no forman genuinamente un compuesto.

Siguiendo con la analogía, podemos afirmar que el error accidental en la captación intelectual se encuentra estrechamente vinculado con el carácter compuesto de la forma: puesto que esta consiste en un compuesto de género y diferencias, el error accidental debe consistir en apprehender correctamente uno de estos elementos, pero unido ilegítimamente a otro que no forma parte de la esencia. Sin embargo, vale reiterar que la falsedad en sentido estricto tiene lugar cuando el intelecto discursivo *juzga* (sobre la base de lo captado sensorial o intelectualmente), que tiene lugar el compuesto accidental en cuestión.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, el género debe consistir en el elemento correctamente apprehendido por el intelecto por cuatro razones:

1. En primer lugar, el género es presupuesto por las diferencias. Si la diferencia específica fuera correctamente captada, su captación comportaría la del género, y no sería posible errar en absoluto, se captaría correctamente ambos elementos constitutivos

---

<sup>27</sup> Cfr. Cashdollar (1973).

de la especie. La intelección del género, por el contrario, no implica el conocimiento de la(s) diferencia(s).

2. En segundo lugar, la diferencia específica es una suerte de accidente *per se* del género, es decir, es una cualidad que no se incluye en la esencia del género, por lo que puede o no predicarse de él, mientras que el género siempre oficia de sujeto de predicación de las diferencias. Si el error radica en captar un género equivocado, este impondría una diferencia también errada, por lo que no podríamos hablar de error accidental (aprehensión de un elemento correcto y otro incorrecto), sino de error absoluto. Ahora bien, el Estagirita equipara error absoluto con ignorancia, por lo que esta posibilidad queda descartada.

3. En tercer lugar, podemos considerar algunas afirmaciones del Estagirita que sugieren que la aprehensión del género comporta un conocimiento suficiente para la identificación de un objeto, pero insuficiente para definirlo cabalmente (*Top.* 139a31, *Cat.* 2b29-2b35). En otras palabras, el conocimiento del género no implica el conocimiento total de las determinaciones esenciales de los objetos, pero basta para poder reconocerlos y distinguirlos entre sí. Recordemos que, de acuerdo con el método de divisiones, ubicar la especie dentro del género al que pertenece constituye el primer paso en la elaboración de definiciones.

4. En esta línea, la aprehensión del género (en su totalidad o parcialmente) constituye el primer paso correcto en el proceso inductivo, lo que posibilita que, en indagaciones posteriores, el intelecto yerre respecto a las diferencias relevantes que conducen a la diferencia específica.

De acuerdo con nuestra reconstrucción interpretativa, el error accidental se produce cuando el intelecto aprehende correctamente el género al que pertenece la especie, pero yerra en la captación de las diferencias que cualifican al género.<sup>28</sup> Puesto que las diferencias equivalen

---

<sup>28</sup> En *Metaph.* V. 29, en el contexto de la exposición de los sentidos más comunes del término “falso”, Aristóteles afirma que “se llama falsa, por su parte, la definición que, en tanto que falsa, enuncia cosas que no son. Por eso es falsa toda definición que se refiere a otra cosa diversa de aquella respecto de la cual es verdadera, por ejemplo, la definición del círculo es falsa respecto del triángulo” (1024b26-28). Aunque no se trate de un sentido “técnico” de falsedad, es posible incluir esta concepción dentro de nuestra reconstrucción interpretativa: en efecto, en el contexto del proceso cognitivo, puede darse el caso que,

a accidentes *per se*, podemos afirmar que en el error accidental se capta el género al que pertenece la especie junto con un predicado accidental *per se* contenido en el género pero que no forma parte de la esencia de la especie. Por ejemplo, en vez de aprehender la forma del hombre como “animal racional” se la capta como “animal bípedo”. La accidentalidad del error radica en que se aprehende concomitante y contingentemente junto al género un accidente *per se* suyo que no distingue o delimita esencialmente a la especie. Esta reconstrucción del error intelectual accidental nos permite explicar cómo es posible un conocimiento básico y mínimo necesario para (i) identificar los referentes de los términos simples y para (ii) formular juicios a partir de dichos referentes. En otras palabras, el error accidental no consiste ni en una inadecuación enunciados-realidad ni tampoco en una ignorancia absoluta sobre el ítem simple. En esta clase de error sí se alcanza el objeto de intelección solo que su captación es incompleta e incluye un predicado accidental a la especie. Para poder pensar y formular proposiciones que involucran a las diferentes entidades del mundo no es necesario contar con una captación completa y correcta (con un conocimiento de las esencias), basta con un saber precientífico aproximado del objeto que es proclive a caer en el error accidental.

### Conclusiones

En la primera sección abordamos la problemática cuestión de los ítems simples, y sostuvimos que estos se identifican con la esencia o forma inteligible de los objetos. Ahora bien, puesto que la significación de los términos simples del lenguaje no presupone el conocimiento cabal de la forma inteligible, distinguimos dos clases de estados epistémicos en virtud de los cuales los hablantes significan los objetos: creencias que rescatan algunas características verdaderas del objeto, y el conocimiento de la esencia que tiene lugar a partir de la aprehensión efectiva de la forma. La primera clase de términos y conceptos no son verdaderos fuera de las proposiciones que integran (*DI* 1), mientras que los segundos son verdaderos cuando el intelecto aprehende efectivamente el objeto inteligible (*Metaph.* IX. 10 y *De An* III, 6).

En la segunda sección, abordamos la naturaleza compuesta y unitaria de la forma tal como Aristóteles la conceptualiza en la unidad de la definición. La esencia abarca una pluralidad de partes (género y diferencias) que se constituye en una unidad mediante la diferencia

---

habiendo aprehendido correctamente el género y algunas diferencias, se yerre en la diferencia específica y se atribuya la fórmula definicional de una especie a otra diferente.

específica. En esta línea, vinculamos el error accidental con la naturaleza compuesta de la forma. A pesar de las afirmaciones contrapuestas sobre la naturaleza sintética de las formas inteligibles, podemos afirmar que el Estagirita no concibió incompatible la naturaleza no-predicativa de esta clase de compuestos con su estatus de principios de la ciencia (que involucra una formulación predicativa). Así como las formas sensibles presuponen un proceso cognitivo (que se inicia en la sensación, continúa en la φαντασία, y acaba en el intelecto) en virtud del cual devienen objetos proposicionales, las formas inteligibles también presuponen la actividad del pensamiento, por la cual devienen principios formulados predicativamente. En otras palabras, la unidad no-sintética de las esencias no se ve comprometida por el reconocimiento de que se encuentra compuesta de partes, y que estas partes admiten integrar compuestos predicativos en tanto objeto del pensamiento discursivo. Las esencias, en tanto objeto de intelección no-discursiva, son indivisibles y, por lo tanto, no admiten descomponerse predicativamente. Pero, en tanto principios de la ciencia, pueden ser pensadas por el pensamiento discursivo mediante la estructura lógico-predicativa que caracteriza al enunciado declarativo.

Las definiciones se diferencian de otras formas de enunciación en que no consisten en atribuciones accidentales sino en atribuciones esenciales (Aubenque (1974, 164), es decir, en una suerte de “juicios analíticos” (enlaces universales y necesarios entre sujeto y predicado). Aristóteles advirtió que, si evaluamos las definiciones reales de los objetos con los criterios de la verdad por correspondencia, estos enunciados serán siempre verdaderos y, por lo tanto, que el juicio no puede errar. En efecto, la predicación esencial no atribuye algo a algo, sino que descompone en un enunciado complejo una unidad. En este sentido, el Estagirita extiende el concepto de verdad del ámbito de los enunciados (predicativos) al ámbito de las definiciones (formuladas predicativamente).

En la tercera sección vinculamos el error accidental con la naturaleza procesual de la intelección: puesto que la forma inteligible tiene partes y estas se aprehenden en diferentes momentos, podemos equivocarnos en la aprehensión de una diferencia que no constituye esencialmente una especie mientras el proceso inductivo no ha finalizado aún. En otras palabras, dado que la νόησις -entendida como captación efectiva de la esencia-, es antecedida por un proceso que implica duración, es allí donde se da el error accidental.

Finalmente, procuramos abordar la analogía entre la aprehensión intelectual y la sensación por accidente: si bien en ambos casos se aprehende un objeto compuesto (una esencia y un sensible por accidente),

en el primer caso el objeto constituye una unidad esencial de género y diferencia específica, mientras que, en el segundo el objeto de sensación, en sentido estricto, es el sensible propio que accidentalmente porta una propiedad que es captada por la sensación. Así como la captación del sensible por accidente tiende al error, lo mismo ocurre con la intelección: al aprehender un objeto compuesto, puede suceder que el intelecto capte correctamente uno de sus elementos e incorrectamente el otro. Argumentamos que el error accidental consiste en la captación correcta del género y la aprehensión incorrecta de una diferencia específica que no constituye legítimamente una especie. Esta clase peculiar de error no consiste en una ignorancia absoluta sobre el objeto, puesto que presupone la captación correcta de uno de los elementos que conforman la esencia. En otras palabras, dado que el error por accidente tiene lugar durante el proceso de intelección, se presupone el contacto con el objeto y el saber suficiente para reconocerlo. En esta línea, el error accidental constituye la causa de nuestras opiniones erradas sobre la esencia que conforma a los objetos denotados por los términos simples.

En suma, Aristóteles extiende el concepto de “falsedad” del ámbito de los enunciados predicativos al ámbito de las definiciones: el error accidental da cuenta de la comprensión incompleta de las esencias que tiene lugar en la intelección en tanto proceso cognitivo. La νόησις, en tanto aprehensión efectiva de la esencia excluye el error, pero presupone etapas anteriores (los grados precientíficos del saber de *Metaph.* I, 1) que sí admiten la falsedad, entendida como la combinación ilegítima del género que constituye la especie con una diferencia que no le es esencial.

## Bibliografía

### TRADUCCIONES

- Aristóteles, *Acerca del Alma*, traducción, introducción. y notas, Boeri M. (2010), Buenos Aires, Colihue.
- Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Calvo Martínez, T. (1994), Madrid, Gredos.
- Aristotle, *De Anima*, trad. y com. Hicks, R. D. (1907), Cambridge, University Press.
- Aristotelis, *Metaphysica*, trad. y com. Bonitz H. (1849, 1960), Bonn, Hilfrdhrim.
- Aristote, *L'Anima*, traducción, introducción y comentario, Movia G. (1979), Napoli, L. Loffredo.

- Aristotle, *De anima*, trad. y com. de Polansky, R. (2007), Cambridge, University Press.
- Aristotle, *De Anima*, trad. y com. de Shields, C. (2016), Cambridge University Press.
- Aristotelis, *De anima*, traducción de W. D. Ross (1961, 1988), Oxford, Oxford University Press.
- Aristote, *Metaphysique*, traducción y comentario, Tricot J. (1962), Paris, Vrin.

#### COMENTADORES TARDO-ANTIGUOS

- Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. Hayduck, M. (1891), *Commentaria in Aristotelem Graeca* vol. I, Berlín, Reimeri.
- Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XIII.1, Berlin, George Reimer, 1898.
- Sti. Thomae Aquinatis (1977), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. M.-R. Cathala), Turín, Marietti.
- Sti. Thomae Aquinatis (1574), *In Aristotelis librum de Anima commentarius*, ed. F. Vimercati & G. Scotto, Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, MDLXVI.

#### ESPECIALISTAS MODERNOS

- Aubenque, P. (1961), “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”, en Mansion, S. (Ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Publications Universitaires, 3-19.
- Aubenque, P. (1962), *Le problème de l’être chez Aristote*. Traducción castellana de Taurus Ediciones, 1974.
- Barnes, J. (1970), “Property in Aristotle's Topics”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. LII, 136-155.
- Barnes, J. (1980), “Aristotle and the method of ethics”, en *Revue Internationale de Philosophie* Vol. XXXIV, 490-511.
- Berti E. (1978), “The intellection of indivisibles according to Aristotle, *De Anima* III.6”, en Lloyd, G.E.R. & Owen, G.E.L. (Eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 141-163.
- Berti, E. (1989), “Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele”, *Elenchos*, Vol. 10, 289-315.

- Berti, E. (1996), “Reconsidérations sur l’intellection del « indivisibles » selon Aristote, De anima III, 6”, en Viano, C. y Romeyer-Dherbey, G. (eds.), *Corps et âme. Sur le De anima d’Aristote*, Paris, Vrin, 391-404.
- Butler, T. & Rubinstein, E. (2004), "Aristotle on Nous of Simples", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, No. 3, 327-353.
- Cashdollar, S. (1973), “Aristotle’s account of incidental perception”, *Phronesis* Vol. 18, No. 2, 1973, 156-175.
- Crivelli, P. (2004), *Aristotle on Truth*, New York, Cambridge University Press.
- De Rijk L. M. (1952), *The Place of the Categories of Being in Aristotle’s Philosophy*, Assen, Van Gorcum.
- Di Camillo, S. G. (2012), *Aristóteles historiador. Examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Graham, W. (1975), "Counterpredicability and per se accidents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol. 57, 182-187.
- Granger, H. (1981), “The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* N° 63, 118-129.
- Hadgopoulos, D, J. (1076), “The Definition of Predicables in Aristotle”, *Phronesis* Vol. 21, Nro. 1, 59-64.
- Halper, E. (2005), *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*, 1989. New York, Parmenides Publishing.
- Heidegger, M. (2007). *El Ser y el Tiempo*, Buenos Aires, FCE.
- Howton, R. F. (2010), *The method of division and Aristotle’s Criticism of platonic philosophy*. Tesis de maestría. Texas A&M University.
- Irwin, T. H. (1982), “Aristotle’s Concept of Signification”, en Schofield, M. & Nussbaum, M. *Language and Logos in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, 241-266.
- Jaeger, W (1948), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann.
- Maier, H. *Die Syllogistik des Aristoteles (I-III)*, Hildesheim, 1969-70 (reimpr. de la ed. Tubinga, 1896).
- Moreau, J. (1961), “Aristote et la vérité antéprédicative”, en Mansion, S. (Ed.), *Aristote et les problèmes de Méthode: Communications Presentees au Symposium Aristotelicum Tenu A Louvain Du 24 Aout Au 1er Septembre 1960*, Louvain, Publications Universitaires, 21–33.

- Owen G.E.L (1975), “*Tithenai ta phainomena*”, en Barnes, J., Schofield, M., & Sorabji, R. (Eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 1, 113-26.
- Owen, J. (1951), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Pearson, G. (2005), “Aristotle on Being-as-Truth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. 28, Oxford University Press, 201-231.
- Romeyer D. & Cristina V. (Eds.) (1996), *Corps et âme. Sur le De anima d' Aristote*, Paris, Vrin.
- Rossito, C (2000), *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis.
- Sim, M. (Ed.) (1999), *From puzzles to principles?*, Maryland, Lexington Books.
- Vigo, A. (2006), *Estudios Aristotélicos*, Barañáin, EUNSA.
- Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale, University Press.
- Wedin. V. E. (1973), “A Remark on Per Se Accidents and Properties”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol°55, Nro. 1, 30-35.
- Wilpert, P. (1940), “Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff”, *Philosophisches Jahrbuch* Nro. 53, 3-16 (1940)

*Recibido el 31 de agosto de 2021; aceptado el 24 de mayo de 2022.*

## RESEÑA/ REVIEW

Navarro, Jorge Fernando (2021). *El concepto de justicia en la filosofía de Epicuro. Naturaleza y convención*, Buenos Aires, Miño & Dávila, 193 páginas.

Claudia Marisa Seggiaro  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de investigaciones científico y técnicas  
[claudiasegg@gmail.com](mailto:claudiasegg@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0001-9772-3544>

**Palabras claves:** Epicuro; Justicia; *Phýsis*; Placer

**Keywords:** Epicurus; Justice; *Phýsis*; Pleasure

En general, al sistematizar el pensamiento de Epicuro se suele poner énfasis en su carácter apolítico, razón por la cual el estudio de la concepción de la justicia en este pensador suele estar relegado, sobre todo en lengua hispana. En este sentido, el libro de Fernando Navarro constituye un gran aporte, no solo para la comprensión de este aspecto de la filosofía epicúrea en particular, sino para nuestro conocimiento de este filósofo en general.

La tesis central del libro es que, para Epicuro, la justicia no es un principio que existe por sí, sino el resultado de un pacto entre los hombres. No obstante, reconoce su autor, esta tiene un fundamento natural (p. 17). De este modo, su lectura rompe la lógica binaria de las interpretaciones existentes que o ponen el acento en la noción de *phýsis* (Philippon, Müller, Long y Alberti) o en el aspecto convencionalista (Golschmidt, Waerd) que la noción supone. Lejos de pronunciarse por uno de los polos de la relación, Navarro plantea una continuidad entre

*phýsis* y *nómos*, factible de ser trazada a través de las nociones de placer y reciprocidad. El autor del texto, se reconoce deudor de la interpretación de Morel, para quien “la filosofía de Epicuro podría interpretarse como un naturalismo racional, de manera tal que naturaleza y razón se verían despojadas de su carácter antagónico” (p. 22).

La tesis transversal de su trabajo y que fundamenta su interpretación de la concepción epicúrea de justicia es que el filósofo del jardín proponía una ética hedonista, mínima, racional, naturalista y teleológica. En función de esto y para defender su perspectiva de lectura, Navarro estructuró su libro en dos partes, precedidas por una introducción, en la cual realiza un minucioso estado de la cuestión sobre la concepción de justicia en Epicuro, a la vez que presenta la tesis que defenderá a lo largo del texto.

En la primera parte, que es la más extensa, su autor arma la estructura argumentativa que servirá para defender la tesis central del libro: la continuidad entre *phýsis* y *nómos* que la noción epicúrea de justicia supone. La finalidad de esto es darle al lector todas las herramientas teóricas para que, llegado a la segunda parte, no solo se le haga patente la línea interpretativa de su autor, sino que, independientemente de esto, también puedan tener una comprensión cabal de la noción epicúrea de justicia. Dado esto, la lectura del libro resulta enriquecedora, aun cuando se pueda disentir con su autor.

La primera parte del texto tiene cuatro capítulos en los que se analiza el pensamiento de Epicuro desde tres aspectos diferentes pero relacionados: ontológico, epistemológico y ético. Esto se debe a que, según Navarro, la noción epicúrea de justicia es un concepto complejo que reunifica su concepción de la naturaleza de las cosas, los modos por los cuales las conocemos y los procesos por los cuales somos impelidos a actuar e interactuar. Como consecuencia de esto, no puede comprenderse, si no se hace el recorrido que implica estudiar estos diferentes aspectos de su filosofía. En el primer capítulo, Navarro se centra en la noción de la naturaleza, presentando tres acepciones diferentes: 1- aquella que identifica *phýsis* con los principios constitutivos de lo real- átomos y vacío-; 2- aquella que equipara naturaleza con la estructura de los cuerpos compuestos; y 3- aquella que la define como “la totalidad de la naturaleza” o “la naturaleza en su conjunto”. No obstante, debido a la relevancia que se le da a la primera definición dentro de la estructura argumentativa del texto, pareciera haber un primado de esta por sobre el resto. A diferencia del Demócrito, con quien Epicuro discute

expresamente (p. 35), los átomos, principios de lo real, no obran por azar, sino siguiendo un orden intrínseco, cuyo fin es explicar la regularidad y estructura de cada una de las cosas existentes. Sin embargo, estos no operan conforme a un fin. De este modo, Epicuro niega el carácter normativo de la naturaleza, comenzando a sentar las bases para fundamentar el aspecto convencionalista que tendría la noción epicúrea de justicia.

No obstante, Navarro introduce otra arista del término “*phýsis*”, que será central para defender la continuidad entre naturaleza y convención que la concepción epicúrea de justicia supone: la equiparación entre *phýsis* y el bien o fin natural del hombre. Esto le permitirá afirmar que, si bien la naturaleza está desprovista de finalidad, “el hombre debe vivir conforme a un fin de la naturaleza que resulta ser el placer” (p. 37). El fundamento de esto último se desarrollará en los primeros apartados del tercer capítulo a través de lo que Brunschwig denominó “el argumento de la cuna”. Según este argumento la búsqueda de la satisfacción del placer y el rechazo del dolor no son el producto de un desarrollo evolutivo, sino una tendencia connatural que el hombre tiene desde su nacimiento.

Ahora bien, tal como lo sostiene Navarro, si bien el placer es un “estado natural” (p. 64), este no “se conserva inalterable, sino que puede ser corrompido o distorsionado” (p. 64). De aquí se desprende la importancia del conocimiento y, por lo tanto, la reivindicación del estudio de la naturaleza, entendido por esto último la investigación de los principios constitutivos de las cosas (primera acepción de *phýsis* arriba mencionada), pues es debido a ello que el hombre alcanza una adecuada comprensión de sí y, por lo tanto, un completo entendimiento de qué debe seguir y qué debe evitar para alcanzar el fin antes mencionado (pp. 89 - 90). Es por esto por lo que en el segundo capítulo Navarro se centra en el examen de la naturaleza del alma y de sus facultades cognitivas. A través de esto último, pretender demostrar que, para Epicuro, el conocimiento es posible y que, gracias a ese conocimiento, el hombre puede discernir de manera certera lo conveniente e inconveniente. Por medio de la *prólepsis*, método de evaluación de las opiniones (p. 56) a partir de la sensación, (p. 58), el hombre puede discriminar en las diversas “variaciones de la experiencia” qué cosas contribuyen a la salud de su cuerpo y a la imperturbabilidad de su alma, pues es con esto último que se identifica el placer. De ahí que, arguye Navarro, “la tarea de vivir bien y de realizar el

estado más elevado de placer (...) corresponderá a cada uno en un acuerdo con su propio discernimiento” (p. 62).

Para Epicuro, argumenta Navarro, el placer “es el único bien en sí mismo” (p. 74) que busca restablecer una falta generada por un deseo. Para el filósofo del jardín, placer y dolor son afecciones del alma y, tal como quedó demostrado en el segundo capítulo, son un fundamento epistémico fiable, que en el plano ético permite discriminar lo que se debe elegir o rechazar (p. 63), ya que son criterios confiables de verdad. Ahora bien, si el placer se identifica con la restitución de un tipo de equilibrio o “compensación entre *aponía* y *ataraxia*”, se debe sistematizar qué cosas son, desde la perspectiva de Epicuro, verdaderos placeres. De allí la necesidad de explorar la concepción del placer epicúrea y su clasificación, disquisición que ocupará parte del tercer capítulo del libro, aunque también será retomada en el capítulo siguiente.

En este último capítulo, que cierra la primera parte del libro, tomando como punto de partida la clasificación anterior, Navarro sostendrá que, entre los placeres naturales y necesarios, y, por lo tanto, entre aquellos que deben perseguirse, pues no nacen de juicios vacíos, se halla el deseo a la felicidad. Ahora bien, relacionado con este deseo aparecen el ejercicio de la virtud y la práctica de la amistad. Esto es relevante porque a través de la conexión entre placer, virtud y amistad, Navarro comienza a sentar las bases para introducir la concepción epicúrea de justicia. En este sentido, los dos conceptos claves de este capítulo que permitan realizar la transición con la segunda parte del libro son los del *phrónesis* y *phília*. El primero es, según Navarro, “el corazón” de la ética epicúrea (p. 94), pues designa a la virtud que inicia al hombre en la “ciencia de una buena vida”, aquella que permite discernir lo que debe elegirse y rechazarse en la consecución del placer, verdadero fin del hombre. La dimensión teórico-práctica de esta virtud no solo permite saber cómo actuar, sino también sopesar las variaciones de cada situación en particular. La relación con la justicia radica en que esta última es, para Epicuro, la virtud “encargada de eliminar las perturbaciones del alma que proviene de las ideas erróneas” (p. 100). De aquí que, al igual que el resto de las virtudes, es un medio para la consecución del placer. Sin embargo, la *phrónesis* es principio de las restantes virtudes, razón por la cual es lo que permite que la justicia cumpla la función arriba mencionada y que el fin del hombre: el placer, pueda alcanzarse.

Esta articulación entre el conocimiento, las virtudes, entre ellas, la justicia, y el placer dan a la estructura argumentativa del texto plena

coherencia y es la “hoja de ruta” que permite al lector reconstruir la trama argumentativa sin perder de vista las principales tesis del autor.

El segundo concepto antes mencionado, el de *philía*, es relevante, porque introduce la variable de la intersubjetividad y, por ende, la problemática egoísmo / altruismo que atraviesa a la ética epicúrea. La importancia de la *philía* es que saca al hombre de su repliegue sobre sí mismo y lo abre a los otros. Si bien se inicia por la utilidad, tiene un valor *per se*, pues constituye una apertura al plano afectivo que procura placer y, por ende, felicidad.

Sin embargo, Navarro plantea la siguiente problemática: si el sabio es aquel que cumple con este fin -la obtención del placer- de manera excelente, y este persigue la autosuficiencia y la autarquía, en qué medida se puede explicar el rasgo austrista que por definición pareciera tener la *philía*. Tal dilema parece tener, según Navarro, respuesta en la propuesta política de Epicuro que tiene como uno de sus ejes centrales la noción de justicia. Como consecuencia de esto, de la primera parte del texto resulta evidente que todos los caminos nos conducen al tratamiento de esta última noción. De hecho, a lo largo de todo el libro, su autor va tejiendo un entramado argumentativo que parece conducir inexorablemente a la noción justicia, que es tratada en la segunda parte.

La segunda parte del libro está dividida en dos capítulos y se centra en el análisis de las máximas capitales XXXI- XXXVIII. Previo a este análisis, Navarro se basa en los testimonios de Hermarco y de Lucrecio para explicar el proceso de constitución de las comunidades humanas y la aparición de la ley. Allí, Navarro establece el carácter convencional y no natural de las leyes. Pese a que, para el filósofo del jardín, el hombre no es por naturaleza un animal político, cuya vida esté naturalmente orientada hacia la comunidad, su felicidad requiere del reconocimiento recíproco entre él y resto de los hombres. El carácter bifronte de la justicia permite que esto sea posible, pues por un lado se presenta como una virtud individual, pero, por otro lado, “constituye el horizonte de la vida política” (p. 125).

Si bien Epicuro parece rechazar la participación en la vida política, por considerarla en cierto sentido hostil para lograr la *ataraxia* y, por ende, la verdadera felicidad, hay fragmentos que permiten inferir que la política es un aspecto fundamental de su filosofía y que la justicia es su núcleo central (p. 129). La razón de esto último radica en que la justicia es, para Epicuro, una noción, en la cual los conceptos *phýsis*- *nómos* lejos de entrar en conflicto se articulan y guardan entre sí una relación de

equilibrio. En este sentido, la cuestión girará en torno a justificar cómo Epicuro puede caracterizar a lo justo con lo que es por naturaleza y otorgarle, a su vez, un carácter convencional, en tanto que es el resultado de un pacto entre los hombres de “no hacer daños ni sufrirlos recíprocamente” (Máxima capital XXXI). Del análisis precedente resulta evidente que la naturaleza, en tanto no persigue un fin, no tiene un carácter normativo: no establece lo que el hombre debe hacer o debe evitar. De ahí el carácter convencional de la justicia. Sin embargo, esto no implica que se contraponga a la naturaleza (p. 143), pues, en tanto que es aquella virtud que, mediante la intervención de la *phrónesis*, determina qué se debe hacer o evitar para la consecución del placer, guarda con la naturaleza una relación de continuidad.

Para Epicuro, no solo el daño del que somos objeto nos puede producir un dolor en el cuerpo o atentar contra la imperturbabilidad del alma, sino que también dañar a otros conlleva el mismo resultado. La definición de justicia como “una suerte de contrato (*synthéke*)” con vistas a no hacer daño ni sufrirlo, adquiere, desde esta perspectiva, una dimensión diferente porque lejos de otorgarle solo un valor utilitario, le confiere también un valor por sí mismo (p. 146). Desde la perspectiva de Navarro, la justicia, en tanto contrato, no busca ser “un mero instrumento de mediación en los conflictos de los hombres” (p. 155), sino un modo de “garantizar que todos ellos acuerden para garantizar sus intereses auténticos” (p. 155).

Esta articulación entre lo que es por naturaleza y por convicción confluyen en lo que promediando el libro Navarro califica como “la paradoja del naturalismo epicúreo”: la aceptación de que, si bien la naturaleza no posee en sí misma un sentido teleológico, debemos obrar conforme a ella. El tratamiento de esta cuestión permite a Navarro exponer de manera coherente y exhaustiva la ética hedonista, racional, naturalista y teleológica de Epicuro. En este sentido, si bien el título del libro pone el énfasis en la noción de justicia, su lectura permite hacer un recorrido sobre los principales tópicos del pensamiento del filósofo del jardín, dejando al descubierto como los planos ético y político se fundan, en última instancia, en los ámbitos ontológico y gnoseológico. Que Epicuro nos exhorte a conocer la naturaleza como el único modo de alcanzar nuestro fin último: el placer, no podría entenderse sin estas interconexiones trazadas tan enfáticamente a lo largo de toda la exposición de Navarro.

## RESEÑA/ REVIEW

Silva, Carmen (2021). *De la filosofía natural a la psicología de la moral en el Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 238 páginas.

Howen Isaac Rava  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Comahue  
[howen.rava@fahu.uncoma.edu.ar](mailto:howen.rava@fahu.uncoma.edu.ar)



<https://orcid.org/0000-0002-1471-2186>

**Palabras claves:** Filosofía Moderna; Epistemología, Teoría de las ideas; Empirismo; Corpuscularismo

**Keywords:** Modern Philosophy; Epistemology; Theory of Ideas; Empiricism; Corpuscularianism

El propósito de este libro es ofrecer al lector un panorama general del pensamiento de John Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). En este sentido, el interés prioritario de esta obra es que sea leída por un público amplio y que sirva para introducir a quién la lea en la filosofía lockeana a lo largo de seis capítulos. A pesar de la generalidad de dicho propósito, la autora presenta una versión del empirismo del filósofo inglés mucho más completa que la que se suele encontrar en bibliografías no especializadas. En línea con dicho objetivo general, el libro asume una estrategia expositiva muy amena y, sumado a esto, cada capítulo se dedica a abordar un tema o problema distinto, haciendo que pueda ser abordado al seleccionar aquellas cuestiones que más interesen al lector, según sus necesidades e inquietudes.

Una de las virtudes más sobresalientes de la obra de Silva es, sin dudas, su planteamiento anti-dogmático —actitud que, a mi parecer, debería perseguirse en todo tratamiento filosófico—. Ciertamente, el tono

y carácter expositivo permite un tratamiento de los problemas lockeanos sin mostrar en ningún momento deseo alguno de convencer a quién lee, es decir, sin instigar a aceptar los postulados del filósofo inglés, sino que más bien —y con gran discreción— limita su labor manifestando la complejidad de los temas y fomentando el interés, la curiosidad y la reflexión respecto a los mismos. Este estilo no-dogmático es fiel al espíritu lockeano ya que, como se ve a lo largo del desarrollo del libro, el autor del *Ensayo* procura generar inquietudes antes que, simplemente, dar las respuestas de manera contundente a temas tan profundos y disputados: lo que brinda es una invitación a la controversia, al estudio y al debate.

En los primeros tres capítulos se puede apreciar una unicidad y consistencia expositiva que radica en la presencia de un elemento común, esto es, de la filosofía natural del siglo XVII, conocida como mecanicismo. Los capítulos restantes se dedican a la teoría de las ideas de forma exclusiva, mostrando cómo Locke intentó dar respuesta a temas tan controversiales en diversas áreas del conocimiento, a saber, en la epistemología, la moral, el derecho, la psicología y, en menor medida, la metafísica.

En un nivel más esquemático, se podría decir que el primer capítulo —titulado “La filosofía natural y otros antecedentes importantes sobre el *Ensayo sobre el entendimiento humano*”—muestra la influencia que tuvieron autores como Francis Bacon, Robert Boyle, Pierre Gassendi y Rene Descartes en la construcción de la nueva filosofía mecanicista que propone Locke en el *Ensayo*. Estos importantes antecedentes permitirían la crítica a la concepción aristotélica del mundo natural, que sería finalmente reemplazada por un corpuscularismo mecanicista. Así, la autora dedica este primer capítulo a mostrar cómo la filosofía empirista de John Locke es solidaria tanto del método baconiano, como del mecanicismo de Boyle, del escepticismo de Gassendi y del dualismo sustancial de Descartes.

El segundo capítulo, “La percepción”, se dedica a un tema de mucha relevancia para la filosofía empirista de Locke que es el de la percepción y, en especial, el problema de la relación que existe entre el entendimiento y el mundo externo —relación que, en efecto, es concebida en términos de experiencia o percepción—. Esta temática es abordada por el autor del *Ensayo* tanto desde la teoría de las ideas como dentro de la misma hipótesis corpuscular. La intención de la autora es no tanto la de resolver los problemas que plantea la teoría de Locke sino más bien, de nuevo, la de entenderla en sus propios términos; de dónde parte, y hacia

dónde va —luego, cada uno podrá determinar si la misma permite solventar o no dichos problemas—.

El tercer capítulo, denominado “Distinción entre esencias reales y nominales”, trata precisamente sobre la propuesta que realiza Locke en el marco de los problemas epistémico-lingüísticos para distinguir entre esencias reales y nominales. Dicha distinción se establece atendiendo a los problemas que supone la teoría causal y representativa de la percepción. Ciertamente, la relevancia que adquiere la reflexión sobre el lenguaje en el siglo XVII se debe al reconocimiento de que existe una estrecha relación entre conocimiento y lenguaje, por lo que si se pretende dar una teoría epistemológica completa y bien fundada, ineludiblemente deberá tenerse en cuenta también la dimensión lingüística. Aquí, el objetivo principal es mostrar cómo Locke se apoya, nuevamente, en el mecanicismo para responder a un tema clásico de la filosofía del lenguaje, a saber: el del problema de los universales. Este problema es abordado a partir de una postura claramente nominalista, que resulta ser consistente tanto con su doctrina empirista como con su realismo de las estructuras atómicas. En este sentido, la autora sostiene que Locke aplica la hipótesis corpuscular a la teoría del conocimiento de una manera verdaderamente novedosa, ya que consigue escapar a la dicotomía mantenida en los debates escolásticos entre realistas y nominalistas, siendo Locke, —sin perder un ápice de consistencia y coherencia teórica— ambas cosas a la vez.

En el cuarto capítulo, “La perspectiva psicológica de la idea de infinito”, se atiende a la reflexión lockeana acerca de la idea de infinito, tema de mucha relevancia en su época para la filosofía natural y, según expone la autora, muy poco estudiada por los especialistas en Locke. En efecto, la perspectiva del pensador sobre este concepto es verdaderamente original, ya que lo aborda no desde un punto de vista matemático o geométrico, como es habitual, sino que su contribución viene de la psicología; el autor de los *Ensayos* sostiene que nuestra idea de infinito es de naturaleza cuantitativa, y que resulta de la suma o sustracción. En este sentido, no se podría decir que tenemos una idea acabada de infinito, sino que más bien es una idea en proceso y en constante cambio. Este planteamiento resulta clave dentro de su empirismo, ya que representa una preocupación epistémica central acerca de los contenidos mentales y sobre los límites del entendimiento humano, permitiendo así, con su tratamiento, una mayor profundización en los fundamentos de su teoría. Para el desarrollo del capítulo, se utiliza de manera recurrente la figura de Descartes, ya que es uno de los pensadores principales respecto a la noción

de infinito, y a quien Locke consideró atentamente para forjar su propia teoría. De esta forma, se analizan las distancias entre ambos filósofos en cuanto al origen de la idea de infinito, su fundamento, su clasificación respecto a otras ideas, el papel de Dios en dicha problemática, entre otros puntos.

El quinto capítulo, llamado “Tres posturas valorativas sobre la idea de sustancia”, se dedica a examinar uno de los temas más estudiados y controversiales del *Ensayo* que, como su nombre lo indica, es el de la idea de sustancia. Para tratar este tema tan complejo —y que ha causado tantos desencuentros entre los especialistas en Locke— se nos presentan tres posturas interpretativas de la mano de tres autores distintos, cada uno representando una postura diferente: la primera corresponde a Elia Nathan, quien sostiene una interpretación crítica al respecto, señalando que la noción de idea general de sustancia es oscura y confusa. La segunda, cuyo representante es Michael Ayers, se declara en favor del filósofo inglés centrándose en las “ideas de clases de sustancias” y su relación con las esencias reales y nominales, pretendiendo evitar la conflictiva afirmación de que el sustrato es incognoscible. La tercera lectura es formulada por Edwin McCann y también rescata positivamente a Locke, poniendo especial atención a la teoría de las ideas y afirmando que el concepto de sustancia conllevaría una crítica sutil a la metafísica de Aristóteles, postura a la que la autora del libro adhiere.

Finalmente, en el sexto y último capítulo —“La identidad personal”— se aborda de manera minuciosa el complejo problema de la identidad personal dentro de la dimensión del derecho y la moral. Aunque resulta ser uno de los problemas más estudiados del *Ensayo*, de nuevo nos encontramos con pocos acuerdos sobre la interpretación del asunto. Así, al dejar a un lado la perspectiva metafísica y optar por la jurídica, Locke ofrece una alternativa al tema de la identidad personal que, según la autora, resulta tan novedosa para su época como también notablemente sugerente para la nuestra. En efecto, a diferencia de sus contemporáneos, Locke no propone que la identidad dependa de una sustancia única e invariante que la sustente, sino más bien que la misma sería el resultado de la actividad de la mente, de sus estados, ateniéndose así de postulaciones metafísicas que se hallen más allá de la experiencia —permaneciendo, una vez más, consistente con sus tesis empiristas y escépticas—.

Por todo lo anterior se puede afirmar que, si bien el libro de Carmen Silva nos ofrece un panorama general del pensamiento de John Locke, este resulta ser muy rico en contenido, a la vez que sugestivo, reflexivo, y con un estilo mesurado —que lejos de pretender cerrar discusiones, deja

muchas preguntas abiertas—. Esta obra nos permite, entonces, contemplar la profundidad de los problemas que Locke abordó en los *Ensayos* de una manera verdaderamente auténtica. Además, el hecho de que pueda ser leída por un amplio público sin conocimientos específicos sobre filosofía moderna, y que logre efectivamente introducir al lector en el pensamiento lockeano de una manera tan amena —siendo un filósofo tan complejo— es, sin dudas, una de sus más grandes virtudes. Y el hecho de que, a la vez, consiga hacerlo sin perder un ápice de seriedad y erudición intelectual en el tratamiento de problemas tan difíciles, convierte este libro en una obra verdaderamente distinguida en el ámbito de los escritos académicos.

## RESEÑA/ REVIEW

Doran, Robert (2021) *La Teoría de lo sublime. De Longino a Kant*, traducción de Luisa F., Lassaque, Buenos Aires: Editorial Prometeo, 370 páginas.

María Magalí Montes  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Comahue  
[magalimontes@live.com](mailto:magalimontes@live.com)

 <https://orcid.org/0009-0007-1076-5057>

**Palabras claves:** Sublime; Experiencia estética; Trascendencia

**Keywords:** Sublime; Aesthetic Experience; Transcendence

El libro de Robert Doran *La Teoría de lo sublime. De Longino a Kant* (2021) describe el devenir del concepto de lo sublime a través de las obras de los principales autores que lo abordaron. Este recorrido es posible gracias a que el autor esclarece cuál es el núcleo de sentido del concepto de lo sublime, el cual se mantiene relativamente inalterado a través del tiempo, permitiendo así una coherente comparación entre las diferentes teorías de lo sublime, de sus diferencias, similitudes, usos e influencias.

Luego del “Prólogo” de Daniel Omar Scheck, que además de presentar el libro brinda elementos para su análisis, el libro tiene una “Introducción” y tres partes. La “Primera Parte” está dedicada a la obra inaugural de Longino, *Peri Hypsos*; la “Segunda Parte” contiene el ingreso de lo sublime a la crítica moderna gracias a la lectura de Boileau en 1674, junto con los aportes de Dennis y Burke; y finalmente, la “Tercera Parte”, desarrolla el concepto de lo sublime en el pensamiento de Kant.

En la “Introducción”, Doran explica cuáles son los hilos que guían y le dan coherencia al texto, las características del concepto de sublime que se mantienen invariantes en todas las obras abordadas en el libro. Entre estas se cuenta, en primer lugar, el de ser una “estructura dual de

trascendencia”, esto es, el considerar a la trascendencia estética como una experiencia de trascendencia secular y subjetiva, análoga a la trascendencia religiosa. Esta experiencia es dual porque nos hace sentir inferiores, pero a la vez despierta un sentimiento de elevación o superación. Una segunda característica del concepto de lo sublime, es el ser también un concepto estilístico o retórico. Finalmente, lo sublime ha sido utilizado en todas las obras para expresar una crítica cultural y política. El autor remarca que todos estos factores ya asoman en la obra de Longino.

En la Primera Parte del libro, como adelantamos, se aborda la obra *Peri Hypsos*, de Longino, cuya escritura se calcula en el siglo III a.c. Aquí el autor desarrolla el concepto de *Hypsos*, traducido como “elevación”, “altura”, o “ampulosidad” (“pensamientos elevados” o “un pasaje de estilo ampuloso”), debido a que la experiencia estética a la que refiere es descrita como un ir más allá de los límites humanos normales, aproximarnos a lo divino. Esta es una experiencia dual, el sentirse, a la vez, abrumado y elevado, dominado y gozoso. Longino la describe con los términos de éxtasis (*ektasis*), asombro (*ekplêxis*), maravilla (*thaumasion*). También se caracteriza por el momento (*kairos*), el cual refiere a que el intenso afecto de la sublimidad ocurre sólo en momentos, no en obras completas; y en “el momento justo u oportuno”. Esto marca una importante diferencia con los logros de la intensidad narrativa (trama), la cual se basa en elementos formales-estructurales (aspectos obtenidos por medio de la *technê*).

Más adelante, se analizan las cinco fuentes longinianas de la sublimidad. Estas se dividen en las “naturales” y las “artificiales” o producto de la técnica. Las naturales incluyen a la *noêsis* y el *pathos*. Lo sublime expresa grandes pensamientos (*noêsis*) y produce como efecto la emoción fuerte, inspirada (*pathos*): éxtasis, sensación de trascendencia. La *noesis* es obtenida gracias a la *megalophrosynê*, la nobleza de la mente o del alma del genio. Nos dice Longino que entre el genio y el público se produce una “comunicación intuitiva” en la cual, a través de la imitación del genio (*zêlôsis-mimêsis*), el lector se eleva a un plano mental superior, lo que da como resultado la comprensión –o, en el caso del individuo dotado de talento, la apropiación– del poder creativo del genio (p. 150). La segunda fuente de la sublimidad, la emoción fuerte (*pathos*), será retomada por Dennis y Burke, y la *noêsis* será central en la teoría de Kant.

Las siguientes tres fuentes de la sublimidad son de índole retórica, estilística, o técnica. A estas, explica Doran, se les brinda un menor desarrollo que a las primeras dos por ser consideradas inferiores, solo en

la *noêsis* y el *pathos* radicaría lo propiamente sublime. Entre los recursos de la *technê* (arte/ habilidad) Longino distingue: a) las figuras (*schêmâta*), b) la dicción (*phrasis*), las palabras elegidas y el uso de palabras metafóricas, y c) el orden de las palabras (*synthesis*), la disposición y composición de las palabras.

Desde la perspectiva de la producción de lo sublime, en las dos primeras fuentes se subraya el papel del genio (la naturaleza) y las últimas tres se refieren al arte (*technê*). Si bien, las fuentes naturales y técnicas se refuerzan mutuamente, Longino resalta que las primeras tienen prioridad ya que las fuentes técnicas son, en sí mismas, insuficientes para alcanzar la sublimidad. Nos dice Doran: “Es casi como si Longino intentara describir un sublime antiretórico, un sublime que busca redimir los aspectos negativos de la retórica persuasiva: su sofística, sus trucos, su audacia y, sobre todo, su artificio” (p. 123). Entendiendo que la sublimidad es sobre todo una cualidad de la mente, una técnica brillante no puede reemplazar la falta de grandeza mental ni la nobleza del alma. En este sentido, para Longino “es preferible un genio con fallas que una mediocridad perfecta” (p. 126).

Por esta consideración de las subjetividades creativas (genio/técnica) y receptivas (la experiencia dual de trascendencia), Doran afirma que la teoría de Longino es filosófica más que estilística, lleva la retórica a un nuevo enfoque.

En este sentido, también señala dos aportes más de la teoría de Longino. Inaugura la concepción de la sublimidad como crítica social ya que la falta de sublimidad, es interpretada como signo de decadencia cultural, falta de magnanimidad (*megalophrosynê*). Por último, *Hypsos* tiene el significado antropológico de revelar la inclinación natural de la humanidad por la trascendencia, de ir más allá de los límites del mundo sensible. Por todo esto resultó interesante para la estética moderna.

En la Segunda parte del libro, Doran, se adentra en los escritos de la modernidad previos a Kant. Comienza valorando los aportes de Boileau (1674), de quien desataca el haber resaltado la distinción de Longino entre lo sublime y el estilo sublime. Así, “lo sublime” (*le sublime*) por primera vez es empleado como concepto crítico. Distingue con énfasis la verdadera sublimidad de un “falso sublime”. Este último se reduce al estilo elevado o a lograr un gran efecto, lo cual puede obtenerse mediante los recursos técnicos. Sin embargo, para Boileau el signo más seguro de sublimidad se encuentra en su efecto en el lector: un tipo de trascendencia de estructura dual. Ésta es descrita con los términos *enlève*, *ravit* y *transporte*, los cuales

traducen la noción longiniana de *ekstasis* (salir de uno mismo): ser “transportado” o “elevado”.

Por último, Doran desarrolla en este apartado uno de los conceptos más interesantes del libro, el cómo lo sublime siendo un concepto estético se resignifica en cada contexto histórico para cumplir una función de crítica cultural o de legitimación social. Boileau asocia el ideal de elevación mental con la figura del siglo XVII del *honnête homme*, un hombre de elevada sensibilidad, de “buen gusto”. De este modo, la elevación estética habría permitido que la burguesía se “ennoblezca”, se apropie de valores aristocratizantes.

En el siguiente capítulo, el autor pondera las ideas de otro autor moderno central en este recorrido. A principios del siglo XVIII, en el ámbito de la crítica literaria y con el fin de defender la poesía de los ataques religiosos, Dennis retoma la segunda fuente longiniana de la sublimidad, el *pathos*. A diferencia de Longino, Dennis considera que el *pathos* es más primordial que la *noêsis*, ya que desconfía del poder de la razón y la filosofía para la educación. En cambio, piensa que el *pathos* tiene el poder de deleitar y reformar la mente, de mejorar la humanidad al tiempo de hacerla más feliz. A partir de la consideración de *El paraíso perdido* (1667), de Milton, Dennis sostiene que la mayor de las pasiones sólo puede llegar a ser tal con la más grandiosa idea, y dado que las ideas más grandiosas y nobles son las religiosas, estas son las que producen mayor sublimidad poética. En este sentido, postula que la religión mejora a la poesía, a la vez que la gran poesía lleva a una sensibilidad religiosa.

Otro aporte de Dennis, nos dice Doran, es el haber desarrollado, medio siglo antes de Burke, el concepto de “delicioso horror”, entendido como el sentimiento que experimenta el cristiano ante la omnipotencia de Dios. Este es un placer complejo ya que une sentimientos contrarios como el deleite y el horror; el placer y el miedo. Sin embargo, Dennis no se detiene a explicar esta paradoja. La sublimidad, entendida en esos términos, es jerarquizada como “pasión entusiasta” o “elevada”. Según Dennis estas no son universales, requieren educación y cultura para poder ser experimentadas, lo cual recuerda al concepto de *megalophrosynê* en Longino, que también será retomado posteriormente por Kant.

El incorporar a un autor no tan reconocido como Dennis, como señala Scheck en el Prólogo, es otro mérito del libro de Doran. Los aportes de Dennis en este devenir del concepto de lo sublime son: la inauguración de la asociación de lo sublime con el terror, lo cual lo hace incompatible con la belleza y con la razón; el carácter paradójico del placer complejo y

el poner de relieve más claramente la asociación entre la trascendencia secular de lo sublime con la trascendencia religiosa. Estos temas y problemas serán abordados posteriormente por Burke y más adelante, serán centrales en la teoría kantiana.

El último autor que se aborda en la Segunda parte del libro, consagrada a los antecedentes modernos de Kant, es Edmund Burke, quien retomará el énfasis de Dennis en lo sublime como *pathos*, el terror sagrado. El primer aporte de Burke, nos dice Doran, es que en *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* (1757), lo sublime ya ha pasado definitivamente de ser un término de la retórica y las artes verbales a ser una categoría estética general.

En línea con Dennis y en contraposición a la estética neoclásica, donde la sublimidad es considerada un superlativo de la belleza, Burke realiza una oposición entre belleza y sublimidad. La segunda implica un “placer complejo”, que consiste en el placer ocasionado por el cese de un dolor, por lo cual lo denomina “deleite”. En un primer momento, Burke postula que el dolor es una experiencia real, un dolor y un peligro verdaderos, pero posteriormente se refiere a *lo que opere de forma análoga* al terror, es decir, una experiencia virtual, concepción que será retomada posteriormente por Kant.

Para Burke la sublimidad es la combinación de un temor reverencial y la sensación de elevación (la estructura dual trascendental de la sublimidad), por lo cual nos permite apropiarnos de la fuerza y del poder de aquello que nos inspira temor. A diferencia de la religión primitiva que se basa sencillamente en el terror y en el temor reverencial, el “terror sublime” que experimenta el cristiano, es temor a Dios (verse abrumado) y, por otra parte, elevación ante la contemplación de una deidad benevolente.

Otro rasgo de la teoría de Burke es que la exaltación provocada por el terror sublime simboliza una apropiación burguesa del *ethos* heroico-aristocrático. A diferencia de Boileau, lo sublime no causa el ennoblecimiento del burgués por su “buen gusto”, sino por su carácter heroico. Lo sublime pone al burgués en contacto con la pasión de la autoconservación (basada en el miedo), así enfatiza el impulso individualista y la ambición en su confrontación imaginativa.

Finalmente, en la Tercera parte del libro, se desarrolla la concepción más elaborada de lo sublime, la cual tiene lugar en la teoría de Kant. Tanto en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) como en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1790) han ido

decantando los conceptos y problemáticas de los autores anteriormente estudiados.

Doran resalta que lo sublime en la obra de Kant es más importante que lo bello para sus propósitos generales, prácticos y cognitivos. Esto es así porque la trascendencia de la sensibilidad tiene un significado tanto moral como estético: lo sublime implica una mayor elevación mental y trascendencia de la sensibilidad y esto sintoniza con uno de sus principales objetivos, resolver la tensión de cómo podemos superar la determinación sensible y dar lugar a la libertad, para fundamentar la posibilidad de la moral.

Más allá de esta, y otras oposiciones entre lo bello y lo sublime, Doran desarrolla los otros tipos de relaciones que pueden encontrarse entre los juicios de belleza y los de sublimidad en la teoría kantiana: de contraste, combinaciones de ambos, como conceptos excluyentes, o como diferentes planos de una misma experiencia.

A diferencia de sus antecesores, para Kant lo sublime no es tal por atender a un objeto sublime como Dios, sino que es la disposición del espíritu, resultante de una cierta representación. Lo sublime radica en la mente y denota la magnificencia espiritual del ser humano, idea que recuerda la *noêsis* longiniana. Esta está presente en las dos concepciones de lo sublime que desarrolla Kant. La primera, lo *matemáticamente sublime*, es la experiencia de nuestra incapacidad de captar algo absolutamente grande, juzgamos la magnitud natural como si fuese infinita o absoluta aunque en realidad no lo sea. Nos sitúa dentro del ámbito de las ideas porque a esta humillación le sigue la observación de que ello es inferior con respecto a la infinitud de la mente. La segunda concepción, lo *dinámicamente sublime*, consiste en sentirnos amenazados por una fuerza superior sabiéndonos a salvo (es una “proyección virtual”, un “como si”), donde radica lo heroico de elevarse sobre el mundo natural (Burke). En ambos casos a la humillación de la sensibilidad le sigue la elevación de la razón, la revelación de nuestra vocación suprasensible. Según Kant estas experiencias de elevación pueden alcanzarse por medio de la cultura y la moral (Longino, Boileau, Dennis).

Doran interpreta estas ideas, nuevamente, como la apropiación burguesa de la subjetividad aristocrática. Pero a las apreciaciones de Boileau (“buen gusto”) y Burke (“yo heroico”), Kant agrega la oposición entre el burgués de “espíritu del mero comercio” (asociado al egoísmo, cobardía, debilidad) y la sublimidad de la mentalidad del guerrero (el general), valorando en primer lugar a este último como más sublime. Esto

se debe a que Kant asocia la debilidad con lo bello, y a la fuerza con la nobleza y sublimidad.

Por otra parte, del mismo modo que Longino asociaba el deterioro cultural con la falta de la sublimidad, Kant critica a la literatura de la pequeña burguesía de fines del siglo XVIII al juzgar como negativo el reemplazo de la epopeya por la novela y de la tragedia por las obras sentimentales. Para este fin sirve también la distinción entre lo sublime en sí (las dos formas principales de sublimidad de la mente) y lo “estéticamente sublime”, análogo a lo “falso sublime” (producto meramente de la técnica y no del genio y de la magnanimidad del concepto) en la teoría de Boileau.

Por último, Doran explica que, invirtiendo la jerarquía de Burke, Kant afirma que el asombro y la sorpresa, son inferiores en relación a la admiración, veneración y respeto. Esto le permite distinguir, de manera más coherente que su predecesor, una actitud racionalista-ilustrada hacia un Dios amoroso/ benevolente, de una actitud fanático religiosa arcaica, hacia un Dios iracundo/vengativo.

Podemos finalizar esta reseña señalando que *La Teoría de lo sublime. De Longino a Kant* es una obra que esboza causas de la resignificación del concepto de lo sublime que se acercan a la psicología social. En este sentido encontramos su apreciación de que lo sublime oficia de versión secular de la transcendencia religiosa: “al desplazar la experiencia religiosa al arte y a la experiencia estética de la naturaleza, lo sublime representa un forma de resistencia a la secularización de las tendencias de la cultura moderna, un esfuerzo que distorsiona la distinción de categorías que existen entre lo religioso y lo secular, lo sagrado y lo profano, y da como resultado una clase de ‘religión sin religión’”. Estas ideas tienen un notable paralelismo con la reciente crítica a la “teoría especulativa del Arte” de Jean Marie Schaeffer, también llamada “religión del Arte” que habría nacido en la misma época, la idea de que el arte es una especie de ventana metafísica hacia el Ser o lo Absoluto. Además, Doran expresa la tesis antropológica de que la experiencia de lo sublime resulta interesante porque el *telos* humano es un ir más allá de los límites, hacia lo divino, hacia el infinito. Por estos últimos aspectos, consideramos que este libro tiene el valor adicional de propiciar líneas de investigación interdisciplinarias entre la Estética filosófica y otras humanidades o Ciencias Sociales, o bien hacia una Estética filosófica entendida desde una nueva perspectiva.

## RESEÑA/ REVIEW

Erazun, Fabiana y Castillo Merlo, Mariana (editoras) (2021) *Pensar la política en clave republicana: Debates sobre igualdad y libertad*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, 180 páginas.

Emilio Nicolás Alochis  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Comahue  
[enalochis@gmail.com](mailto:enalochis@gmail.com)



<https://orcid.org/0000-0002-0244-396X>

**Palabras claves:** Republicanismo; Renta básica; Igualdad; Política

**Keywords:** Republicanism; Basic Income; Equality; Politics

Organizado por las filósofas Fabiana Erazun y Mariana Castillo Merlo, e integrado por textos de investigadores e investigadoras de las ciencias sociales y las humanidades, *Pensar la política en clave republicana* propone una serie de reflexiones que apelan a nuestra condición de seres políticos; es decir, reflexiones que hacen al modo en que nos vinculamos con nuestro pasado, nuestro presente y con nuestros proyectos como sociedad. Nada menos. Estructurado en función de tres grandes bloques, “I - Lecturas políticas en clave republicana: la igualdad y la libertad”, “II - Antecedentes, defensa y críticas de la Renta Básica o Ingreso Ciudadano” y “III -Latinoamérica: cuestiones republicanas y otras matrices emancipatorias”, los autores y autoras despliegan reflexiones que son solidarias al concepto clave del libro (republicanismo), permitiendo descubrir su riqueza y capacidad productiva para repensar nuestra realidad.

## **Parte I. Lecturas políticas en clave republicana: la igualdad y la libertad**

La primera parte del libro comienza con el texto de la investigadora María Julia Bertomeu, *“La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política. Sus consecuencias para la universalización de la libertad no nominada”*. Aquí, la autora reflexiona acerca del vínculo entre el derecho a la propiedad y el régimen republicano, y comienza por recordarnos que la tradición republicana no nace con Roma sino mucho antes, con la democracia plebeya ateniense, y que ya en esos tiempos presentaba cierta diversidad; así, tenemos la versión democrática

que aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre (...) y la antidemocrática, que aspira a la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y al monopolio del poder político por parte de los propietarios ricos. (Bertomeu; 26)

En cualquiera de estas versiones, aclara la autora, para el republicanismo la libertad de las personas no va de suyo, sino que depende de ciertas condiciones materiales, como por ejemplo la propiedad. Uno de los rasgos de la libertad republicana, entonces, es el no tener que depender de otro para vivir; la libertad no dominada y las condiciones materiales que la hacen posible son un derecho y el objetivo de una república democrática. Así, la investigadora concluye su texto explicando que el derecho a la propiedad no es en realidad esa suerte de principio absoluto intocable, que resulta en abusos y en perjuicio de otros, sino “un derecho concedido por el soberano (...) en régimen de fideicomiso y motivado por razones de bien común” (Bertomeu; 28)

A continuación, en el segundo artículo del libro, *“Para leer junto al fuego: reflexiones en torno al republicanismo en J.J. Rousseau”*, Juan Cruz Apcarián nos lleva a la Europa del s.XVIII y plantea la posibilidad de considerar a Jean Jacques Rousseau como un pensador republicano. Apcarián se apoya en la concepción de república del filósofo ginebrino para exponer el modo en que este procura luchar contra cierto ejercicio conceptual abstracto del concepto; ejercicio que corre el riesgo de debilitar las posibilidades de su práctica concreta. El investigador concluye su texto sosteniendo que en la obra de Rousseau no solo hay “un afán de diseño institucional (...) sino que efectivamente hay un programa político, teórico y con motivaciones prácticas” (Apcarián; 45)

Siguiendo con el eje relativo al republicanismo, el tercer texto del libro – *“La Libertad como no dominación y teoría de la justicia”*–

corresponde al investigador César Martínez Cerutti quien, al igual que Juan Cruz Apcarián en el artículo anterior, propone una lectura republicana de un pensador específico solo que, en este caso, se trata de un contemporáneo: el estadounidense John Rawls (1921-2002). Martínez Cerutti comienza por trazar algunas notas características que diferencian a la tradición liberal (a la que pertenece el mismo Rawls) de la republicana y así, establece que la primera considera que la libertad equivale a una no interferencia, en tanto para los republicanos la libertad implica la protección frente a posibles interferencias arbitrarias, esto es, libertad como no dominación.

Nuestro autor explica que en la teoría de la justicia de Rawls hay dos momentos diferenciados en la organización contractual de la sociedad. Uno primero e hipotético, llamado “posición original”, en el que los ciudadanos deliberan de manera libre acerca de los principios de justicia que los regirán, y un segundo momento político, concreto y real; es el de la sociedad política ya constituida. A partir de la diferencia acerca del concepto de libertad marcada en el párrafo anterior, Martínez Cerutti finaliza su artículo entendiendo que en la teoría de la justicia de Rawls puede leerse “cierta idea de libertad como no dominación en el contexto de la posición original” (Cerutti; 59), en tanto dicha posición requiere para su funcionamiento de una idea de libertad como no interferencia (libertad republicana).

El cuarto y último artículo de esta primera parte del libro, *“Coordenadas republicanas para una discusión feminista: lo privado y lo público, una vez más”*, es de la filósofa Mariana Castillo Merlo quien, a partir de algunas lecturas republicanas, discute con la noción que históricamente ha considerado a la esfera pública como propia de los hombres, y a la privada como específica de las mujeres. Al respecto, la filósofa recupera la preocupación del republicanismo por renovar la vida pública y el desarrollo de virtudes para una ciudadanía activa; al mismo tiempo, pone en juego las reflexiones de la teórica estadounidense Martha Nussbaum respecto a la función de la familia como una institución constreñida al espacio privado en el que los hombres han ejercido su poder sobre las mujeres de manera ilimitada.

Frente al problema de la distribución de lo público y lo privado, y las desigualdades que ello acarrea, Castillo Merlo rescata la propuesta de Nussbaum de inclusión de una “esfera media”, un espacio de interacción en el que juegue una ley y justicia imparciales, que resuelvan “aquellos problemas a los que no cabe darles mayor importancia, mental o emocional, que la que merecen” (Castillo Merlo; 74). Al finalizar su texto,

la autora explica que si bien esta propuesta de Nussbaum no logra resolver los diferentes y acuciantes problemas que el patriarcado produce, problemas que merecen una apropiada intervención pública y privada, su valor radica en “la capacidad de organizar la discusión, en exponer nuevamente el dinamismo de la interacción social, en ofrecer una nueva perspectiva para pensar los modos en que circula e interviene la justicia” (Castillo Merlo; 76).

## **Parte II. Antecedentes, defensa y críticas de la Renta Básica o Ingreso Ciudadano**

Esta segunda parte del libro inicia con el texto “*Anticipaciones de la renta básica en las utopías igualitarias y el socialismo ético*”, del investigador Fernando Lizárraga, quien esgrime una defensa de la renta básica (RB); una herramienta que, de acuerdo al filósofo belga Phillipe Van Parijs, funciona como un “ingreso pagado por el gobierno, a un nivel uniforme y en intervalos regulares, a cada miembro adulto de la sociedad” (Van Parijs, en Lizárraga; 82). Lizárraga ejemplifica los beneficios de esta herramienta a partir de dos precedentes en la literatura: la novela utópica *Looking Backward 2000-1887*, del autor estadounidense y activista político Edward Bellamy (1850-1898), y *News from nowhere*, del inglés William Morris (1834-1896).

En la historia de Bellamy, Estados Unidos es imaginada como una sociedad industrial en la que hacia el año 2000 ha logrado constituir un sistema igualitario en el que todas las personas tienen el derecho a disfrutar de los medios de existencia por el solo hecho de formar parte de la familia humana. Explica Lizárraga que en el socialismo utópico que desarrolla la novela, la libertad aparece configurada tanto en términos republicanos (no dominación), como en los del liberalismo clásico (no interferencia), lo que hace que el ingreso que perciben las personas por el solo hecho de serlo es igual en todos los casos, pero cada quien lo gasta como lo desea. Esta preocupación por asegurar a todas las personas un nivel de vida esencial está también expresado en *News from nowhere*, de William Morris, con la diferencia de que aquí no hay una sociedad industrial ni disciplinada. En la Inglaterra del s.XXI que retrata Morris, la

“anticipación de la renta básica (...) surge de un sistema basado en el don y el trabajo creativo (...) su idea es imitar las condiciones medievales ya que en aquellos tiempos – según cree el autor- el cielo y la vida en el más allá, el espacio de la belleza y la felicidad, eran una realidad tan inmediata que se convertía en parte de su vida en la Tierra” (Lizárraga; 87)

Si bien en ambas novelas las relaciones y estructuras sociales son diferentes, Lizárraga explica que la anticipación a la renta básica en ellas se manifiesta en una coincidente preocupación por la igualdad, la libertad y la posibilidad de un sustento seguro. Finalmente, diremos que luego de reflexionar sobre algunas críticas que distintos autores establecen contra la RB, nuestro investigador concluye su trabajo reafirmando la productividad de los textos analizados como forma de cultivar la necesidad de promover el deseo de la renta básica.

Quien a continuación también defiende esta herramienta es Fabiana Erazun. En su texto *“La renta básica y el derecho a la existencia: una defensa republicana de un derecho humano”*, Erazun plantea que la RB debería ser un instrumento que permita la libertad republicana, es decir, la igualdad, y que además puede ayudar a efectivizar específicamente los Derechos Sociales, Económicos y Culturales (DESCs).

Ahora bien, para que ello sea posible, es necesario que ninguna persona, por razones de subsistencia, se vea obligada a aceptar formas relaciones de dominación. Es por ello que la investigadora desarrolla la idea de la RB como “...una renta monetaria equivalente por lo menos al umbral de pobreza que, unida a otros instrumentos político-económicos (como la salud pública y gratuita (...)), resultan la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad” (Erazun; 107).

Así, la filósofa finalmente reflexiona que la RB implica una garantía para la universalización de la libertad que, establecida de forma incondicional sería una medida de protección de la dignidad de las personas, un modo de proteger la vida; en definitiva, un derecho humano.

A continuación, Ana Lucía Labate propone en *“Mujeres: trabajo reproductivo e ingreso ciudadano”* pensar la noción de RB (o ingreso ciudadano) conectada con las luchas contra las desigualdades de género. La autora resalta el rol de la familia como forma de institucionalización del trabajo no asalariado y como condición para el funcionamiento del capitalismo, y propone, en comunión con Lizárraga y Erazun, la noción de un ingreso ciudadano que, desde una óptica republicana, es condición necesaria para un real ejercicio de la libertad.

Labate discute en su texto con la lógica mercantilista del trabajo y defiende la idea de la RB como forma no solo de redistribución equitativa de lo que todos y todas producimos colectivamente, sino también como medio de desnaturalizar y romper con las prácticas patriarcales en el seno de la familia:

Por un lado, la oportunidad que nos abre en principio un ingreso propio es la de administrar nuestra actividad, no depender del aporte único al hogar de otro miembro de la familia, poder elegir incluso salir de relaciones o escapar de aquellas que son violentas, sabiendo que el respaldo económico es suficiente para afrontar el cambio. (Labate; 121)

El último texto de esta segunda parte del libro opera como contrapunto a lo expuesto hasta aquí, ya que se trata de la “*Crítica a la renta básica. Una perspectiva marxiana*”, de Carlos Ponce de León. En su trabajo, el autor comenta que la implementación de la RB es una apuesta utópica, y desarrolla las tesis que al respecto han establecido tres modelos diferentes de pensamiento: el neoliberal, el keynesiano y el socialista. El investigador entiende que ninguna de estas corrientes logra cuestionar el punto esencial en esta materia, que es el de la propiedad de los medios de producción y, al mismo tiempo, marca el problema de que incluso alguna posición de izquierda (por ejemplo, la del economista español Eduardo Garzón), no “...ataca el fundamento, la raíz del modelo de producción reinante”. (Ponce de León; 133)

Finalmente, el autor señala que los defensores de la RB no se preguntan acerca del problema de las relaciones de dominación, bajo la que toda explotación se desarrolla, y advierte que la RB es en definitiva la apariencia de una solución a problemas que las clases dominantes producen dentro del sistema capitalista: “En realidad, la propuesta de RB, en todas sus formas y variantes es un paliativo para una clase social hoy sumida en la más absoluta pobreza e indigencia. Está orientada a administrar la pobreza, no a eliminarla”. (Ponce de León; 139)

### **Parte III. Latinoamérica: cuestiones republicanas y otras matrices emancipatorias**

La tercera y última parte del libro inicia con “*El orden y la libertad. Lecturas sobre el republicanismo latinoamericano*”, de la historiadora Beatriz Gentile, en el que reflexiona en torno a las ideas circulantes en nuestra América post- independencias, ideas que buscaban atender tanto el problema del sistema de organización a formar, como el de la propia gobernabilidad:

En la América post independiente, dos preocupaciones amenazaron el horizonte político a partir de 1850: la primera, tuvo que ver con la adopción del sistema republicano, ya que implicaba resolver la cuestión de la representación de una sociedad que aún conservaba rasgos de tradicionalismo. La segunda, era la

experiencia de las primeras décadas en que la forma confederal no había podido garantizar una adecuada gobernabilidad. (Gentile; 146)

Al respecto, la investigadora marca que la mayoría de las repúblicas adoptaron la forma de república representativa, pero con una “ciudadanía política restrictiva” (Gentile; 146), limitación que – señala la autora – es esencial para comprender la forma oligárquica imperante en la región desde fines del s.XIX hasta la década del '30 del siglo pasado. Ese consenso fue acompañado al mismo tiempo por las ideas filosóficas del positivismo, en base a las cuales los Estados se fueron organizando.

A lo largo de su texto, la autora señala las experiencias de diferentes países (por ejemplo, Brasil, México y Chile) en términos de sus luchas por lograr esa organización, y la conjunción entre el cientificismo propio del positivismo y las ideas liberales sobre las que se intentó generar cierta idea de progreso. Al concluir su texto, y una vez expuestas esas experiencias, concluye la investigadora:

El concepto de política científica se expresó en México con mayor fuerza que en Chile y en Brasil. A su vez, la política científica tuvo una relación ambivalente con el liberalismo cuyos preceptos no habían servido para garantizar ni el orden ni el progreso. (...) En síntesis, el republicanismo en América Latina estuvo más al servicio de la producción de un orden que a la consagración de la libertad. (Gentile; 160).

Finalmente, el texto que cierra el libro, “*Claroscuros de la Modernidad: indagaciones geosituadas*”, corresponde al filósofo Martín Díaz, quien señala que el proceso histórico denominado Modernidad está imbricado en una lógica capitalista, esclavista y racista, dentro de una retórica colonialista que, en el marco de nuestra región, involucra la necesidad de “...desnaturalizar y transformar las situaciones de hambre, miseria y desposesión en las que históricamente se encuentran inmersas las vastas mayorías populares de nuestro continente”. (Díaz; 173).

En ese sentido, el filósofo marca, por ejemplo, la importancia de la revolución de Haití y la proclamación de su constitución en 1805, que estableció la igualdad de todos los ciudadanos, y que puso de relieve dos aspectos nucleares: “Por un lado, la radicalidad de la gesta libertaria emprendida por los otrora esclavos negros libertos (...) y, por el otro, las paradojas internas contenidas en el universalismo abstracto desplegado con la modernidad ilustrada europea...” (Díaz; 166).

En su trabajo, Díaz echa luz sobre los aspectos más escabrosos de la Modernidad, marcando -por ejemplo- su carácter homogeneizador y disciplinante, dentro de un programa de organización tanto en el plano de lo individual como de lo social. En definitiva, Díaz procura indagar de manera geosituada dentro de la Modernidad, y expresa, al finalizar su texto, que de lo que se trata es de intentar

una labor filosófico-política llevada a cabo en el plano de lo material, lo simbólico y lo afectivo capaz de desarticular las condiciones históricas que hacen posible la naturalización del sufrimiento y el dolor de las vastas mayorías populares y, con ello, capaz de permitir la cimentación de una esfera de lo común por fuera de los mandatos civilizatorios impuestos por el orden social capitalista” (Díaz; 175)

Como he intentado mostrar, *Pensar la política en clave republicana* no es un libro unívoco ni lineal. Está integrado por un coro de voces que, desde espacios académicos y experiencias diferentes, se preocupa por articular inquietudes referidas, como dijimos en la introducción, a nuestra organización como comunidad. Pensar la política es justamente eso. Y es precisamente esa pluralidad de voces, ese diálogo formulado a partir de una diversidad de intereses, puntos de vista, propuestas y críticas lo que fortalece al libro, y lo que lo hace valioso, sobre todo, en este tiempo.

## **NORMAS DE PUBLICACIÓN / SUBMISSION GUIDELINES**

### **NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES**

*Páginas de Filosofía* es una publicación anual, académica y específica, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue, que ofrece una extensa cobertura de estudios filosóficos y de sus interacciones e influencias en diferentes campos profesionales de nivel regional, nacional e internacional. Su orientación interdisciplinaria pone al alcance de estudiantes, docentes e investigadores: artículos, discusiones, notas críticas, entrevistas, conferencias y reseñas, así como toda otra información profesional relevante para la filosofía y su relación con otras disciplinas humanísticas y con las ciencias en general.

La convocatoria para la presentación de trabajos es permanente.

#### Criterios Generales:

*Páginas de Filosofía* aceptará, para su evaluación, trabajos originales sobre temas de filosofía en sus distintas áreas.

- Las colaboraciones enviadas deben ser inéditas y no estar simultáneamente propuestas para su evaluación en otra revista.
- Una vez aceptadas para su publicación el autor firmará una “Nota de originalidad y cesión de derechos”. Los trabajos no podrán ser reproducidos sin autorización de la revista.
- Los autores enviarán sus trabajos en lengua española.
- Todas las contribuciones, incluyendo las reseñas, las entrevistas y las conferencias, se someterán a evaluación. Además, los artículos, discusiones y notas críticas aceptados por el Comité Editorial se someterán a referato externo, a doble-ciego, de especialistas designados por dicho Comité.
- El Comité Editorial decidirá sobre el orden de publicación de los trabajos, quedando abierta la posibilidad de que la colaboración sea incluida en el número siguiente de la revista.

## NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA AUTORES

-Para la publicación, *Páginas de Filosofía* priorizará aquellos trabajos que cumplan estrictamente con todos los requisitos formales estipulados.

-La Dirección comunicará al autor, según sea el caso, la aceptación, las observaciones formuladas o las causas del rechazo.

-El trabajo debe ser enviado por correo electrónico como archivo adjunto a: [paginasdefilosofia@gmail.com](mailto:paginasdefilosofia@gmail.com)

-Los trabajos se enviarán en formato .doc o .rtf, letra Times New Roman, tamaño 12, justificado y con interlineado 1.5.

-En la primera página figurarán, en este orden, título del trabajo, nombre completo del autor y filiación institucional. En esta hoja se consignará, además, domicilio, teléfono y correo electrónico del autor.

-El autor también deberá enviar, en archivo separado, un currículum abreviado de no más de 10 renglones.

-Las notas irán numeradas al pie de página, en letra Times New Roman, tamaño 10.

-Las ilustraciones y cuadros se presentarán por separado y se indicará su ubicación en el texto.

-*Páginas de filosofía* adopta el sistema Harvard de citación (autor-fecha). Todas las citas textuales serán referenciadas colocando al final de las mismas, entre paréntesis, apellido del autor, año de publicación y número de página. Por ejemplo: (Berti 2011, 99).

-Las referencias bibliográficas se ordenarán alfabéticamente al final del texto, atendiendo a los siguientes criterios:

a) Libros: Apellido del autor en minúsculas, inicial del nombre. En caso de ser necesario especificar si es editor (ed.) o compilador (comp.) del texto, (año de publicación), *Título y subtítulo en cursivas*. Número de volumen si es necesario, número de edición si no es la primera, en caso de ser relevante se puede colocar aquí el nombre del editor o traductor, Ciudad de edición, Editorial.

Ej: Berti E. (2011), *Ser y tiempo en Aristóteles*, traducción de Patricio Perkins, Bs. As., Editorial Biblos.

Las obras de un mismo autor, publicadas en el mismo año, se ordenan alfabéticamente, según el título de la obra y se usa las letras a, b, c... después de la fecha de publicación para distinguirlas en las citas.

Ej: Berti E. (2011a), *Preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos.

Berti E. (2011b), *Ser y tiempo en Aristóteles*, Bs. As., Editorial Biblos.

b) Compilaciones: Apellido del autor del capítulo en minúsculas, inicial del nombre. (año de publicación), “Título del capítulo entre comillas” en Apellido del editor o compilador del libro, inicial del nombre. Especificar si es editor (ed.) o compilador (comp.) del texto, *Título del libro en cursivas*, (mismos datos del primer caso).

Ej: Soares, L. (2004), “El rol del poeta legislador en *Leyes* y su antecedente en la figura del poeta guardián en *República*” en Santa Cruz, M.I., Marcos, G., Di Camillo, S. (comp.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Bs. As., Colihue, pp. 159-179.

c) Artículos: Apellido del autor en minúsculas, inicial del nombre. (año de publicación de la revista), “Título del artículo entre comillas” en *Título de la revista en cursivas*, Número del volumen, número de la revista, mes o estación del año o equivalente, páginas que abarca el artículo precedidas de pp.

Ej: Mié, F. (2013), “Demostración y silogismo en los Analíticos segundos. Reconstrucción y discusión”, *Diánoia*, volumen LVIII, número 70, mayo de 2013, pp. 35–58.

Para el caso de artículos electrónicos, luego de citar el artículo agregar cuándo y dónde fue recuperado.

Ej: Mié, F. (2013), “Demostración y silogismo en los Analíticos segundos. Reconstrucción y discusión”, *Diánoia*, volumen LVIII, número 70, mayo de 2013, pp. 35–58. Recuperado el 26 de mayo de 2014 de: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/7813/6856/2045/dian70Mie.pdf>

### Criterios específicos:

1-Artículos, discusiones y notas críticas: Se trata de colaboraciones inéditas. Las mismas deben realizar un aporte novedoso al tema tratado y al estado actual de la cuestión, acotando claramente sus objetivos y la originalidad de su perspectiva. Estas colaboraciones deben incluir indefectiblemente, tanto en español como en inglés, el título, un resumen de hasta 200 palabras y cinco palabras clave. Se enviarán dos archivos del trabajo, uno de los cuales debe omitir toda referencia directa al autor del mismo, tanto en los agradecimientos como en las notas y la bibliografía.

Los artículos tendrán una extensión mínima de 5.000 palabras y una máxima de 10.000. Las discusiones, un mínimo de 4.000 y un máximo de 8.000. Las notas críticas, un mínimo de 3.000 y un máximo de 6.000. En todos los casos, el máximo de palabras contempla las notas, las referencias bibliográficas y los cuadros.

2-Entrevistas y Conferencias: A instancias del Comité Editorial, *Páginas de Filosofía* publicará entrevistas y/o conferencias, de destacados académicos e investigadores que sean consideradas relevantes y contribuyan, en algún sentido, a las discusiones en el campo disciplinar de la filosofía. Tendrán una extensión mínima de 3.000 y una máxima de 6.000 palabras.

3- Reseñas: Se recibirán reseñas informativas de libros publicados en los últimos tres años, contando desde la fecha en la que se acepta la colaboración. El trabajo debe presentar claramente el contenido del libro y las tesis principales del/de los autores. Deberán tener un mínimo de 2.000 y un máximo de 3.000 palabras.