

Vol. 8, Núm. 1, Año 2024



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA

ARTÍCULOS:

La herencia aristotélica de S. Freud, o de la denegación de la naturaleza femenina de la sexualidad.

Gustavo Bustos Gajardo

El cansancio de los nombres. Una breve reflexión sobre la inutilidad de las palabras en el Crátilo de Platón.

Diego Pérez Pezoa

Materia y significado. Una aproximación al concepto de superposición semántica.

Marcos Aguirre Franco

Interacción concertada. Aproximación al concepto de aparato en W. Benjamin.

Francisco Vega

Alteridad y reconocimiento, para una cultura de paz.

Rodiel Rodríguez Díaz y Analía Leite Méndez

RESEÑAS:

Sergio Rojas - *El pasado no cabe en la historia*

Por Pablo Aravena Núñez

OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA
Vol. 8. Núm. 1. AÑO 2024

Otrosiglo. Revista de filosofía es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, México.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

COMITÉ EDITORIAL

Luciano Allende, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile.

Felipe Berríos Ayala, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

José Díaz Fernández, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.

Jaime González Gamboa, Universidad de Talca, Talca, Chile.

Cristóbal Montalva Cautín, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Lorena Souyris Oportot, Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

SUMARIO

ARTÍCULOS

Gustavo Bustos Gajardo

La herencia aristotélica de S. Freud, o de la denegación de la naturaleza femenina de la sexualidad 6 - 40

Diego Pérez Pezoa

El cansancio de los nombres. Una breve reflexión sobre la inutilidad de las palabras en el Crátilo de Platón 41 - 62

Marcos Aguirre Franco

Materia y significado. Una aproximación al concepto de superposición semántica 63 - 82

Francisco Vega

Interacción concertada. Aproximación al concepto de aparato en W. Benjamin 83 - 98

Rodiel Rodríguez Díaz y Analía Leite Méndez

Alteridad y reconocimiento, para una cultura de paz 99 - 121

RESEÑAS

Sergio Rojas

El pasado no cabe en la historia 123 - 130
Reseña por Pablo Aravena Núñez

Vól. 8. Núm. 1.
2024
Santiago, Chile



ARTÍCULOS

La herencia aristotélica de S. Freud, o de la denegación de la naturaleza femenina de la sexualidad

The Aristotelian heritage of S. Freud, or the denial of the feminine nature of sexuality

Gustavo Bustos Gajardo¹

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-1906-5029>

gbustosg@gmail.com

Recibido: 13/11/2023

Aceptado: 26/05/2024

DOI: 10.5281/zenodo.13340426

RESUMEN

A partir de una presentación sistemática de los aspectos fundamentales de la teoría freudiana de la sexualidad, sus remanentes aristotélicos y la denegación del carácter material de la libido femenina, el presente artículo tiene por objetivo tensionar el imperio del falo. Para ello, se reconstruye, inicialmente, la supuesta naturaleza masculina de la libido y cómo Freud repite, a su modo, los planteamientos de Aristóteles respecto de la figura del macho mutilado. Enseguida, el artículo se enfrenta a la aproximación misógina de Freud respecto del clítoris y, por medio de su reivindicación, propone la deconstrucción del carácter fálico de la sexualidad. Finalmente, se muestra que el problema de Freud para pensar la sexualidad femenina es su imposibilidad de hacer el duelo del padre.

Palabras clave: Sexualidad, falo, envidia del pene, clítoris, libido, nombre del padre.

ABSTRACT

The present article aims to tension the phallus' empire from a systematic exposition of the fundamental aspects of the Freudian theory of sexuality, its Aristotelian remnants, and the denial of the material character of the feminine libido. Firstly, it is reconstructed the supposed masculine nature of libido and how Freud repeats, in his own way, Aristotle's claims regarding the mutilated male figure. Subsequently, the article faces Freud's misogynist approximation respecting the clitoris and, through its vindication, proposes the deconstruction of the phallic character of sexuality. Finally, it is shown that Freud's issue to think sexuality is his impossibility to mourn the father.

Keywords: Sexuality, phallus, penis envy, clitoris, libido, name of the father.

¹ Psicólogo por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Cursa estudios de Doctorado Filosofía, mención en Estética y Teoría del Arte, Facultad de Artes, Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como académico y jefe del Programa de Segunda Titulación en Psicología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Introducción

En marzo de 1920 S. Freud publica *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. En apariencia, se trata de un texto en el que Freud comenzaría “a considerar más en profundidad toda la cuestión de la sexualidad en la mujer” (Strachey en Freud, 1982, p.140). Si bien, las mujeres eran, desde los inicios del psicoanálisis, el sujeto privilegiado de su diván, lo cierto es que Freud se había abocado a ellas casi exclusivamente desde la perspectiva de la histeria (*Estudios sobre la histeria* publicado en 1895 y el *Caso Dora* (1905a) publicado en 1905). Las investigaciones posteriores a 1920 conducirán al psicoanalista austriaco a publicar, en torno a lo que confesamente para él, nunca dejó de ser “el enigma de la feminidad”, una serie de trabajos, entre los que se cuenta: *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos* (1925), *Sobre la sexualidad femenina* (1931) y *La feminidad*, que viene a ser la trigésimo tercera de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933). A partir de estos y otros textos, incluidos los relativos a la histeria, existe la posibilidad de establecer, *grosso modo*, lo que Freud entiende restrictivamente respecto de la sexualidad femenina. No obstante, lo que Freud parecerá entender –cuestión que abordaremos en breve– no llegará a correr, como él mismo había señalado, el “espeso velo” tras el cual se ocultaría la vida erótica de la mujer. Este velo, no hay que olvidarlo, se le había aparecido tempranamente a Freud en sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905b) de 1905 y sus acotaciones de 1915 y 1920². Allí indicaba que la vida erótica de las mujeres, a diferencia de la vida erótica de los hombres, permanecía, por una parte, envuelta en una impenetrable oscuridad en virtud de las limitaciones impuestas por

² El texto fue editado y complementado por Freud al menos en 5 oportunidades, sin embargo, las acotaciones de 1915 y 1929 son las más significativas, pues allí Freud no sólo afino algunas de sus tesis, sino que reconsidero algunas de ellas le permitieron producir una nueva teorización sobre la sexualidad infantil.

la cultura y, de otra, “por la reserva y la insinceridad convencional de las mujeres” (Freud, 1905b, p. 137). Hoy, podríamos señalar que esta incapacidad técnica de Freud de travestir su inconsciente en la relación transferencial constituye, en consecuencia, el núcleo fundamental de su misoginia teórica. En tal sentido, aunque puedan observarse, más allá de los prejuicios victorianos de Freud, inigualables aportes en sus interpretaciones de la sexualidad, hay algo de ella que siempre le resultó absolutamente inabordable, a saber, que en su materialidad la libido podría ser femenina.

De la supuesta naturaleza masculina de la libido, o la misoginia de Freud

En términos generales, lo que Freud habría descubierto inicialmente junto al inconsciente es el impacto de la sexualidad en la estructuración del aparato psíquico, motivo por el que suscribe tempranamente la existencia de una sexualidad infantil, cuya elaboración el remite directo y casi exclusivamente al mito de Edipo –como queda en evidencia en las páginas 169-187 de *La interpretación de los sueños* (1900)–, y cómo, a partir de este complejo, comenzará a darle forma al complejo de castración. El otro aspecto que descubre Freud en torno a la sexualidad infantil es que el *modelo* de la pulsión sexual se sostiene sobre el señalamiento de las perversiones. Sin entrar en mayores detalles, un recorrido histórico de la cuestión nos permite identificar la primera vez que aparece el complejo de Edipo en Freud como resultado de su *autoanálisis*, así se lo comunica en las cartas 70 y 71, del 3 y 15 de octubre de 1897, a su por entonces amigo Fliess. Por supuesto, el tema no se agota en estas referencias, sin embargo, lo que nos interesa destacar es que entre todos los descubrimientos realizados por Freud, *el* de la sexualidad, y por extensión *el* del inconsciente, remiten inexcusablemente

a una matriz *onto-filogenética* masculina y ese es uno de los mayores problemas teóricos del psicoanálisis, tal y como fuera señalado por Deleuze y Guatarri en *L'anti-œdipe* (1972). Veamos un ejemplo. En *Las metamorfosis de la pubertad*, que corresponde al tercero de los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905b) de 1905, Freud señala:

La sexualidad de la niña pequeña tiene un carácter enteramente masculino. Más aún: si supiéramos dar un contenido más preciso a los conceptos de «masculino» y «femenino», podría defenderse también el aserto de que la libido es regularmente, y con arreglo a ley, de naturaleza masculina, ya se presente en el hombre o en la mujer, y prescindiendo de que su objeto sea el hombre o la mujer (Freud, 1905b, p. 200).

Esta cita es interesante, pero inquietante por varias razones. Primero, en ella Freud establece que el carácter de la sexualidad es *enteramente masculino*, razón por la cual no existiría, ni siquiera teóricamente, un carácter femenino de la sexualidad. Luego resarcirá en parte este adagio, sin embargo, algo de él será conservado en un sentido estructural. Aunque por supuesto no estemos de acuerdo con dicha proposición, siempre es necesario apegarse al texto antes de formular nuestras críticas. Segundo, en la cita Freud establece que la libido es, con arreglo a la ley, de naturaleza masculina lo cual implica que las *pulsiones* llamadas sexuales y la estructura misma del *inconsciente* también lo serían. Eso quiere decir, entonces, que no existiría algo así como una *libido femenina*. He ahí el carácter estructural que no encontrará en su obra reelaboración y que repetirá casi invariablemente el dogma aristotélico con el que occidente lamentablemente se vanagloria. Tercero, y este es un punto interesante por lo paradójico que resulta, la libido, más allá de su supuesta esencia, se abstrae fenoménicamente de las asignaciones de género, es decir, las pulsiones sexuales, tanto de un hombre como de una mujer, no dependen ni se organizan para su descarga a partir de posiciones sexuales ni de género determinadas y tampoco requieren

prescribir *a priori* su objeto de descarga. En otras palabras, la libido, aunque masculina, se manifiesta como si fuera neutra y se vuelca sobre un objeto cuya definición sexual carece de importancia. El sesgo freudiano, sin embargo, es suponer que estructural, pero también moralmente, la libido es en esencia masculina, cuestión que le obligará a concluir que la sexualidad en general, al ajustarse a lo masculino, queda determinada en y por la *primacía del falo*. Freud defenderá esta posición en 1923 en *La organización genital infantil* –texto que puede ser considerado como un anexo a los *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905b). Allí dará a entender que la *niña no nace mujer, lo deviene*, lo cual no significa como sugiere Simone de Beauvoir (2017) que la mujer *llega a serlo* en la exploración que hace del mundo, sino que para Freud la niña sólo llegará a convertirse en mujer hacia el final de la fase fálica. Revisar qué diferencias existen entre este *devenir mujer* de la niña al que Freud apela y la ya famosa sentencia “no se nace mujer, se llega a serlo” es, sin lugar a duda, una tarea pendiente del psicoanálisis contemporáneo. Por ahora, volvamos a Freud. En parte, el hecho de que la niña no nace mujer le permite a Freud señalar que la niña es y ha sido siempre un hombre antes de poder devenir mujer. Dicho de otro modo, la mujer permanece sofocada [*unterdrückt*] en y por el hombre sin que ella pueda desplegarse fuera de él. Pero, lo que es todavía peor, es que esta sofocación, legitimada teóricamente por Freud, es también la sofocación de lo femenino en la sexualidad masculina.

En suma, a la base de la teoría sexual de Freud tenemos, primero, que la libido es esencialmente masculina y, segundo, que esta *esencialidad* implica a su vez la primacía del falo y, por extensión, la *ley del padre*. Pero, vayamos más despacio y reconstruyamos paso a paso esta secuencia. Freud, en *La organización genital infantil* (1923a), sostendrá que el carácter principal de esta organización “reside en que, para ambos sexos, sólo desempeña un papel *un genital*, el masculino. Por

tanto, no hay un primado genital, sino un primado del *falo*” (Freud, 1982, p. 146). Dicho esto, Freud circunscribe sus descubrimientos al varón, reconociendo de inmediato que, lamentablemente, carece de intelecciones en relación con los *labios* que custodian los procesos sexuales de la niña. El falo, en consecuencia, aparece como una forma análoga de la sexualidad en un sentido universal, aun cuando el niño descubrirá, cosa no menor, “que el pene no es un patrimonio común de todos los seres semejantes a él” (Ibidem). Esta constatación, al menos esquemáticamente, le permitirá a Freud describir el *complejo de castración*. A propósito de esto dirá:

Es notoria su reacción [la del niño] frente a las primeras impresiones de la falta del pene. Desconocen esa falta [desmentida]; creen ver un miembro **a pesar de todo**; cohonestan la contradicción entre observación y prejuicio mediante el subterfugio de que aún sería pequeño y ya va a crecer, y después, poco a poco, llegan a la conclusión, afectivamente sustantiva, de que sin duda estuvo presente y luego fue removido. La falta de pene es entendida como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la referencia de la castración a su propia persona. Los desarrollos que sobrevienen son demasiado notorios para que sea necesario repetirlos aquí. Me parece, eso sí, que *sólo puede apreciarse rectamente la significatividad del complejo de castración si a la vez se toma en cuenta su génesis en la fase del primado del falo* (Freud, 1923a, p. 147).

Más adelante agrega: “Es notorio, asimismo, cuánto menosprecio por la mujer, horror a ella, disposición a la homosexualidad, derivan del convencimiento final acerca de la falta de pene en la mujer” (Freud, 1923a, p. 148). La niña, luego la mujer, se caracterizarían, a fin de cuentas, por su falta de pene. No hay más argumento para Freud que esta simple y banal constatación. El niño, indica Freud, cree en esto como quien cree en un dato empírico irrefutable, sin embargo, en el orden de las generalizaciones, no todas las mujeres estarían en falta sino sólo aquellas que, mediante el castigo de la castración, habrían incurrido en conductas despreciables o “mociones prohibidas” en las que el mismo niño habría incurrido; de ahí su temor ante la amenaza de castración. La pérdida de

aquel genital, en consecuencia, sería el resultado de un castigo por actos y pensamientos reñidos con la norma. En el caso del niño, aun cuando tenga sus dudas, seguirá pensando que algunas mujeres, como su madre, por ejemplo, conservarían, por el halo de respetabilidad que él le confiere a ella, un pene. Nótese que el pene antes de convertirse en una figura simbólica propiamente tal, el falo, ya representa un signo de autoridad que hay que respetar y que el psicoanálisis reproduce acríticamente. Como recalca Freud: “para el niño, ser mujer no coincide todavía con falta de pene” (Freud, 1923a, p. 148). No obstante, más tarde, la madre terminará inevitablemente por perder el pene, pues una vez el niño se interroga o aborde el problema de la génesis y el nacimiento este colegirá finalmente que sólo las mujeres son biológicamente aptas para parir, lo que, desde los libros sagrados y la cultura machista, significa a su vez aptas para sufrir. La cuestión que sobre este punto nos interesa destacar, y eso es algo que Freud admite textualmente, es que “al parecer” niños y niñas, en este contexto, *nunca llegan a descubrir los genitales femeninos*. Las vaginas simplemente no existen, no transitan ni por el mundo ni por el lenguaje. Se impone así, dentro y fuera del psicoanálisis, un Estado *falocrático* en desmedro de lo que podría ser un régimen *ginetocrático* (Bachofen, 1987). Un segundo elemento que quisiéramos destacar, antes de proseguir, es que el niño, al no reconocer genitales femeninos, tiende a pensar que ha sido parido por el ano y es en virtud de esta premisa que la sociedad occidental burguesa se organiza, en tanto régimen sexopolítico heteronormativo, sobre la base de lo que Paul Beatriz Preciado (2009) ha denominado *terror anal*.

Por una parte, observamos, existe una historia del falo y su gobierno, por otra, oculta, sepultada y/o relegada por la tradición occidental que va de Platón y Aristóteles, Hegel mediante, hasta nuestros días, existiría una historia subterránea ligada de un lado al *ano* y de otro a la *vagina*. Estas últimas serían historias negadas, reprimidas, indecibles y profanas no

sólo para la estructura familiar sino para el conjunto de la sociedad occidental. Por supuesto, como todo lo que queda en el margen externo de un sistema absoluto, estas historias son y seguirán siendo rechazadas, como señalaba Marx en *La ideología alemana*, por aquellas “ideas dominantes [que] no son otra cosa que la expresión ideal de relaciones materiales dominantes concebidas como ideas” (Marx, 1970, p. 58). En este contexto, si retomamos el texto de Freud, la primacía del falo supone, epistémicamente, que “en el estadio de la organización pregenital sádico-anal no cabe hablar de masculino y femenino; la oposición entre *activo* y *pasivo* es la dominante” (Freud, 1923a, p. 149). Ahora bien, desde una perspectiva filosófico-política, el hecho de que la organización pregenital este dominada por la oposición activo/pasivo no hace sino espejear o reproducir la estructura y la ideología del pensamiento occidental. En esta última, la referencia a lo masculino y lo femenino es, en estricto rigor, la de lo activo y lo pasivo. Tal diferencia encontró sus primeras articulaciones en la teoría biológica y política de Aristóteles.

Freud embarazado, o el espermatozoide teórico de Aristóteles

Cabe destacar, antes de proseguir por esta vía, que el pensamiento de Aristóteles en torno a la diferencia entre los sexos se articula en tres perspectivas disimiles entre sí. Primero, en *Metafísica* se observa que el problema de la diferencia se aborda desde la perspectiva del individuo, sea este hombre o mujer. Para ello Aristóteles aborda en su *Metafísica* (1994a) la diferenciación sexual desde una perspectiva global que sería la de los animales, señalando que el macho [*arren*] es contrario y, por lo tanto, diferente de la hembra [*thely*]. Esta diferencia encuentra su expresión específica en la especie humana en tanto el macho deviene

varón [*aner*] y la hembra mujer [*gyne*]. Ahora bien, a pesar de ser contrarios y que esa diferencia no es por ello accidental, Aristóteles dirá que macho y hembra no constituyen *especies* diferentes. En tal sentido, macho y hembra, varón y mujer, pertenecen para Aristóteles al mismo *género*. Aquí importa destacar que la *Metafísica* de Aristóteles organiza sus planteamientos sobre la base de dos tipos de contrariedades, las que están en el ámbito de la *forma* y las que corresponden al *compuesto*. Las primeras producen diferencias en cuanto a la *especie*, en tanto que las diferencias de compuestos no lo harían. En consecuencia, varón y mujer tienen la misma forma, lo cual significa que son sustancialmente iguales y, por ende, no existe entre ambas entidades ningún régimen de inferioridad. La diferencia sexual se manifiesta entonces a través de diferencias corporales (de la materia), a saber, los órganos sexuales. En suma, entre el hombre y la mujer no hay diferencia en lo que toca a la sustancia, el concepto o la forma, sino solamente en lo que toca a la materia y el cuerpo, y esa diferencia tampoco depende de que la mujer y el hombre reciban un principio activo diferente, pues el esperma, que contiene en sí la forma de la especie, es, en cualquier caso, el mismo. Eso significa que la diferenciación sexual, entendida como diferencia entre los órganos dependerá, al menos en parte, de la materia misma.

Sin embargo, será a partir de Aristóteles (al menos entre los filósofos clásicos más reconocidos de la historia de occidente) que el hombre estaría tocado por un cierto privilegio eidético del *logos*, mientras la mujer, al no tener otra función sino la de engendrar, no llegaría a ser más que un mero recipiente del semen y una cripta del goce, razón por la cual estaría del lado pasivo de la relación. De este modo, parece que la materia tendrá el carácter de principio activo de la diferenciación sexual, aunque esta expresión resulte contradictoria con uno de los principios metafísicos fundamentales de Aristóteles, a saber, el de la *pasividad de la materia*. Retomaremos este punto, pero antes debemos aclarar el contenido de la

segunda y tercera perspectiva de la diferencia de los sexos en Aristóteles. Para el estagirita, entonces, no existe nada en *Metafísica* que permita fundamentar la superioridad del varón sobre la mujer. No obstante, en lo que se conoce como las perspectivas biológica y política de Aristóteles esta superioridad comenzará a delimitarse. Veamos. Desde un punto de vista biológico ya no se considera el problema de la diferenciación de los sexos desde una perspectiva individual (afección) sino que ahora se analiza el problema considerando la dimensión de la reproducción. Varón y mujer forman una pareja cuyo fin, establece Aristóteles, es la reproducción de la especie. Este argumento es indispensable para que Aristóteles afirme, en sus textos políticos, que la asociación macho-hembra, al igual que la asociación amo-esclavo, constituye un lazo natural simple con un fin preciso: en el primer caso, el biológico, la reproducción y, en el segundo, el punto de vista político, el de la conservación de la especie.

Desde este punto de vista, los textos políticos y biológicos hallan un mismo espacio conceptual en la noción de *Physis*. Es aquí donde comienza a delinearse la supuesta inferioridad de la mujer. Dicha inferioridad queda establecida en un marco de cuestiones naturales y, concretamente, en un conjunto de textos que pretenden dar respuesta a dos cuestiones diferentes: a) ¿De qué modo intervienen el macho y la hembra en la generación? Y b) ¿Qué es lo que hace que un mismo esperma origine un macho o una hembra? La respuesta a estas preguntas se encuentra desperdigada en una de las obras biológicas más importante de Aristóteles titulada *Investigación sobre los animales* (Aristóteles, 1992). Esta obra se divide en tres partes: 1. *De Partibus Animalium* [Sobre las partes de los animales]; 2. *Motu Animalium* [Sobre el movimiento de los animales] y 3. *De Incessu Animalium* [Sobre la marcha de los animales]. Como puede intuirse, la primera parte está orientada al análisis de las partes que contribuyen a la reproducción de los animales, esto es, los órganos sexuales, la segunda parte tiene por objetivo determinar cuál es

la causa motriz de los órganos sexuales, y la tercera se refiere al desplazamiento de los animales. Ahora bien, lo que nos interesa destacar –y que se pone en juego en la explicación de Aristóteles– es que en el caso de la generación de nuevos seres vivos siempre actúa un principio formal [*morphe*], activo, y un principio material [*hyle*], pasivo. Esto es lo que se conoce en Aristóteles como teoría *hilemórfica*.

Lo que se despliega en el hilemorfismo sexual es lo siguiente: en todo acto de producción hay un polo de la relación que se comporta como el principio activo que le da una forma determinada a una materia pasiva, resultando de ello un nuevo ser. Aplicando este principio a simple vista técnico a la reproducción animal, tenemos entonces que el macho sería el principio activo que transmite la forma del nuevo ser en tanto que la hembra se limitaría a recibir pasivamente la semilla del varón. La hembra es así la materia y actúa como el recipiente que recibe pasivamente la semilla de la cual nacerá otro ser. En consecuencia, la hembra, para Aristóteles, termina sólo por aportar el lugar y la materia, mientras el varón la insemina a partir de su condición productiva. Por supuesto, para que esto sea posible se requiere de ambas partes y, por lo tanto, que ambos principios (macho-hembra/activo-pasivo) se conjuguen como causas del ser. El espermatozoide del varón, en este contexto, es entonces la *energía* –¿acaso no es esta *energía* un símil de la *libido* de esencia masculina que visualizamos antes con Freud?– y el fluido o secreción que aporta la hembra vendría a ser la materia a partir de la cual se forma el embrión. Lo curioso es que la secreción femenina es vista por Aristóteles, no así la secreción masculina, como un *residuo*, un *resto*. La diferencia entre ambas secreciones radica básicamente, para Aristóteles, en que la espermatozoide masculina es de principio activo en tanto que la parte material de la misma se disuelve y evapora. En todo caso, el espermatozoide no es una parte de la forma que toma cuerpo, sino constituye el *principio del movimiento* que aplica esa capacidad al residuo que la hembra contiene

dentro de sí, es decir, de la parte material del embrión. En definitiva, lo que la hembra aporta contiene en potencia todas las partes del animal, pero ninguna en acto, incluidas aquellas partes en las que se diferencia la hembra del macho.

En definitiva, existe en la teoría biológica de Aristóteles una relación de oposición que implica, innegablemente, una jerarquización en la que un polo de la relación domina al otro. Los ejemplos de esta relación de oposición y jerarquización pueden, más allá de la relación macho-hembra, sintetizarse del siguiente modo: actividad/pasividad, cultura/naturaleza, padre/madre, presencia/ausencia, razón/sentimiento, inteligible/sensible, *logos/pathos*, amo/esclavo, heterosexual/homosexual y un largo etcétera que puebla y estructura toda la escena metafísica occidental (Derrida, 1972; Cixous, 1995). El lector ya habrá intuido que la primera columna corresponde a la columna fálica en tanto que la segunda es una suerte de pozo que toca a todo aquello que, al parecer, carece de poder. Se puede intuir que la estructura misma del pensamiento occidental reproduce en cada ámbito esta relación de oposición y jerarquización. Tanto en el caso de Aristóteles, el de Freud y todavía en el contexto de la sociedad actual, el problema es que se sigue considerando al hombre como un elemento que actúa como forma y acto (principio activo) y a la mujer como un elemento, esto es, como materia y potencia (principio pasivo). Pero ¿qué nos impide considerar al macho y la hembra como una pareja no dispareja?, ¿qué nos impide interpretar *la* esperma del varón y *el* fluido de la mujer como homogéneos, en tanto ambos contienen una parte formal (activa) y otra material? Existen múltiples respuestas a estas preguntas, sin embargo... al psicoanálisis le ha faltado coraje para, como hiciera W. Reich (2020), proponer una nueva revolución sexual.

Antes de volver con Freud, digamos un par de cosas más en relación con la teoría hilemórfica de Aristóteles. El discípulo de Platón y, según se

dice también de Eudoxo, consideraba que los órganos sexuales eran instrumentos y que, como tales, estos siempre eran manejados por un agente activo. En cierto sentido, esto último permitiría pensar que tanto hembra como macho se encuentran en igualdad de condiciones, pues ambos forman lo que Aristóteles llamó *principio de la generación*. Sin embargo, el sesgo patriarcal, propio de la teoría Aristotélica, le obliga a establecer al “macho como poseedor del principio del movimiento y de la generación, y la hembra del principio material” (Aristot. *Repr. Anim.* 729a9-11). Para agravar la diversidad entre macho y hembra, Aristóteles tiende a definir la diferencia en términos de contradicción y termina por afirmar que “la hembra es hembra por una cierta impotencia (*adynamia tini*): por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio” (Aristot. *Repr. Anim.* 728a18-20). El macho es quien goza de dicha capacidad, la hembra, por su parte, es incapaz de dar cuerpo al nuevo ser, sólo lo cobija. De ello Aristóteles concluye que “el macho es un principio y una causa, y si un ser es macho por tener cierta capacidad [*dynatai*] y hembra por no tenerla [*adynatei*]” eso significa que “el límite de esta capacidad e incapacidad consiste en poder o no poder cocer el alimento en su fase última” (Aristot. *Repr. Anim.* 766a34-36).

La diferencia sexual se da en consecuencia por contradicción o privación, siempre y cuando se entienda que “la privación es un tipo de contradicción” (Aristot. *Met.* 1055b3-4), una suerte de impotencia que Aristóteles refiere a una falta de calor (*energía*) que, por defecto, produce un semen impropio que sería el flujo vaginal (es decir, un tipo de esperma que, por falta de calor, dice Aristóteles, no cuaja) y, por ello, no puede aportar nada relacionado con la forma. Anticipando a Freud en decenas de siglos, la conclusión de Aristóteles, para traducirlo al lenguaje de Freud, sería que la libido es en esencia activa y de carácter masculino, pues es ella la que da forma, finalmente, a la sexualidad. No perdamos de vista que Freud en sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905b)

plasmará la definición de “libido” como la energía psíquica específica de las pulsiones sexuales y que esta *se consumará en el orgasmo inseminador como mezcla de una parte femenina con otra masculina*. Ya está formulación es aberrante, sin embargo, lo que Aristóteles acota en otro de sus textos es aún peor. En el libro II de su *Reproducción de los animales* escribe:

Pues igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no, de la misma forma de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho³. Y es que la hembra es como un macho mutilado, y las menstruaciones son esperma, aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma (Aristot. *Repr. Anim.* 737a25).⁴

El espermatozoide teórico de Aristóteles nos lega una imagen de las mujeres, como puede colegirse de la cita, en que ellas serían un ser incompleto e inferior, un ser al que le falta una parte fundamental –nada más y nada menos que el principio del alma– para alcanzar la plenitud. La mujer, en tal sentido, es definida *a priori* en y por la castración. Pero, lo peor es que todavía hay demasiados Freud en la sociedad contemporánea que siguen anhelando la satisfacción teórico sexual del padre.

A Freud le hace falta un clítoris

Confirmando lo que estamos bosquejando, especialmente en torno a la oposición activo/pasivo y la íntima relación entre Aristóteles y Freud, este último en *La organización genital infantil* señala que en “el siguiente estadio de la organización genital infantil hay por cierto algo *masculino*,

³ Aristóteles en su *Investigación sobre los animales* señala: “El esperma fino es infecundo; en cambio, el granuloso es fecundo y da origen más bien a varones; pero el claro y sin coagular tiende a dar origen a seres femeninos” (Aristot. *Inv. Anim.* 582a29-30).

⁴ El subrayado es del autor (N. del E.).

pero no algo femenino; la oposición reza aquí: *genital masculino, o castrado*” (Freud, 1923a, p. 149). Como ya se había señalado antes, para Freud sólo hay genital masculino y, en virtud de esa existencia, se nos obliga a descartar la historia de unos *genitales femeninos*. En el caso de Aristóteles vimos que este considera a la hembra como un macho mutilado cuya esperma carece de principios activos. Ahora bien, con el objeto de que no quede duda alguna de la relación intrínseca entre Aristóteles y Freud en torno a la sexualidad, veamos lo que este último señala respecto de la última fase de la organización genital:

Sólo con la culminación del desarrollo en la época de la pubertad, la polaridad sexual coincide con *masculino y femenino*. Lo masculino reúne el sujeto, la actividad y la posesión del pene; lo femenino, el objeto y la pasividad. La vagina es apreciada ahora como albergue del pene, recibe la herencia del vientre materno (Freud, 1923a, p. 149).

Se observa en esta última cita que Freud termina por reconocer la existencia de una polaridad sexual, sin embargo, como queda absolutamente claro, esta polaridad implica que lo activo está del lado del hombre y la posesión del pene como única “zona erógena rectora” (Freud, 1908, p. 192); en cambio, la posición femenina está del lado pasivo de la relación, siendo el *clítoris* un pene mutilado y la vagina no más que un recipiente que debe albergar ambos penes. Eso da pie a la conocida referencia de la *envidia del pene* cuya aparición, en realidad, es anterior y remonta al texto *Sobre las teorías sexuales infantiles* de 1908. En aquel texto Freud establece por vez primera que la enigmática sexualidad femenina aparece marcada por la envidia de lo que carece. De este modo, observamos que la concepción freudiana de la *envidia del pene* coincide con la concepción aristotélica de la *hembra como macho mutilado*. A la mujer le falta así, como dice Freud, el “principal objeto sexual autoerótico” (1908, p. 192), pues no tendría ella ninguna herramienta con la cual sus manos podrían procurarse a sí misma el máximo de los placeres, cuestión

que sabemos es absolutamente falsa, pues el único órgano cuya única finalidad es autoerótica es el clítoris. Ahora bien, en el caso del niño, este sólo podrá representarse, a partir de este punto, a la mujer con pene, por lo tanto, al no poder él renunciar al pene “se verá precisado a convertirse en un homosexual” y “buscar sus objetos sexuales entre hombres que por otros caracteres somáticos y anímicos le recuerden a la mujer” (Freud, 1908, p. 193). A partir de este y de otros pasajes de la obra de Freud es posible observar que la sexualidad humana tendría un origen estrictamente bisexual, punto que no borra, en cualquier caso, el problema que hemos estado delimitando. Por el contrario, este carácter bisexual de la sexualidad, comandado por la primacía del falo, implica que los genitales femeninos han sido y son “percibidos y concebidos como mutilados”, lo cual, a juicio de Freud, les recuerda a los niños la amenaza de castración. Así, no queda más que concluir, desde la perspectiva errada de Freud, que la mujer es un hombre castrado o bien que es un hombre que no está lo suficientemente desarrollado. En palabras de Freud:

[La] anatomía ha discernido en el clítoris, dentro de la vulva femenina, un órgano homólogo al pene, y la fisiología de los procesos sexuales ha podido agregar que ese pene pequeño, y que ya no crecerá, se comporta de hecho en la infancia de la mujer como un pene genuino y cabal, se convierte en la sede de unas excitaciones movidas al tocarlo, su estimulabilidad presta al quehacer sexual de la niña un carácter masculino, y hace falta una oleada represiva en la pubertad para que, por remoción de esta sexualidad masculina, surja la mujer (Freud, 1908, pp. 192-193).

Dicho esto, para Freud la mujer llega a constituirse en mujer en tanto una oleada represiva le permite remover la sexualidad masculina en la que habita. Como señalábamos, aunque la mujer remueva la sexualidad masculina, la libido seguirá siendo en esencia masculina y Freud insistirá en señalar que, en el periodo anterior a esa remoción, la niña “desarrolla un gran interés por esa parte del cuerpo en el varón, interés que pronto

pasa a estar comandado por la envidia” (1908, p. 194). En conclusión, a la niña no le queda más que sentirse perjudicada, pues ella no podría penetrar sino tan sólo esperar pasivamente ser penetrada y, por ello, se convertiría en el “sexo débil”⁵ en virtud de lo que Freud denomina la *concepción sádica del coito* que se presenta en la primera infancia. No olvidemos, según recalca Freud, que los niños perciben en el acto sexual “algo que la parte más fuerte le hace a la parte más débil con violencia, y lo comparan, sobre todo los varoncitos, con una riña...” (Freud, 1908, p. 196). Existe por tanto diferencia entre los sexos y, hasta aquí, esta diferencia se ha construido tanto sobre una base metafísica (*la libido es de esencia masculina*) como anatómica (campo en el que el clítoris será consignado por Freud como un mini pene). A propósito de esta formulación del mini pene recordemos algunas palabras escritas por Freud en el *Fetichismo* (1927): “el prototipo normal de todo fetiche es el pene del hombre, tal como el prototipo normal de un órgano desvalorizado es el pequeño pene real de la mujer, el clítoris” (Freud, 1927, p. 152 [Trad. Levemente modificada]).

La falta de pene se presenta, en este contexto, como ocultamiento de la vagina. El florecimiento de la vida sexual es, para el psicoanálisis freudiano, en efecto, un proceso que atañe al ocultamiento de la vida erótica de las mujeres. De otro modo: es lo que no tiene, pero quisiera tener, lo que permite definir la sexualidad femenina. Esta concepción

⁵ En este contexto no hay que perder de vista que Aristóteles señalaba que “en la relación entre macho [arren] y hembra [thely], por naturaleza, uno es superior [*kreitton*] y otro inferior [*cheiron*], uno manda [*archon*] y otro obedece [*archomenon*]” (Aristot. *Pol.* 1274b38). Pero aún más, Aristóteles dice un par de páginas más adelante: “Las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo (...); otra, la paterna; la tercera, la conyugal. Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural [*para physin*], y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro (Aristot. *Pol.* 1259b4-5). En general puede decirse que para Aristóteles la mujer no existe en la *polis* ni casi en la casa [*oikos*] y, cuando la considera, tiende a agruparla con el niño, como de hecho ocurría socialmente como prueba la figura del *kyrios*. Sobre la figura del *kyrios* el lector puede consultar: H. Cixous (1995) y J. Derrida (1972).

encontró en la histeria su máxima formulación, pues la histeria se le impuso a Freud como la estructura universal de la sexualidad femenina: no olvidemos, como dato histórico, que entre las enfermedades regulares que aquejaban a las mujeres de la época victoriana se encuentran la catatonía y la parálisis general y progresiva, conocida posteriormente como neuro-sífilis (las mujeres, al carecer de pene, pero al envidiarlo, convierten todo su cuerpo en un tronco rígido que, eso sí, se mantiene en un estado de pasividad general). En ambas manifestaciones psicopatológicas, los síntomas recurrentes son la frigidez, el mutismo, el negativismo, la catalepsia (rigidez del cuerpo y pérdida de sensibilidad), etc. Estas enfermedades, que en realidad son síntomas de un malestar *en* la cultura, habrían proliferado, en consecuencia, entre las mujeres debido a su carácter pasivo y su condición cavernícola (uterina) puesto que ellas, metafóricamente, viven en las cavernas, viven allí sin luz, desprovistas de *logos* y consumidas por la pasión [*pathos*]. El hombre, en cambio –reza la ficción occidental– habría logrado desligarse de este carácter primitivo entrando por ello a la cultura. El rumbo de la civilización occidental, sin embargo, pone en tela de juicio este tipo de proposiciones sin que haga falta demostrarlo. El conflicto entre naturaleza y cultura marca para el desarrollo psicosexual de las mujeres su permanencia en la naturaleza y, por extensión, se dibuja una sexualidad en falta cuyas manifestaciones son interpretadas desde el punto de vista psicopatológico; allí Freud establece los factores causales de la histeria y cómo estos están directamente relacionados con los efectos traumáticos de la seducción sexual en la primera infancia; además, vale destacar que para Freud la histeria, que en esa época afectaría mayoritariamente a mujeres, tendría su origen en experiencias sexuales *pasivas* de la niñez [en el caso de la histeria masculina, descrita tempranamente por Freud (1886) –siguiendo a su mentor Jean-Martin Charcot– estaría ligada no a una condición sexual sino a eventos traumáticos y, aunque no se hicieran diferencias

entre histeria masculina y femenina, por alguna razón Freud prefirió centrar sus estudios en los casos femeninos; los efectos traumáticos en obsesivos –mayoritariamente varones– estarían, por el contrario, marcado por experiencias sexuales *activas*. Para *ser justos con Freud*, es preciso señalar que abandonará posteriormente su teoría de la seducción, lo que modificará en parte lo señalado, pero lo que cambia es sólo el hecho de que la sexualidad infantil no requiere ser activada externamente, ya que en el niño/a operan impulsos sexuales sin ninguna necesidad de estimulación externa).

A propósito de la histeria en Freud, retomemos, al menos sucintamente, la segunda pregunta Aristotélica que mencionábamos hace unos instantes. Recordemos la pregunta: ¿Qué es lo que hace que un mismo esperma origine un macho o una hembra? Imagino que el lector se estará preguntando qué relación tiene esa pregunta con la concepción freudiana de la histeria. Veamos. En el caso de Aristóteles el hecho de que el mismo esperma pueda originar un varón o una hembra se explica en términos de dominante-dominado. Si traducimos esto al lenguaje tradicional del psicoanálisis y de la concepción occidental de la cultura, la cuestión pasa por quien tiene el falo y aquel que simplemente lo desea. En este punto, es preciso olvidar el esquema hilemórfico, donde el macho es el activo y la hembra es pasiva, pues en tal caso siempre nacerían machos. A veces Aristóteles parece pensar así, especialmente cuando considera *el nacimiento de la hembra como una primera desviación de la naturaleza*. Sin embargo, los hechos muestran palmariamente que, supuesta una pugna por prevalecer entre el principio masculino y el femenino, aproximadamente el éxito se reparte al cincuenta por ciento. En consecuencia, los hechos imponen una explicación diferente, pues la teoría hilemórfica es incapaz de explicar por qué el mismo semen origina unas veces un macho otras una hembra. Es aquí donde, según diversos intérpretes, entra en juego el modelo del poder político al que recurre

Aristóteles para explicar, por analogía, la diferencia macho-hembra en términos biológicos. Transcribamos a continuación un pasaje crucial al respecto:

[Hay] que aceptar que, si la aniquilación de algo es el paso a su contrario, es necesario también que lo que no esté dominado por el agente creador se transforme en su contrario. Bajo estos supuestos, quizá ya estaría más claro *por qué causa un embrión deviene hembra y otro macho*. Efectivamente cuando no prevalece [*krate*] el principio ni es capaz de realizar la cocción por falta de calor ni atrae hacia su propia forma, sino que es vencido [*ettethe*] en este aspecto, es necesario que cambie en su contrario. Lo contrario del macho es la hembra, y son contrarios en eso por lo que uno es macho y otro hembra. Como el macho es diferente en la facultad que posee, tiene también un órgano diferente: de modo que la transformación se produce en ese aspecto. Al cambiar una parte esencial, el organismo completo del animal difiere mucho de forma. Es posible verlo en los eunucos que, por tener mutilada una sola parte, se alejan tanto de su antigua forma que les falta poco para tener aspecto de hembra. La causa de esto es que algunas partes son principios; y cuando un principio se altera, forzosamente cambian muchas cosas que derivan de él” (Aristóteles, *Repr. Anim.* 766a13-14).

Y, por lo tanto, agrega Aristóteles: “Si domina [*kratesan*] el espermatozoide del macho dirige la materia hacia sí mismo; pero si es dominado [*kratethen*], se transforma en lo contrario o desaparece” (Aristóteles, *Repr. Anim.* 766b15-17). En suma, la razón por la que nace un macho y no una hembra y por la que el hijo se parece al padre y no a la madre es, desde esa retrograda perspectiva, la misma: el predominio del semen (del macho) o su derrota, lo que equivale, ciertamente, a la primacía del falo y a la castración. Es importante observar, para percibir que ya no estamos en el marco de la doctrina hilemórfica, que ahora el semen (del macho) y el menstruo (de la hembra) ya no se hallan en la relación de acto/forma y potencia/materia. Ahora, la conclusión lógica es que si existen hombres y mujeres es porque la relación de poder entre los sexos es variable. El punto es que Aristóteles, aun cuando se ve obligado a reconocer una cierta igualdad entre hombre y mujer, insiste en mantener el esquema dominio/no dominio del macho, es decir, no reconoce el dominio de la hembra en el marco de lo que en su propia teoría sería lógico. La cuestión

es que toda vez que una mujer domina la relación lo haría según el principio del movimiento, es decir, a partir de lo que Aristóteles considera ser un principio del macho. Aristóteles afirma, en efecto, que, en el *residuo* de la hembra, como principio material que es, se contienen en potencia todas las facultades y órganos, los cuales pasan al acto en la medida en que son dominados por el principio activo del macho. Así, cuando éste domina, pone en acto el órgano propio del macho y, por tanto, queda reducido a mera potencia el órgano propio de la hembra. Por esto, cuando una determinada facultad en potencia, por ejemplo, el rasgo de macho que se contiene en el *residuo* de la hembra no está dominado por el agente transformador, es decir, el principio del movimiento que da el macho, ese rasgo se transforma en su contrario y, en esa circunstancia, el embrión da origen a una hembra. Parece que Aristóteles deja en manos del macho todo el trabajo tanto por acción, cuando domina, como por omisión, cuando es dominado. Desde este punto de vista no es difícil concluir que para Aristóteles el macho es el animal que no sólo tiene un pene sino también un falo y la hembra el animal que no lo tiene. Esta tendencia a construir la diferencia mediante la contradicción es la que se ha impuesto a través de toda la historia de occidente. De ahí que sea difícil, incluso para Freud, concebir la sexualidad femenina en independencia de la sexualidad masculina, pues la cultura occidental en sí misma ha sido construida hereditariamente sobre los preceptos del lamentable dominio del macho.

En definitiva, la teoría sexual de Freud encuentra, según hemos visto, sus antecedentes epistémicos en la teoría biológica de Aristóteles. Sin embargo, queda por explicitar los efectos de esta influencia. En *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* de 1925 Freud señala:

[La] zona genital es descubierta en algún momento, y no parece justificado atribuir un contenido psíquico a los primeros quehaceres del niño con ella. (...). El paso siguiente en la fase fálica que así ha comenzado no es el enlace de este onanismo con las investiduras de objeto del complejo de Edipo, sino un descubrimiento grávido en consecuencias circunscrito a la niña pequeña. Ella nota el pene de un hermano o un compañerito de juegos, pene bien visible y de notable tamaño, y al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene” (Freud, 1923a, p. 270).

La *envidia del pene* se impone, de este modo, como una realidad irrefutable para la niña: “ha visto eso sabe que no lo tiene y quiere tenerlo” (Freud, 1923a, p. 270). De ahí que en la niña se forje lo que Freud ha llamado el *complejo de masculinidad* de la mujer. En el caso de Aristóteles, el privilegio del hombre sobre la mujer quedaba establecido a partir del carácter activo del esperma y la tenencia del pene, cuestión que, como podemos observar, se repite en Freud el establecimiento de algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos: “la diferencia anatómica [entre los sexos] no puede menos –señala Freud en *La feminidad* (1933/1932)– que imprimirse en consecuencias psíquicas. Pero fue una sorpresa enterarse, por los análisis, que la muchacha hace responsable a la madre de su falta de pene y no le perdona ese perjuicio” (Freud, 1933, p. 115). A la fecha –y aunque esto no constituya en ningún caso un argumento teórico eficaz– jamás hemos escuchado a una paciente razonar de este modo. En tal sentido, estas diferencias deben ser consideradas y superadas por la niña, indica Freud, para que pueda desarrollar su feminidad, de lo contrario el destino le deparará grandes dificultades. Es necesario, señala Freud, que la niña pase por el proceso de desmentida, pues si “la niña se rehúsa aceptar el hecho de su castración, se afirma y acaricia la convicción de que empero posee un pene, se ve compelida a comportarse en lo sucesivo como si fuera un varón” (Freud, 1925, p. 272). Inversamente, si ella acepta su castración tendrá, por tanto, que admitir, dice Freud, una herida narcisista que no

la abandonará: “con la admisión de su herida narcisista, se establece en la mujer –como cicatriz, por así decir– un sentimiento de inferioridad” (Freud, 1925, p. 272). De una u otra forma, la mujer queda relegada a una posición de inferioridad, pues, o es una mala copia del varón que se comporta como si tuviera un pene (histeria), o bien tendrá que aceptar y resignarse a que no lo tiene y, producto de ello, irá en busca de un sustituto que le permita paliar los efectos libidinales de su herida; ese sustituto del pene es para la mujer, dice Freud, un hijo. En consecuencia, a la mujer no le queda otra opción más que “compartir el menosprecio del varón por ese sexo mutilado en un punto decisivo y, al menos en este juicio, se mantiene en paridad con el varón” (Freud, 1925, p. 272). Nuevamente nos encontramos frente a la figura de un sexo mutilado, tal y como había aparecido en la obra de Aristóteles. Lo que no podemos aceptar de la concepción freudiana aquí explicitada es que la mujer este obligada a repudiar su propio órgano sexual quedando, por ello, obligada a tener que percibir el mundo desde la exclusiva óptica de los varones (androcentrismo). Quien acepte teóricamente esta posición no puede sino ser cómplice de una violencia originaria. En suma, la envidia del pene equivale entonces al descubrimiento de una supuesta inferioridad del clítoris. Entre las razones que permitirían justificar tal inferioridad Freud establece: 1. “que la naturaleza de la mujer está más alejada de la masturbación” (1925, p. 273), olvidando con ello que el clítoris tiene por única y sublime función el placer sexual; 2. Que “al menos la masturbación en el clítoris sería una práctica masculina” (Ibidem) –si así fuera, por qué los hombres que nunca la han practicado definirían su estatuto, esto es realmente absurdo; y 3. Que “el despliegue de la feminidad tendría por condición la remoción de la sexualidad clitoridiana” (Ibidem). Pero, en estricto rigor, ¿qué permite justificar estos enunciados? Pues nada. Sin embargo, a pesar del vacío argumental en los postulados de Freud, hay una cierta insistencia teórica, contra su voluntad

obviamente, que demuestra, en el fondo, que las erecciones del falo envidiarían los placeres del clítoris. La insistencia freudiana respecto de la *envidia del pene* lo enfrenta con su fracaso.

Del colapso teórico de la inferioridad del clítoris

Es necesario, en consecuencia, explicar por qué para Freud la *envidia del pene* equivale al descubrimiento de una supuesta inferioridad del clítoris. Pero, para comprender esto en su contexto, recapitulemos sumariamente el material ya revisado. Entre las conclusiones alcanzadas, hemos establecido que Freud era, sin lugar a duda, heredero de Aristóteles y su teoría de la sexualidad. Ello se expresa en una serie de razones que podemos sintetizar del siguiente modo: a) tanto para Aristóteles como para Freud la energía sexual era en esencia masculina. En el caso de Aristóteles ello quedaba demostrado en su concepción de la esperma y, en el caso de Freud, en su entendimiento de la libido; b) en ambos autores la genitalidad se reduce al miembro masculino, pues es lo único que tienen, literalmente, a la mano. Esto se traduce en Freud en un primado del falo, lo cual implica, por defecto, que la mujer carece o bien tan sólo es poseedora de un pene atrofiado y/o mutilado. En tal sentido, la génesis del primado del falo se vuelve, para Freud, indisociable del complejo y la amenaza de castración; c) al reprimir su propia falta, el hombre se inventa una mujer que adolece de un complejo de masculinidad lo cual se traduce en una envidia del pene y, por ello, fuerza una violenta y cultural desvalorización del clítoris; d) a raíz de toda esta ficción teórica, es que la mujer permanece sofocada en, por y bajo el manto del hombre, lo cual facilita el dominio masculino bajo la égida de la ley del padre.

Ha sido sobre estos elementos, por una parte, que la teoría psicoanalítica se construye, pero son también estos elementos, como señala Rodulfo, los que impiden, por desgracia, abrir nuevos horizontes teóricos. En consecuencia, si realmente nos interesa pensar y trabajar con el psicoanálisis debemos tomar “la teoría psicoanalítica en sí misma como un obstáculo para el trabajo concreto y cotidiano del psicoanálisis” (Rodulfo, 2008, p. 253). Leo Bersani, mucho antes que Rodulfo, proponía en 1986 que “la autenticidad psicoanalítica del trabajo freudiano *depende de un proceso de colapso teórico*” (2011, p. 12). En el caso analizado por Bersani, dicho colapso se expresa cuando la teoría psicoanalítica “problematiza sus propias aspiraciones de formalización y estructuración”, esto es, cuando es capaz de cuestionar el instante en que una pretendida “normalización del pensamiento psicoanalítico” opera y promueve “la domesticación de una perspectiva psicoanalítica de la sexualidad” (Bersani, 2011, p.12). En virtud de estos planteamientos, resulta del todo pertinente seguir delimitando un contexto que permita, en adelante, avanzar hacia una *deconstrucción* del psicoanálisis en tanto lugarteniente del logofalocentrismo. En este caso, tal deconstrucción supone un desmantelamiento de la concepción freudiana de la sexualidad. Retomemos entonces lo que ha sido, hasta ahora, el hilo de nuestra lectura.

En *Sobre la sexualidad femenina*, texto de 1931, a propósito de la necesidad de remover la sexualidad clitoriana, Freud va a señalar: “Hace tiempo hemos comprendido que la tarea de resignar la zona genital originariamente rectora, el clítoris, por una nueva, la vagina, complica el desarrollo de la sexualidad femenina” (Freud, 1931, p. 227). Lo que habría que destacar de esta frase es que Freud considera, en definitiva, que el desarrollo de la sexualidad femenina pasa no sólo por dos momentos disímiles entre sí sino por dos estructuras diferentes. El primero, como se ha insistido, implica un carácter enteramente masculino, mientras que

el segundo sería específicamente femenino. Esto quiere decir, en palabras de Freud, que aquello “que precede a la genitalidad en la infancia, tiene que desenvolverse en la mujer en torno del clítoris” (Ibidem), lo cual supone que la vagina propiamente tal no existe para la niña, aunque luego tomará consciencia de ella. Hay entonces clítoris siempre y cuando se conciba a imagen y semejanza del pene, pero no hay vagina, es decir, en su primera fase genital la niña tan sólo puede acceder representativamente a su mini pene y, por tanto, se encuentra naturalmente preparada, a juicio de Freud, para la masculinidad. No obstante, Freud reconocerá que en el desarrollo femenino hay un proceso de transición de una fase a otra que carece de análogo en el varón, es decir, en la medida en que la niña crece y deshace la ligazón-madre, ella podría alcanzar su vagina, pero tendría que dejar atrás su clítoris. Este modo de concebir Freud la sexualidad femenina implica, a su vez, dividir en dos el aparato sexual femenino. Se trata, en cierto sentido, de un proceso de alienación. Es más, Luce Irigaray (2007), interpretando las palabras de apertura de la conferencia sobre la *Feminidad* de Freud, dirá que éste ha construido un discurso en que “el misterio que es la mujer constituiría, pues, el *objetivo*, el *objeto* y el *envite* de un discurso masculino, de un debate entre hombres, que no le interpelaría, no le incumbiría. Del que ella, en última instancia, no tendría que saber nada” (Irigaray, 2007, p. 7). Y, ese ‘no saber nada de nada’ implica, en primera instancia, que la mujer queda alienada en un discurso que es del hombre. Podríamos imaginar, en tal sentido, que el paso del clítoris a la vagina viene a iluminar, tanto para la mujer como para el hombre, la sexualidad femenina, sin embargo, Freud señala que “la función del clítoris viril se continúa en la posterior vida sexual de la mujer de una manera muy cambiante y que por cierto no se ha comprendido satisfactoriamente” (Freud, 1931, p. 230). Persiste así la imagen de la mujer como continente

negro y lo peor es que la mujer, ya no la niña, nada sabe ni nada ha de saber respecto de su propia sexualidad.

El paso del clítoris a la vagina sigue, sin embargo, sin explicación. Freud insiste, en su argumentación, declarando la superioridad del varón mientras la niña, al unísono, debe reconocer el hecho de su castración y, por extensión, de su propia inferioridad. En tal caso, la mujer está obligada a reconocer su “universal extrañamiento respecto de la sexualidad” (Freud, 1931, p. 233). Mas, Freud reconoce que ella también puede rebelarse contra este extrañamiento. En síntesis, existen dos posiciones posibles que la niña/mujer puede asumir ante lo masculino. Para dar cuenta de ello citamos a Freud en extenso:

[La] mujercita, aterrorizada por la comparación con el varón, queda descontenta con su clítoris renuncia a su quehacer fálico y, con él, a la sexualidad en general, así como a buena parte de su virilidad en otros campos. La segunda línea, en porfiada autoafirmación, retiene la masculinidad amenazada; la esperanza de tener alguna vez un pene persiste hasta épocas increíblemente tardías, es elevada a la condición de fin vital, y la fantasía de ser a pesar de todo un varón sigue poseyendo a menudo virtud plasmadora durante prolongados períodos. También este «complejo de masculinidad» de la mujer puede terminar en una elección de objeto homosexual manifiesta. Sólo un tercer desarrollo, que implica sin duda rodeos, desemboca en la final configuración femenina que toma al padre como objeto y así halla la forma femenina del complejo de Edipo. Por lo tanto, el complejo de Edipo es en la mujer el resultado final de un desarrollo más prolongado; no es destruido por el influjo de la castración, sino creado por él; escapa a las intensas influencias hostiles que en el varón producen un efecto destructivo, e incluso es frecuentísimo que la mujer nunca lo supere” (1931, pp. 230-231).

De la cita destacamos, contra nuestra voluntad, lo siguiente: para Freud la mujer estaría obligada a renunciar a su sexualidad, organizada tal y como está en torno al quehacer fálico [“la masturbación en el clítoris”], o bien, retiene su masculinidad autoafirmando el carácter fálico de su clítoris. Además de estas dos posiciones, Freud agrega una tercera posibilidad: “el esbozo de la feminidad definitiva” (1931, p. 233). De esta última ni siquiera existen rastros en el texto citado y si los hubiese estos

siguen tomados por el androcentrismo freudiano. Cabe destacar, especialmente con relación a la renuncia y/o autoafirmación de la sexualidad de la niña, que ésta está intrínsecamente ligada al Complejo de Edipo. La gran diferencia con el varón es, en palabras de Freud, que “la mujer llega a la situación edípica normal positiva luego de superar una prehistoria gobernada por el complejo negativo” (1931, p. 228). Dicha prehistoria, también conocida como fase pre-edípica, que se define en y por el lazo con la madre y una cierta hostilidad contra el padre. La historia de la mujer, en cambio, pasa por la inversión de aquella hostilidad. El sexo femenino para desarrollarse normalmente, indica Freud, no debe, por una parte, permanecer atascado en la ligazón-madre y, por otra, debe necesariamente volver hacia el varón. Freud (1931) al respecto declara:

Entre las mociones pasivas de la fase fálica, se destaca que por regla general la niña inculpa a la madre como seductora, ya que por fuerza debió registrar las primeras sensaciones genitales, o al menos las más intensas, a raíz de los manejos de la limpieza y el cuidado del cuerpo realizados por la madre (o la persona encargada de la crianza, que la subrogue). A la niña le gustan esas sensaciones y pide a la madre que las refuerce mediante repetido contacto y frote, según me lo han comunicado a menudo las madres como observación de sus hijitas de dos a tres años. A mi juicio, el hecho de que de ese modo la madre inevitablemente despierta en su hija la fase fálica es el responsable de que en las fantasías de años posteriores el padre aparezca tan regularmente como el seductor sexual. Al tiempo que se cumple el extrañamiento respecto de la madre, se trasfiere al padre la introducción en la vida sexual (pp. 239-240).

Bajo estas circunstancias, la resolución del complejo de Edipo implica, para las mujeres, un extrañamiento de la niña respecto de la madre y la suspensión de la masturbación clitoridiana permitiendo, con ello, el tránsito al objeto-padre. Sólo de este modo la niña encuentra el camino hacia el desarrollo de la feminidad. Ahora bien, este tránsito acontece en tanto la madre, al prohibir a su hija masturbarse, se convierte en el sujeto contra quien la niña ha de rebelarse. Como en todo orden de cosas, el hecho de la prohibición no quiere decir naturalmente que se la acate y “la porfía en la masturbación parece abrir el camino hacia la masculinidad”

(Freud, 1931, p. 234). Nuevamente, los edictos freudianos prescriben para la mujer una pérdida, una ausencia, una renuncia ante las formas autoeróticas de alcanzar el placer, dejando el privilegio y el goce como un derecho exclusivo de la masculinidad, cuando en realidad el placer y el goce clitoridiano expresan “el fleco ciego del logocentrismo” (Irigaray, 2007, p. 149). Las mujeres no tienen derecho a masturbarse, los hombres sí. Incluso más: si la niña no llega a sofocar la masturbación, por falta de carácter o voluntad, el efecto de la prohibición se manifestará posteriormente en la mujer ya sea en su elección de objeto sexual o bien en un “afán de librarse a costa de cualquier sacrificio de esa satisfacción que la hace padecer” (Freud, 1931, p. 234). Hay que señalar que no hay en el texto razón alguna que justifique ese supuesto padecimiento, aunque lo que sí queda declarado es el rencor que la hija preservará contra su madre o cuidadora. El tema aquí es que este rencor funciona, según Freud, como el móvil que permite el desasimiento de la madre por parte de la hija. Luego, este desasimiento se verá reforzado en la niña cuando ella logre “capta[r] la universalidad de ese carácter negativo” y se produzca una “gran desvalorización de la feminidad” (Freud, 1931, p. 234) y no sólo de la madre. Este proceso de universalización se traduce en un reproche contra la madre por “no haberla dotado de un genital correcto, vale decir, [por] haberla parido mujer” (p. 235). Freud resume las motivaciones de la niña con relación al extrañamiento de la madre del siguiente modo: “omitió dotar a la niñita con el único genital correcto, la nutrió de manera insuficiente, la forzó a compartir con otro el amor materno, no cumplió todas las expectativas de amor y, por último, incitó primero el quehacer sexual propio y luego lo prohibió” (1931, p. 236)⁶. La niña culpa a la madre de su supuesta inferioridad y, con ello logra, al parecer, devenir mujer. Por su parte, la madre, que ya es una mujer y que

⁶ El subrayado es del autor (N. del E.)

reconoce sin más su supuesta inferioridad, exige el despliegue de la feminidad a condición de –como lo señala Freud en *El yo y el ello* (1923b)– la remoción de la sexualidad clitoridiana. Esta idea, como hemos visto, atraviesa la obra de Freud de principio a fin. Sólo para recalcar este punto, recordemos los siguientes pasajes de la obra freudiana. Ya en 1897, en la carta 75 a Fliess, Freud declara:

Se sepulta en la mujer (en todo o en parte) otra zona sexual que en el varón subsiste. Me refiero a la zona genital masculina, la región del clítoris, en la que durante la infancia aparece concentrada la sensibilidad sexual de la niña también. De ahí que hacia esta época a la mujer la inunde la vergüenza, hasta que de manera espontánea o reflectoria es despertada la nueva zona, la vaginal (Freud, 1897, p. 312).

En sus *Tres ensayos sobre la sexualidad infantil* (1905b) Freud escribe:

Si se quiere comprender el proceso por el cual la niña se hace mujer, es menester perseguir los ulteriores destinos de esta excitabilidad del clítoris (...) más tarde, cuando por fin el acto sexual es permitido, el clítoris mismo es excitado, y sobre él recae el papel de retransmitir esa excitación a las partes femeninas vecinas, tal como un haz de ramas resinosas puede emplearse para encender una leña de combustión más difícil. A menudo se requiere cierto tiempo para que se realice esa transferencia. Durante ese lapso la joven es anestésica (...) Son anestésicas en la vagina, pero en modo alguno son inexcitables desde el clítoris o aun desde otras zonas (...) Toda vez que logra transferir la estimulabilidad erógena del clítoris a la vagina, la mujer ha mudado la zona rectora para su práctica sexual posterior. (...). En este cambio de la zona erógena rectora, así como en la oleada represiva de la pubertad que, por así decir, elimina la virilidad infantil, residen las principales condiciones de la proclividad de la mujer a la neurosis, en particular a la histeria. Estas condiciones se entran entonces, y de la manera más íntima, con la naturaleza de la feminidad (pp. 201-202).

En 1913, Freud escribirá en *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis*:

Como sabemos, la sexualidad de la niña está bajo el imperio de un órgano rector masculino (el clítoris), y en muchos planos ella se comporta como la del varoncito. Una última oleada de desarrollo en la época de la pubertad tiene que remover esa sexualidad masculina y elevar a la vagina, derivada de la cloaca, a la condición de zona erógena dominante (p. 345).

En sus *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, específicamente en la número 10 titulada *El simbolismo en el sueño*, Freud (1916) añade:

[El] deseo de ser un hombre se encuentra en la mujer con harta frecuencia, consciente o inconscientemente. Y que la mujer puede realizar este deseo mediante las mismas sensaciones que el hombre, he ahí algo que no desconcertará a nadie que conozca anatomía. La mujer posee en sus genitales también un pequeño miembro semejante al masculino, y este pequeño miembro, el clítoris, desempeña aun en la infancia y en la edad previa al comercio sexual el mismo papel que el miembro grande del hombre (p. 142).

Posteriormente, en la conferencia número 20 titulada “*La vida sexual de los seres humanos*” de 1916/1917, Freud, hablando de la sexualidad de la niña, señala:

[En] la infancia el clítoris de la niña desempeña enteramente el papel del pene; es el portador de una particular excitabilidad, el lugar donde se alcanza la satisfacción auto-erótica. Para que la niña se haga mujer importa mucho que el clítoris ceda a tiempo y por completo esa sensibilidad a la vagina. En los casos de la llamada anestesia sexual de las mujeres, el clítoris ha conservado obstinadamente esa sensibilidad (p. 290).

Luego en su trigésimo tercera de sus *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, aquella titulada *Sobre la sexualidad femenina* de 1931, Freud apunta lo siguiente: “partes del aparato sexual masculino se encuentran también en el cuerpo de la mujer, si bien en un estado de atrofia, y lo mismo es válido para el otro sexo” (Freud, 1931, p. 105).

En el mismo texto, cinco páginas después Freud recalca:

[En] la fase fálica de la niña el clítoris es la zona erógena rectora. Pero no está destinada a seguir siéndolo; con la vuelta hacia la feminidad el clítoris debe ceder en todo o en parte a la vagina su sensibilidad y con ella su valor, y esta sería una de las dos tareas que el desarrollo de la mujer tiene que solucionar (1931, p. 110).⁷

⁷ El subrayado es del autor (N. del E.).

Como puede observarse, en el conjunto de los textos recién citados –y en otros que ya hemos comentado– Freud insiste perentoriamente en que la niña debe abandonar cualquier relación que pueda tener con su clítoris para hacer de la vagina el órgano sexual propiamente femenino. De este modo, la vida sexual de la mujer y las manifestaciones de su sexualidad quedan a merced del goce masculino. La desvalorización social del deseo de la mujer queda así prescrita teóricamente. Ahora bien, lo realmente insólito es que haya todavía quienes defiendan este tipo de planteamientos reafirmando las ideas de Freud sobre la libido masculina y una feminidad secundaria, confirmando, a su vez, la tesis de Ferenczi de que la erogeneidad aumentada del clítoris constituye en sí un síntoma histérico. La vagina, en cuanto órgano sexual femenino orientado a la reproducción de la especie, no hace sino confirmar el carácter pasivo de la mujer, en tanto, su clítoris marca un componente activo, masculino, que confirma la condición bisexual de la mujer. Pero, cabe preguntarse: ¿realmente una mujer que goza de su clítoris goza masculinamente de su sexualidad? El hombre, en cambio, se somete con mayor intensidad a una represión de la bisexualidad en la que “se muestra de manera inequívoca una rebeldía contra la pasividad y una predilección por el papel activo” (Freud, 1933, pp. 237-238). En palabras de Freud:

[La] bisexualidad, que según nuestra tesis es parte de la disposición [constitucional] de los seres humanos, resalta con mucho mayor nitidez en la mujer que en el varón. En efecto, este tiene sólo una zona genésica rectora, un órgano genésico, mientras que la mujer posee dos de ellos: la vagina, propiamente femenina, y el clítoris, análogo al miembro viril (1933, p. 241).

Hasta aquí la única explicación que Freud nos ofrece del paso del clítoris a la vagina se reduce al triunfo de la masculinidad, esto es, triunfo del padre como objeto sexual y al extrañamiento de la madre como manifestación de una sexualidad sepultada. En consecuencia, desde 1897 a 1933 la posición de Freud no varía, como señalábamos al inicio

de este texto, en lo estructural: el devenir de la mujer consiste para Freud, tal y como Irigaray lo señala, “en el reconocimiento y la aceptación de su atrofia fálica” (Irigaray, 2007, p. 15), asunto que releva la relación del psicoanálisis con la teoría biológica de Aristóteles. Ahora bien, junto con este tergiversado camino del devenir mujer se ha consolidado una falsa dimensión de la sexualidad masculina que ha de ser urgentemente deconstruida. Es decir, una deconstrucción de la sexualidad masculina pasa inevitablemente por una deconstrucción de aquellos límites que impiden la libre circulación de una *libido femenina* que fluya realmente entre nosotros y nos constituya de otro modo, siempre de otro modo.

Referencias

- Aristóteles. (1988). *Política*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1992). *Investigaciones sobre los animales*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1994a). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1994b). *Reproducción de los animales*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. 1994b). *Reproducción de los animales*. Editorial Gredos.
- Bachofen, Johann. (1987). *El Matriarcado: Una Investigación sobre la Ginecocracia en el Mundo Antiguo según su Naturaleza Religiosa y Jurídica*. Akal Editores.
- Bersani, Leo. (2011) *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*. El cuenco de plata.
- Cixous, Helene (1995) *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Anthropos
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (1972). *L'anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit.

- Derrida, Jacques. (1972) *La dissémination*. Éditions du Seuil.
- Freud, Sigmund. (1886). *Sobre histeria masculina*. En: Fernando Rodríguez & Mauro Vallejo. (2018). Sigmund Freud. Textos inéditos y documentos recobrados (pp. 27-30). Miño y Dávila ediciones.
- Freud, Sigmund. (1895). *Estudios sobre la histeria*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo II* (pp. 24-43). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1897). Carta 75 (14 de noviembre de 1897). En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo I* (pp. 310-313). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1905a). *Fragmentos de análisis de un caso de histeria (Dora)*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo VII* (pp. 7-108). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1905b). *Tres ensayos para una teoría sexual*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo VII* (pp. 117-210). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1908). *Sobre las teorías sexuales infantiles*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo IX* (pp. 187-202). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1913). *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XII* (pp. 337-346). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1915). *10ª conferencia. El simbolismo en el sueño*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XV* (pp. 136-154). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1916/1917). *20ª conferencia. La vida sexual de los seres humanos*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XVI* (pp. 277-291). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1920). *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XVIII* (pp. 141-164). Amorrortu.

- Freud, Sigmund. (1923a). *La organización genital infantil*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XIX* (pp. 145-150). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1923b). *El yo y el ello*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XIX* (pp. 13-66). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XIX* (pp. 267-276). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1927). *Fetichismo*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XXI* (pp. 147-152). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1931). *Sobre la sexualidad femenina*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XXI* (pp. 227-244). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1933). *33ª conferencia. La feminidad*. En: Sigmund Freud. *Obras Completas. Tomo XXII* (pp. 104-125). Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1982). *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Irigaray, Lucy. (2007) *El espejo de la otra mujer*. Ediciones Akal.
- Lacan, Jacques. (1999) *Seminario IV. Las relaciones de objeto*. Paidós.
- Marx, Karl. (1970). *La ideología alemana*. Barcelona.
- Preciado, Paul. (2009). Epilogo. En: Guy Hocquenghem. *El deseo homosexual*. Editorial Melusina.
- Reich, Wilhelm. (2020). *La revolución sexual y otros escritos*. Editorial Irrecuperables.
- Rodulfo, Ricardo. (2008) *El psicoanálisis de nuevo. Elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional*. Eudeba.

El cansancio de los nombres. Una breve reflexión sobre la inutilidad de las palabras en el Crátilo de Platón

The tiredness of names. A brief reflection on the uselessness of words in Plato's Cratylus

Diego Pérez Pezoa¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-2327-822X>

p.perezpezoa@ug.uchile.cl

Recibido: 19/12/2023

Aceptado: 21/06/2024

DOI: 10.5281/zenodo.13340437

RESUMEN

El siguiente artículo tiene como propósito central reflexionar sobre la dimensión utilitaria de los significados y el lenguaje, expuesta desde un principio en el diálogo platónico *Crátilo*, donde se aprecia el constante forzamiento de la maquinaria pedagógica que propone Sócrates, en vista de organizar una epistemología postnaturalista de la experiencia filosófica del lenguaje. Esta organización del conocimiento de los nombres permitió la organización epistemológica y la cultura de occidente. Un nombre útil es aquel que devela la esencia de lo que nombra. Su *buen uso*, por tanto, opera como develación de la esencialidad de las cosas en sí mismas. Intentaremos, de este modo, indagar en la inutilidad de la palabra desplegada en el diálogo platónico, como aquel cansancio de la palabra-útil que suelta la palabra a un ejercicio manufacturero del tiempo libre del nombre y de su mundo. Allí habitan aquellas figuras desplazadas por la razón ideal y pública: desde el silencio, lo no-nombrado –el esclavo y el artesano–, adquiere una fuerza estético-política que configura las dinámicas de la realidad.

Palabras clave: Cansancio, ocio, Crátilo, artesano, estética/política.

ABSTRACT

The following article has as its central purpose to reflect on the utilitarian dimension of meanings and language, exposed from the beginning in the Platonic dialogue *Cratylus*, where the constant forcing of the pedagogical machinery proposed by Socrates is appreciated, in view of organizing an epistemology postnaturalist view of the philosophical experience of language. This organization of the knowledge of the names allowed the epistemological and cultural organization of Westerners. A useful name is one that reveals the essence of what it names. Its *proper use*, therefore, operates as a

¹ Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte de la Universidad de Chile. Doctor en Filosofía, Universidad de Chile / Docente e investigador postdoctoral, Facultad de Artes-Universidad de Chile.

revelation of the essentiality of things in themselves. We will try, in this way, to investigate the *uselessness of the word* displayed in the Platonic dialogue, like that weariness of the word-useful that releases the word to a manufacturing exercise of the free time of the name and its world. There inhabit those figures displaced by ideal and public reason: from silence the unnamed –slave and craftsman– acquires an aesthetic-political force that shapes the dynamics of reality.

Keywords: Tiredness, leisure/idler, Cratylus, artisan/craftsman, aesthetic/politic.

Introducción

Si nos concentramos en la relación artesanal y, por ende, utilitaria de los significados expuestos desde un principio en el diálogo platónico *Crátilo* (Platón, 1992)², podremos apreciar el constante forzamiento de la maquinaria pedagógica que propone Platón, a través de Sócrates, en vista de organizar una epistemología postnaturalista de la experiencia filosófica del lenguaje. Esta organización del conocimiento de los nombres podemos identificarla, no sólo como la inauguración de la *mimesis* occidental, sino, también, como la instalación de una maquinaria de reconocimiento y reciclaje de identificación de aquellas palabras sueltas y residuales para su *buen uso* en lo común. Un ‘buen uso’ de las palabras, por su parte, no es más que la palabra que devela la esencialidad de la cosa en sí misma. Un nombre útil, bien usado, es aquel que devela la esencia de lo que nombra, un *nombre que se cansa esenciando, nombre que se agota en la verdad de la cosa*.

Ahora bien, el *cansancio* de los nombres es, mejor dicho, el cansancio del *nominador*; un cansancio que emana tras la larga jornada como legislador de las cosas, como aquel que enseña la justa medida de las palabras y las cosas. El ejercicio utilitario del nominador, cuya labor es evitar que las palabras caigan en la *ociosidad* de sus significaciones de

² Todas las referencias siguientes a este diálogo en específico adoptan tanto la traducción como la disposición e interpretación realizadas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Además, se encontrarán incorporadas directamente en el texto. Mientras que otras referencias a diálogos platónicos distintos al *Crátilo*, serán debidamente citadas.

la realidad, abandona su herramienta, su instrumento, su obrar, para ceder la apertura de un mundo completamente novedoso y anónimo. Entra en escena el nombre des-medido, desmesurado, nocturno. Esta novedad desmedida no proviene del arte de nombrar la justa medida de las cosas, sino que, en cambio, surge como aquel mundo donde lo no-nombrado vuelve *lúdica* la relación entre palabras y cosas. De este modo, aparece una corporalidad contingente que no tiene la capacidad de nombrar-se; una figura tecno-desplazada y producida por la liberación del tiempo del nombre, es decir, *el tiempo libre del artesano* que inicia su ejercicio transformador como nombre-artesano, naturalizando la palabracosa siguiendo un modo de nombrar poéticamente su 'figura', y re-posicionando, así, los nombres azarosos al lado de las cosas anónimas. Por tanto, cabre preguntarnos, ¿qué ocurre cuando se disemina el arte de cansarse nombrando lo justo de cada cosa?, ¿quién toma la palabra para nombrar lo justamente de unos cuerpos, unas cosas y unas palabras?

La maquinaria socrática consiste, desmesuradamente, en arrancar al lenguaje de su mera compañía de las cosas. El *nominador*, en ese caso, no es más que un podador de palabras en el floreciente jardín de las materialidades insignificantes y anónimas. Un mundo crece, *justamente*, cuando se libera el tiempo de los nombres des-ajustados, desajuste de los *nombres propios* (Derrida, 1884). No es casual, aquí, la analogía de las palabras con los seres florecientes, los seres que yacen rizomáticamente en los mundos anónimos de los cuerpos. Los nombres crecen. Crecen cuando son cuidados, y no intervenidos. Un nombre se cultiva, se cuida, con rocíos de extractos temporales, es decir, cristales de tiempo cuya perdurabilidad aromática constituye la dieta y la lengua occidental sobre la autoridad, la firma y lo sagrado (Agamben, 2006). Contradicción profunda, a su vez; pues el arte de la justa medida de las palabras y las cosas consiste en intervenir utilitariamente la naturaleza de los nombres. Habría que colocar atención, no menor, a este punto reflexivo del

agotamiento de los nombres y los mundos como vínculo utilitario, pues, la empresa platónica se puede entender como un extenuante ejercicio de expropiación de las imágenes de las cosas en un modo de percepción del significado (de la *forma*) puramente utilitario. La metáfora wittgensteineana que comprende el lenguaje como una caja de herramienta (Wittgenstein, 2017; §11), no fue una mera casualidad imaginativa, pues, el antecedente platónico ya nos anunciaba en destino instrumental de las palabras como un arte lúdico de nombrar lo que hace posible la existencia a la luz de la verdad.

Intentaremos, por tanto, indagar en la *inutilidad de la palabra* desplegada en el diálogo platónico; aquella maquinaria y aquellos cuerpos maquínicos cansados, nocturnos, que sueltan la palabra del ejercicio nominador, cuyo legislador es el propio manufacturero del tiempo libre del nombre. Exploraremos algunas imágenes que invitan a reflexionar sobre la serie de desplazamientos corporales y figurativos que la filosofía platónica acostumbra a realizar para estabilizar su discurso. Además, analizaremos la soltura de la cosa y los objetos ante la inutilidad de los nombres, sin el ejercicio que identifica y significa trascendentalmente los objetos con nombres o simples palabras.

El nombre esclavo

Comencemos revisando el nombre *esclavo*, muy sugerente en la reflexión platónica desde un principio, a propósito de ciertas explicaciones inaugurales sobre la indeterminación de los nombres (propios). Este nombre comprende toda una *ontología del anonimato*, fundamental para la reflexión platónica que establece la exclusividad de los seres bellos y bondadosos como protagonistas poseedores de almas íntegras y excepcionales en el ejercicio de la nominación. Es en el pasaje

(384d), cuando Sócrates comienza a desenvolver los argumentos necesarios para tratar las ciencias de los nombres, ya que allí radica la belleza de todas las cosas y los seres. En voz de Hermógenes se menciona lo siguiente:

Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, nos soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél -como solemos cambiárselo a los esclavos-, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres (Plat. *Crat.* 384d).

El pasaje que remite a las figuras de los esclavos no es menor. El sentido que cobra la referencia de la figura del esclavo supone toda una paleopolítica de los cuerpos en la reflexión platónica. Que se encuentre en las palabras inaugurales del diálogo, tampoco es azaroso, pues, esta referencia establece una coordenada relevante dentro los parámetros de una antropología filosófica orientada a estructurar la utilidad de los nombres y la política de la lengua. No obstante, el movimiento subrepticio de esta referencia es el de un desplazamiento de los cuerpos productivos. Es decir, el esquema espiritual que acompañará toda la argumentación socrática no es más que el constante desplazamiento de la figura de los cuerpos que no pueden nombrar: cuerpos inútiles, raros, monstruosos, anormales (Foucault, 2007, 1990). En otras palabras, el desplazamiento de los cuerpos que no tienen la *palabra* para nombrarse.

Una paleopolítica se define principalmente como la esquematización de los afectos y la lengua que predispone una manera de tomar cuerpo en la escenografía de lo común. Funciona como una suerte de organización de los sentidos desplegados multitudinariamente. De esta manera, la referencia platónica a los esclavos, ya nos indica, enviándonos un guiño ancestral, sobre esta paleopolítica de los nombres útiles, colocando el

acento en aquella forma de la nominación que se escapa al buen uso de los nombres. La figura del esclavo, casi inadvertida en el desarrollo del diálogo, se instala como soporte de inscripción de la justeza de los nombres propios. La relatividad de los nombres esclavos –del nombre ‘esclavo’, de la propia esclavitud del nombre ‘esclavo’–, sujeta a la nominación mercantil de sus cuerpos naturalizados como exclusivamente productivos, nombres que funcionan como marca de propiedad, opera como trasfondo oscuro de la política espiritual platónica. Tener un nombre propio, no asignado por el mercado, no asignado por la compraventa de los cuerpos, en épocas antiguas constituía un privilegio sin antecedentes. Tener un nombre, en épocas helénicas, era parte de una obra espiritual, es decir, establecía ciertos parámetros de referencia identitaria, así como también, representaba un cierto estatus hereditario de permanencia cultural. Por otra parte, el cuestionamiento inicial del diálogo apunta claramente a una incipiente preocupación de Platón por la inmortalidad del alma. No obstante, esta política de la inmortalidad exige una higienización de los paisajes, rasgos y memorias de la experiencia esclavista. Lo más relevante de la corpo-política platónica es su innegable admiración por la facticidad artesanal, más que por la figura o el cuerpo que la desarrollaba como tal. De modo que es interesante redundar sobre esta hipótesis platónica que sólo valoraba la *apariencia* esclavista.

En un pasaje del texto *El filósofo y sus pobres*, Jacques Rancière a través de una ardua lectura sobre las diagramaciones platónicas, llama la atención sobre el proceso de purificación del pensamiento helénico como una especie de higienización de las manualidades que puedan afectar la ‘naturaleza’ pensativa del oficio filosófico:

La especialización del artesano es ahora eso: la simple prohibición de hacer otra cosa. Toda técnica conlleva la capacidad de hacer otra cosa. Esta falsificación ‘politécnica’, inherente a la técnica, tiene que ser permanentemente redimida por

la regla *social*: es artesano-fabricador aquel que tiene prohibido el juego, la mentira, la apariencia. Pintor o sofista no son falsos artesanos. Son artesanos que transgreden la regla fija de su estatuto (Rancière, 2013, pág. 35).

Las figuras recuperadas por Rancière sugieren una reflexión que nos señala el fuerte énfasis regulador de la diagramación platónica sobre los cuerpos, con motivo de la distribución de funciones productivas de la comunidad –una suerte de temprana división del trabajo. Sin embargo, dejando de lado las proposiciones sociológicas de la comunidad y sus miembros, lo que se vislumbra en las palabras de Rancière, más que resaltar un temperamento agorafóbico de Platón, es la engañosa ancestralidad en la que se funda la división del pensamiento en general: es decir, el origen estrictamente tecnocrático y monotécnico de la diagramación platónica de la *República*. Aquí, en la ciudad hipotética-flotante de la *República*, se desprende la forma de una ancestralidad basada en un orden imaginario de la humanidad, enrolado como una práctica efectiva de las relaciones entre ficción y naturaleza productiva de los cuerpos. Es decir, una verdadera paleopolítica de los cuerpos no-musicalizados. De este modo, las ficciones comienzan a jerarquizarse siguiendo el imaginario sensible de un mundo emplazado desde el confort y la gloria de los quehaceres depurados del filósofo-rey. La *atopía* filosófica será la mentira geo-epistémica de Platón que más resistencia ha mostrado en la historia del pensamiento occidental, sobre todo a partir de las posibilidades de una diseminación inevitable de los saberes producidos en un orden espacial natural y restringido.

De esta tecnocracia ancestral se desprende el constante objeto de la Filosofía y del Arte: más que producir objetos de arte o nuevos pensamientos, se rediseña, iterativamente, el espacio inmunológico que se *distancia* de aquellas prácticas monotécnicas susceptibles de ser naturalizadas en los individuos. Este espacio inmunológico es la auto-preservación de un *ocio* que ha contribuido tanto a la naturalización de

los cuerpos fatigados como la purificación de la relación entre el pensamiento con su Ser. En este sentido, la ‘técnica’ en-sí no es posible de ser pensada como ‘politécnica’, si no es a través de la óptica que especializa las funciones, distribuye los cuerpos, recorta y materializa los tiempos, y delimita sus efectos. Por consiguiente, la filosofía, como ‘técnica del descanso’, que Platón reservaba para las ‘almas buenas’, no es más que una aversión anti-mono-técnica contra los elementos prácticos y discursivos que suprimen y ordenan las ocupaciones y los tiempos de los individuos. Estas delimitaciones temporales instalan la posibilidad de lo pensable de *otra* técnica, a través de la regularización del pensamiento que vuelve impensable para el esclavo ignorante del pensamiento higienizado la geometría de las formas bellas. El pensamiento, por lo tanto, sería aquella sacralización ‘ociosa’ –ratificada por Aristóteles, posteriormente– inhabitable por alguna técnica, trabajo o cuerpo extraño a su arquitectura originaria, dejando la ‘ociosidad’ (*scholé*), junto con la ‘instancia contemplativa’ (*theorein*), sólo para aquellos hombres que han sabido respetar las delimitaciones inmunológicas de la pausa y el descanso de los *círculos* filosóficos. El trabajo no espera, nos señala Platón. El pensamiento filosófico, en cambio, ya purificado de las prácticas que lo habitan, rescata, irónicamente, el honor del guerrero y del trabajador, y se ensalza como potencia creadora individual mediante la imagen de un cansancio rutilante. La cuestión, en tanto, no es definir el origen metafísico del pensamiento, sino que, a través de la importancia de la diagramación ocupacional de los cuerpos, lo relevante gira en torno a establecer tópicos del pensamiento que den cuenta de una superficie común, cuya materialidad permita inscribir el *trabajo* constante de anudamiento y des-anudamiento de los materiales literarios y expresivos en el corazón de un ejercicio *compartido con un afuera indescifrable*. Esto quiere decir que, en otras palabras, todo pensamiento es posible gracias a una instalación escenográfica que recrea una forma posible-de-ser-otro

de los cuerpos reunidos, como un *ejercicio* trascendental de la facticidad humana de lo común.

Estas conjeturas pueden especular derivaciones históricas sobre la composición general del pensamiento platónico y occidental. El esclavo, el artesano, son figuras anónimas que remiten a una ancestralidad humana trascendental: la extraña figura de los *sin-nombres*. Esta ancestralidad platónica configura por partida doble un *archi-fósil* (Meillassoux, 2015, pág. 36) que ha logrado sostener la estabilidad del trayecto onto-teo-lógico de las almas depuradas y bondadosas: pues, el *proletarium* es el *sin-nombre* que reclama su nombre desde afuera. Este *archi-fósil* sería aquel soporte material paleopolítico que reproduce la división y la separación entre pensamiento y técnica en los cuerpos. No sólo reproduce tipográficamente estas separaciones, sino que reitera el ímpetu reaccionario que niega u odia la existencia de quienes son identificados con esta ‘figura’ ancestral. Además, organiza toda la materialidad de la práctica filosófica como ciencia que percibe únicamente mundos iluminados, mientras que la “sobre-inmensidad de lo virtual caótico es lo que permite la impecable estabilidad del mundo visible” (Meillassoux, 2015, pág. 178)

De modo que este fenómeno de división ancestral se puede representar, también, como la naturalización de los cuerpos entre aquellos que han escogido destinar su tiempo al pensamiento del mundo y de la vida, y aquellos que no han podido escoger en qué *cansarse*. Para que la ancestralidad platónica sea posible como imagen del círculo filosófico general, necesita de un soporte material que reproduzca el cuerpo naturalizado e imposibilitado de re-estructurar el tiempo filosófico con amplia autonomía, imposibilitado de sustituir el lugar privilegiado del pensar: dicho soporte es el que hace posible la escena de la vida inhabitable para las ‘almas buenas’, como un entramado semiótico que crea confines entre cuerpos productivos encargados de crear un *corpus*

mayor (*ergon*), y aquellas almas encargadas de guiar, proteger y edificar ese corpus mayor (*parergon*). En otras palabras; para que la ‘idea’ de que existió ‘un’ pensamiento que hizo posible la naturaleza de una distribución del resto de las funciones y sus técnicas sea verdadera, habría que asumir, primero, que quiénes ejercen dichas funciones no piensan o no tienen tiempo para hacerlo, y, por otra parte, que dicho pensamiento habitaba, por decirlo de alguna manera, *afuera* de dicha ‘ancestralidad’ monotécnica –en un cuerpo extraño y foráneo. El borde político del pensamiento del cuerpo y la filosofía, al parecer, ya gira en torno a una eficiente tecnocorporalidad del pensamiento.

Dicho esto, podemos identificar en el diálogo que nos convoca, una tecnocorporalidad inaugural de los nombres. Los nombres como depuración de los cuerpos no-bellos, no-formales, no-filosóficos. Los nombres como cuerpos. La preocupación por la veracidad de los nombres propios –una preocupación que no tendrá mayores reflexiones y resoluciones– permite comprender, en tanto, la serie de ejercicios posteriores del diálogo en torno al naturalismo gravitante que ejecuta la esencia de la cosa en sí (*ousía*). La figura del esclavo asiste con la intención de ser el soporte anónimo de los nombres no-esenciales, transables y comunicantes, que contaminan la autenticidad de las almas nombradas. El gran *afuera* de la filosofía se compone de una serie de cuerpos innombrables, que sirven de combustión para el fuego del pensamiento.

El especialista dialéctico

Continuando con nuestras observaciones del diálogo, las figuras que emergen desde el fondo de las prácticas artesanales se hacen cada vez más presentes para emular las funciones de la figura del ‘legislador’.

Todas estas figuras funcionan como espejos culturales que reflejan las condescendencias del filósofo-rey en busca de sus virtudes esenciales. El diálogo *Crátilo*, poco a poco, va trazando una geografía laberíntica, como un entramado de espejos diseñado para extraviarse psíquicamente, y después recuperarse, levantarse, mediante un amor de sí mismo. Es la danza del dialéctico, distinta al paso programado del esclavo –el “hombre-pie” (*andrápodon*). Esta superación atraviesa diversas escenas de comparación, analogías y distanciamiento, siguiendo la lógica del extractivismo espiritual de las virtudes fundamentales de las prácticas productivas. Revisemos el siguiente pasaje:

Sócrates — ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?

Herm.—Sí.

Sócrates. — ¿Y no es éste el que sabe preguntar?

Herm.—Desde luego.

Sócrates —¿Y también responder?

Herm. —Sí

Sócrates —¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?

Herm. —No, eso mismo.

Sócrates —Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón.

Herm. —¡Claro!

Sócrates —Y la del legislador, según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos (Plat. *Crat.* 390c-d).

La analogía de los nombres como instrumentos, como elementos que se encuentran a la mano, transforman al legislador (*nomothetos*) en el artesano de los nombres, y al dialéctico, en el especialista de sus usos. El navío de las almas errantes toma el rumbo de una exploración preparatoria para la inmortalidad del alma. Una nave tallada por especialistas de la navegación en aguas tormentosas –caóticas. Fundamentalmente, es una nave construida siguiendo la diferencia metafísica entre ‘sensatos’ e ‘insensatos’. Los sensatos son las figuras

naturales productoras de seres criados en el laberinto de las verdades más profundas de la humanidad. Sin embargo, la monstruosidad comienza a asomarse como desborde –o bien, como deformación– originaria, pues tiene la forma de la naturaleza inexpugnable de los cuerpos horrorizados tras el sometimiento de un alma. El dialéctico es el productor de bellos pensamientos, creador de figuras prominentes en el ejercicio de preguntar y responder con exactitud, que superan la monstruosidad originaria. Lo monstruoso, por su parte, es engendrado por aquellas almas que experimentan la catástrofe de los nombres, es decir, seres que juegan con las formas hasta volverlas réplicas invertidas irreconocibles por las purificaciones corporales. Ahora bien, cabría preguntarse: ¿de dónde provienen estas habilidades manuales naturales del dialéctico para insertarse en el mundo de las prácticas del nombrar bien? Para apreciar esta inquietud tendríamos que indagar en otros diálogos platónicos para tratar de dar con esta habilidad natural del dialéctico.

En el Libro VII de la *República*, Platón narra la escena fundamental –y archi-conocida– de la ‘alegoría de la caverna’ (Plat. *Rep.* 7.514a-517b). Esta escena no sólo planteó una metafísica ejemplar sobre las diversas elaboraciones epistemológicas que convirtieron al platonismo en la arquitectura ‘ideal’ del pensamiento desengañado, sino que, mediante la elaboración histórica-teatral de una escena, diseñó, en su reverso, una ancestralidad asimétrica de la epistemología occidental: la distancia entre quienes pueden –espiritual y fisiológicamente– acceder a la Verdad del mundo, y quienes quedan condenados y encadenados a la pura representación ensombrecidas de esas verdades aparentes. De este modo, a través de un gesto enceguecedor, Platón convirtió la luz –y al Sol, su fuente natural– en signo e imagen de la Verdad inalcanzable, y a las ‘sombras’, en el consuelo que tienen los hombres condenados a la monotonía de las actividades y habitualidades trabajosas. El eje que

articula la posibilidad de imaginar o representar una escena teatral del conocimiento y la ignorancia, tiende a ser un producto creativo que surge en mejores condiciones recreando una escenografía de la verdad, ciertos posicionamientos de los cuerpos y determinadas percepciones fisiológicas de la sabiduría, que siempre permitirán activar los anti-cuerpos necesarios para proteger la Verdad de la realidad contaminante y factual. En el libro anterior a la aparición de la ‘alegoría’ espacial y escenográfica de la metafísica occidental, el Libro VI, Platón nos habla de otra ‘alegoría’ contundente que condiciona la narración de los habitantes subterráneos: la ‘alegoría’ sobre el Sol (Plat. *Rep.* 6.507e). Este libro trata en términos generales sobre la diferencia entre los filósofos y los no-filósofos. Esta diferencia ontológica se construye a partir de un tratamiento y una preparación oftalmológica exclusiva para las ‘almas de bien’. Para el pensador de la luz, el Sol no es sólo fuente de energía cósmica, es también la fuente iluminaria de la Verdad, cuya propagación iluminativa queda plegada a la gran maestría del *demiurgo* omnipresente que manufacturó un oclocentrismo del saber concentrada en la visión. La ‘luz’ de la verdad, por tanto, quedaría supeditada a quienes adquieran una especie de entrenamiento exhaustivo del cuerpo de seres pensantes y observadores; entrenamiento filosófico al cual no todos los hombres (sólo los “Hombres de Bien”) pueden acceder, y que consiste plenamente en un proceso de asimilación material entre el origen de las ideas de Bien y la propagación de la luz solar. Revisemos ese pasaje:

[El] ojo es el más afín al Sol, pienso, de los órganos que concierne a los sentidos [...] Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido dispensado por el sol? [...] De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve [...] Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista [...] Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece que como si estos mismos ojos tuvieran la claridad [...] Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija

su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (Plat. *Rep.* 6.508b).

Como sabemos, los habitantes de las tierras subterráneas, debido a su no habitualidad de convivencia con el Sol, no poseen la capacidad ocular de resistencia para concebir la lluvia propagada de ideas; no están preparados para el enceguecimiento ante el *asombro*; no están educados con el método de una erótica solar. El presupuesto lógico de Platón, en este punto, lo administra un formato de convivencia en torno al saber completamente distinto a la convivencia natural que posee todo ser humano iluminado por el astro-Sol: para Platón, los filósofos son los encargados de entrenar el sentido de la visión, y así obtener la capacidad oftalmológica de *mirar-tocar* el Sol, sin enceguecerse ni dañarse. Mientras que los no entrenados (los no-filósofos) sólo reciben los rayos solares como azotes en la espalda, buscando, en algún momento, la sombra para el descanso y el estado somnífero de sus pliegues corporales.

Así, Platón, insemna sofisticadamente la desigualdad bajo los astros, bajo el cielo, sobre el espacio. El presupuesto oscuro de reunión (o comunidad) en torno a un obrar ensombrecido u oculto, alteraría la lógica mimética platónica, epistemológica y estética de la separación entre lo inteligible y lo visible-sensible, como líneas de reconocimiento que correrían por caminos distintos a una *vida teórica intensiva-corporal*. Es decir, existirían dos formatos temporales de la igualdad que funcionan como plataforma epistémica distintas a los entrenamientos corporales y académicos que se llevan a cabo en el jardín platónico: por una parte, como hemos dicho, todos los seres habitamos bajo el mismo astro solar y las mismas estrellas; pero, por otra parte, la capacidad inteligible y democrática para hacernos de la lluvia de ideas momentos de dispersión y difracción de las elaboraciones conceptuales, es un ejercicio autónomo

y funciona en todo el espacio iluminado. La *Akademia* platónica se configura, por tanto, como la arquitectura metafísica de un centro astronómico protofilosófico.

Pues bien, esta habilidad oftalmológica se condice con la habilidad naturalizada de las almas no errantes que hacen un buen uso de los nombres. Así como los tejedores destraman el tejido de manera minuciosa, el dialéctico confecciona la materia de los nombres con exactitud para distinguir las cosas esencialmente. El dialéctico es criado en los arsenales de la preparación oftalmológica, pues debe atravesar el Sol. La enunciación *di'hò* –asociada a *Dìa* para referirse a Zeus, como aquel dios que trasciende– es crucial para las especializaciones del dialéctico, pues, en esa consistencia fonética se juega su origen solar: “Uno afirma que lo justo es el Sol: sólo él ‘atravesando’ (*diaíonta*) y quemando gobierna los seres” (Plat. *Rep.* 3.413b). La estrategia furtiva de Platón se desenvuelve sin miramientos sobre el desencanto generalizado de la comunidad de las cosas inertes desde una iluminaria artificial. Y su reencanto iluminador no es otro que el mecanismo mimético de proliferación de habilidades adquiridas a través del espejeo itinerante con las ancestralidades fácticas y productivas que operan en la comunidad. El desplazamiento del cuerpo (*soma*), del signo (*sema*), también, incluso, de la prisión (*sôma*), nos permiten comprender la preocupación celestial y astronómica del conocimiento como un escapismo controlado por un espíritu sereno. Toda la iluminaria instalada en *Crátilo* es una puesta en escena de las habilidades *para ver el nombre justo*, con claridad.

Música para la raza de oro

Tras un largo análisis sobre el nombre de los dioses, sobre su exactitud y correspondencia; también, tras haber advertido los nombres

de los antiguos dioses asociados a los elementos, emergen en el *Crátilo* una serie de nombres sobre las afinidades humanas espirituales –sobre la inteligencia, el conocimiento, la comprensión y la ciencia–. Finalmente, Sócrates inicia todo un recorrido sobre la justeza de los nombres, en varios aspectos. No obstante, da la sensación de que lo que intenta desarrollar Sócrates es un ejercicio de maestro de música, es decir, de constante intervención y corrección acerca de cómo *deberían sonar algunos nombres*. Anteriormente, Sócrates ya asociaba la labor de los dioses, cuyos nombres sí son originarios, con la de los músicos, específicamente en el pasaje sobre Perséfone (Plat. *Rep.* 3.405a-c); sobre la armonía que intenta expresar y reunir todas los ‘rasgos’ (*ethos*) de una Diosa. Los nombres, aquí, comienzan a sonar como piezas musicales emanadas desde el fondo poético de las conversiones filosóficas. Pues, no es misterio que la palabra *sophia* implica –tal como lo señala Sócrates– ‘exponer el alma al movimiento’. Esta exposición es una apertura de los seres al mundanal y caótico ruido del Ser. No es coincidencia, por otro lado, que, tras finalizar este ejercicio musical (Plat. *Rep.* 4.423a-424e), entre en escena la figura de Crátilo, cuya particularidad –como todas y todos sabemos– radicó en haber *estado en silencio* durante todo el diálogo. Hablemos, pues, sobre este silencio.

En principio, Sócrates desdeña la posibilidad de comprar al nominador con aquel artista que imita las labores del pintor y del músico. A pesar de que el arte de nombrar se hace mediante la voz. No obstante, de estas distancias originarias en la diagramación platónica, la figura de Sócrates se nutre de las virtudes musicales, sobre todo si recordamos los pasajes de su *apología* referentes a la escucha del alma, o bien, a tener cierto oído para escuchar el interior de uno (Plat. *Apol.* 33c; 38a). Todas estas ejercitaciones endoretóricas de la mayéutica nos permiten establecer su capacidad de director musical, su habilidad para componer seres. Al tender su oído sobre los nombres, logramos apreciar su extraña

aversión con la letra *r* (Plat. *Crat.* 414d). A los traductores (en especial a Louis Méridier) les desconcierta que la letra *r* sea la escogida por Sócrates para disertar sobre el movimiento y el arte, siendo que los ejemplos que expone sobre los nombres que imitan el movimiento no llevan esta letra. Sin embargo, Sócrates continúa, sin darle demasiada importancia utilitaria a estas variaciones. El análisis sobre los movimientos de la lengua son pequeñas sinfonías que nos van advirtiendo que la justeza de los nombres son producto de una afinación en el tratamiento performático de la lengua. Esto quiere decir que Sócrates es el director musical que domestica la lengua, sacándola y estirándola, hasta más no poder, para, así, desplegar su capacidad de gobernar la rítmica de las voces dispersas, las cosas que se tocan con la lengua.

El arte musical es una arte manual y neumático que aviva el alma. Esta combinación de la mano con el alma, de la respiración como técnica de estimulaciones corporales, invoca cierta habilidad del dialéctico en resolver las propias operaciones de sobrevivencia del alma (*psyché*) frente al cuerpo (*sôma*) –entendido como ‘tumba del alma’ (*sêma*) (Plat. *Crat.* 400c). A diferencia de la música, el sonido del alma perdura; una vibración constante, un latido perdurable, permite comprender la tarea musical de Sócrates: mantener el ritmo y la cordialidad del ser. Pero, como buen director musical, sabe utilizar los silencios como corresponde. Platón, en este punto, ya sabe que debe colocar en escena a Crátilo para que la composición no decaiga en la sentencia concluyente de que no hay más que *tocar*. ¡No está todo dicho! Hay que superar la forma natural de los nombres.

La figura del Crátilo es bastante particular. Al parecer, es incorporada como elemento autocomplaciente. Empero, sus aportes que defienden la noción naturalista de la lengua y los nombres, como mimesis fidedigna, generan acomodos rítmicos suficiente para la figura paratáctica de Sócrates. Uno de esos acomodos se refleja en el pasaje:

Sócrates –Por ejemplo, si alguien se encuentra en el extranjero, te toma de la mano y dice: ‘salud, forastero ateniense, Hermógenes hijo de Esmicrion’, ¿lo diría este hombre o lo afirmaría o lo enunciaría o te saludaría así no a ti sino a Hermógenes? ¿O a ninguno de los dos?”

Crátilo –Según mi opinión, Sócrates, este hombre pronunciaría en vanos esas palabras.

Sócrates –Bien, habrá que contentarse con esto: ¿acaso el que pronuncia esto lo pronuncia con verdad o con falsedad? ¿O parte de ello con verdad y otra con falsedad? Esto sería suficiente.

Crátilo –Yo afirmaría que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpeará una vasija de bronce (Plat. *Crat.* 429e)

La analogía entre ruido y falsedad no es casual. Aquí Platón se convierte en John Cage y Iannis Xenakis. El ruido cratiliano debe ser armonizado, debe convertirse en música, en belleza para el alma –tal como un nombre justo. La estrategia del silencio recorrerá toda la filosofía occidental a partir de la ajustada aparición de Crátilo en el diálogo que *lleva su nombre*. Por ejemplo, la importancia del silencio en Wittgenstein, a los ojos de Pierre Hadot, es muy interesante para nuestros propósitos. Las relaciones entre misticismo y lenguaje guardan un lugar crucial en las experiencias del silencio: es decir, la experiencia antes de nombrar, y después de lo dicho:

Es indudable que la última palabra del *Tractatus* es una llamada al silencio: ‘de lo que no se puede hablar, mejor callarse’; llamada cuya nobleza reside en que Wittgenstein nos ha dejado vislumbrar previamente ese más allá del lenguaje a propósito del cual mejor es callarse. ¿Cómo no traer aquí a colación a la 7ª carta de Platón? donde dice (Plat. *L.* 7.341b-d): “Jamás he escrito nada sobre lo que me preocupa” (Hadot, 2007, pág. 53).

Todo lo metaestable que orbita más allá del lenguaje, del nombrar, se aprecia en silencio, o bien, en ‘reposo’ (*stásis*). Así, nombrar –tiene razón Platón– no se hace sólo con la voz –como lo hace el músico–, sino, también, en silencio.

La estrategia del silencio es limpiar las fonéticas enrarecidas y monstruosa. Es indicar, a su vez, que la mejor manera de ofrecer un

acompañamiento musical inspirador es mediante el silencio, fuente de inspiración onto-fono-lógica. Nombrar la naturaleza, convertiría la voz en ruido, distorsionando el horizonte político que tiene previsto Platón para la *República*, donde la palabra (la voz sumada al logos) armoniza los cuerpos de la comunidad según su productividad. El ajuste de los nombres, mediante la organización musical de las voces, en tanto, excluye la teocracia de las voces y los signos bulliciosos de la multitud. Excluye la ley originaria de la democracia: la ruidosa ley de los aplausos.

Lavar, limpiar, nombrar: la inmersión del bautismo

No está demás plantear la siguiente inquietud: ¿de qué trata el diálogo *Crátilo*? Al parecer, este diálogo no trata exclusivamente del lenguaje. Sería interesante, a propósito, ahondar en una figura intrigante que habita en la submedialidad del propio diálogo: la figura protocristiana del bautista. Esta figura crucial en la vida cristiana es ejemplar dentro de los mecanismos de actos de habla que transportan el conjunto de eventos y etapas sacramentales. No desearía detenerme, eso sí, en las modalidades instituyentes, constituyentes y destituyentes de la forma sacramental que desbordaría estas palabras hacia preocupaciones políticas venideras, aunque insoslayables, sin dudas. Por lo pronto, sólo quiero dejar instalada la inquietud que opera sobre un gesto: el gesto de nombrar. La palabra bautismo, como se sabe, proviene del vocablo *baptó* que significa ‘lavar’ o ‘sumergir’. El rito cristiano-católico versa así: “se nombra, en el nombre del padre, del hijo y el espíritu santo”, y se convierte. Este rito de conversión ya lo encontramos, de cierto modo, en las reflexiones platónicas con el vocablo *epistrophé* (Alonso, 2009). Ahora bien, ¿cuáles son las aguas platónicas que luego inspiraron a los santos doctos y padres de la iglesia católica para dar forma a Juan, El Bautista?

¿cómo se limpian las impurezas de un nombre o de un alma cuando los dioses eran numerosos y sin formas precisas? El nombrar y la conversión (*epistrophé*, es decir, ‘regreso a las esencias’, a ‘uno mismo’ etc.) bien sirvió como prototipo de depuraciones sobre nombres aún más estratégicos para el cristianismo. Por ejemplo, el nombre Jesús, el ungido, el convertido, que regresará con dios.

El filósofo Peter Sloterdijk señala lo siguiente, en su libro *La herencia del Dios perdido*:

Consideraciones análogas pueden fundarse en los giros utilizados en la leyenda del bautismo según Marcos, 1, 11. Según dicha leyenda, por encima del bautizado, que salía de las aguas del Jordán, hubo de sonar una voz que dijo: ‘Tú eres mi hijo querido, en el que tengo puesta mi complacencia’. En esta escena, el respeto de los narradores posteriores por el nerviosismo jesuánico respecto del Padre ya había crecido tanto que se recurre al mismo Dios en persona para que muestre un gesto de ‘adopción’ del joven (¿qué otra interpretación podría darse, si no, al tratamiento ‘hijo-querido’? (2020, pág. 142).

Si los nombres no vienen dado por la naturaleza de las cosas, y esas mismas cosas permanecen metaestables soportando un interior turbulento, oscuro e incesante (*episteme*), entonces el acto de nombrar es siempre un gesto de ‘adopción’, un acto de reposo del alma frente a las cosas. También es un acto de purificación de las almas (de bautismo), de tranquilidad y conversión (*metanoia*). La ternura platónica, que tanto conmoverá a Plotino, será el regocijo que tranquilizará el alma –así como la música apacigua, nostálgicamente, el alma de los guerreros– para *regresar a sí mismo*. El modelo de las conversiones filosóficas, que adoptará posteriormente el cristianismo en su proceso de conformación histórico-espiritual, tiene su esquema análogo en la figura socrática desplegada en el diálogo *Crátilo*, que nombra, juzga y convierte. Por tanto, la justeza de los nombres con las cosas, no es solamente un asunto del lenguaje, sus convenciones, naturalezas y virtudes, sino que, de manera


metafísica, es un asunto de cuerpos depurados, capaces de ser nombrados –capaces de forma.

Para finalizar, es necesario recapitular en las tres figuras que organizaron esta pequeña reflexión: el esclavo, el especialista y el musicólogo. ¿No son estas figuras trinitarias las provocadoras de la política espiritual que emerge en el diálogo como formas de generación de comunión? Sabemos que el diálogo tiene una finalidad arquetípica en el gran Demiurgo orador, arquitecto de las cosas nombradas y categorizadas –algo que se manifiesta con más fuerza en *El Político*, por ejemplo. El mal uso de los nombres permite que Platón organice este diálogo como aquel maquinista que diseña sus propias partes de sujeción mística, para así alcanzar su posición jerárquica en el nombrar. Llegar a las cosas mismas, en tanto, supone una constante preparación para el cuidado del alma: entre el acto de adopción y preservación, aparecen esos cuerpos aletargados que funcionan como cuerpos anónimos al fenómeno espiritual depurador de la filosofía. Pero, a su vez, nace y fecunda todo el sistema de ejercicios espirituales que diagrama el agotamiento energético de los cuerpos ante los cuerpos esclavos, artesanos y musicales: el cristianismo y el capitalismo son ejes epocales de esa trayectoria biopolítica de cálculo sobre el cuerpo productivo, para armonizar una dimensión espiritual que cada vez se su desobrar. El *Crátilo*, finalmente, se posiciona como el diálogo con tintes de experimentación espiritual en el nombrar, donde la figura socrática funda, y re-funda, las herramientas espirituales patriarcales que otorgarán selectivamente el privilegio de nombrar y adoptar, o bien, de comprar y adquirir.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2006) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Alonso, Juan. (2009). Conversión filosófica y conversión cristiana. *Scripta Theologica*, 41(3), 687-710.
- Derrida, Jacques. (1984). *La filosofía como institución*. Juan Granica ediciones.
- Foucault, Michel. (1990). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel. (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre. (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Pre-textos.
- Meillasoux, Quentin. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Platón. (1985.). *Diálogos I*. Gredos.
- Platón. (1988a). *Diálogos IV*. Gredos.
- Platón. (1988b). *Diálogos V*. Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos II*. Gredos.
- Rancière, Jacques (2013) *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines/UNGS-INADI.
- Sloterdijk, Peter (2020) *La herencia del Dios perdido*. Siruela.
- Wittgenstein, Ludwig. (2017) *Investigaciones Filosóficas*. Gredos.

**Materia y significado. Una aproximación al
concepto de superposición semántica**
*Matter and meaning. An approach to the concept of
semantic superposition*

Marcos Aguirre Franco¹
Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México
 <https://orcid.org/0000-0001-8169-6916>
marcosdej.aguirre@gmail.com

Recibido: 04/12/2023
Aceptado: 06/06/2024
DOI: 10.5281/zenodo.13340441

RESUMEN

Este artículo presenta una breve aproximación a uno de los problemas epistemológicos más importantes a los que se ha enfrentado tanto el materialismo como el fisicalismo, esto es, al problema del significado. Apelando a la ineludible necesidad de la interpretación, el presente acercamiento comienza con un análisis crítico sobre aquellos argumentos que intentan justificar que la materia mantiene una legítima autonomía con respecto a entidades metafísicas como el valor, el sentido y el significado. No obstante, y con la finalidad de comprender la inherencia del significado subyacente en la experiencia de la percepción humana, se apelará al concepto de «superposición semántica» con el objetivo de diferenciar los estados racionales (conscientes) de los estados irreflexivos (procedimentales), siendo probable que éstos últimos tengan una influencia importante en la raíz de los presupuestos materialistas.

Palabras clave: Materialismo, significado, percepción, racionalidad, superposición semántica.

ABSTRACT

This article presents a brief approach to one of the most important epistemological problems that both materialism and physicalism have faced, that is, the problem of meaning. Appealing to its inescapable necessity, the present approach begins with a critical analysis of those arguments that try to justify that matter maintains a legitimate autonomy with respect to metaphysical entities such as value, sense and meaning. However, in order to

¹ Arquitecto por la Universidad de Guadalajara. Doctor en Ciudad, Territorio y Sustentabilidad en la misma universidad.

understand the inherence of the meaning that underlies the experience of human perception, the concept of "semantic superposition" will be appealed to in order to differentiate rational (conscious) states from thoughtless (procedural) states. It is probable that the latter have an important influence at the root of materialist assumptions.

Keywords: materialism, meaning, perception, rationality, semantic overlap.

Pero un mundo que ha existido durante muchos millones de años sin que ninguna mente lo contemple ni tenga noticia de él, ¿significa algo? ¿Ha existido?

(Schrödinger, 2016, pág. 84)

Introducción

Algunos investigadores como W. Singer y M. Ricard (2018) y S. Dehaene (2015) han llegado a considerar que los estados mentales no son sino efectos del sistema nervioso, es decir, procesos constituidos por una compleja interacción entre un gran número de células neuronales. En esta misma línea, otros más radicales como P. Churchland (2013) han incluso afirmado, manteniendo una rígida posición fisicalista, que la consciencia y las supuestas entidades mentales como las creencias y los deseos, ni siquiera deberían considerarse como objetos de investigación científica, razón por la que tales ilusiones deberían *eliminarse* de los estudios científicos.

Sin embargo y para otro grupo de filósofos y científicos como David Chalmers (2019) no es necesario profundizar demasiado en esta postura *eliminativista* para advertir su extravagancia. Como escribió el filósofo e informático Bernardo Kastrup, la explicación que pretende rechazar la consciencia y los estados mentales apela a una contradicción que termina por destruir sus propios términos pues para ello es necesario «negar la misma consciencia donde la supuesta ilusión debería existir en primer lugar» (Kastrup, 2021, pág. 143).

Más allá de la radicalidad de los diferentes posicionamientos epistemológicos, la coincidencia que hoy se mantiene en el *mainstream* de las neurociencias y disciplinas afines al estudio de la consciencia, es el hecho de que, para comprender la complejidad del cerebro como fundamento, se requiere la consideración de un modelo sistémico desarrollado de abajo hacia arriba (*bottom-up*), es decir, de estados neuronales comprendidos como la causa eficiente de los (supuestos) estados mentales.

Sobre este principio, Paul Churchland (2013) en su conocido libro *Matter and Consciousness* publicado inicialmente en 1988, llegó incluso a sugerir que cuando las investigaciones del cerebro hayan progresado lo suficiente como para comprender los entresijos del órgano cerebral terminarán por esfumarse aquellos enigmas mentalistas alejados de una visión genuinamente fisiológica.

No obstante, y a pesar de que el paradigma materialista-fisicalista hoy en día abarque a prácticamente toda la esfera de las ciencias naturales (e incluso humanísticas), muchos investigadores actuales todavía no están completamente de acuerdo con las afirmaciones *eliminativistas* pues aún les parece apresurado aceptar una forma de materialismo que pueda englobar a la totalidad de las ciencias. Sobre esto último, el conocido filósofo Thomas Nagel, en una de sus publicaciones más recientes, escribió: “Se pueden necesitar otras formas de comprensión o, quizás, hay más realidad de la que puede describir la física incluso si se la desarrolla completamente” (Nagel, 2014, pág. 42).

Si se tiene en cuenta el gran avance que ha tenido el conocimiento humano (incluyendo el que fuera anterior a la Revolución Científica del S. XVII), parecería más probable que, cuando la ciencia se siga desarrollando, aparezcan nuevos enigmas que no podrán ser «descifrados» de manera inmediata puesto que el misterio fundamental seguirá remitiendo una y

otra vez hacia los principios básicos que posibilitan las capacidades del «descifrador». En palabras de Nagel:

Si uno duda de la reductibilidad de lo mental a lo físico, e igualmente de todo lo demás que acompaña a lo mental, como el valor y el significado, entonces hay razones para dudar de que pueda bastar un materialismo reductivo incluso en biología y, por tanto, razones para dudar de que el materialismo pueda dar cuenta adecuada del materialismo físico. (Nagel, 2014, pág. 42)

Según este filósofo estadounidense, una ciencia que aspire a la completitud del conocimiento requerirá explicaciones así de amplias. No se puede simplemente ignorar, o peor aún, «reducir» otros aspectos de la realidad considerados como no-físicos a meros residuos, o, dicho de manera técnica, a epifenómenos derivados de la materia.

Por ejemplo, deduce Nagel (2014), si los procesos mentales se consideran un residuo dependiente del sistema neuronal, en principio, este sistema debería ser capaz de explicar el efecto que ha emanado de allí, pero como lo mental, nos dice Nagel (2014), no es un sistema que sea entendido como una entidad física, no podría explicarse por alguna ciencia que tenga como premisa fundamental alguna forma de materialismo.

Si, por el contrario, se considera que los procesos mentales son algo más que un mero epifenómeno de la evolución biológica que se desarrolló en un periodo de alta organización, esto es, que "los organismos con vida mental no son anomalías milagrosas sino parte integral de la naturaleza, entonces la biología no puede ser exclusivamente una ciencia física" (Nagel, 2014, pág. 43).

Por lo tanto, la mente, junto a otros aspectos que le son intrínsecos como el valor, las creencias, los deseos, la razón y sobre todo, el significado, no podrán explicarse únicamente por los aspectos físicos que hoy en día estudia la biología o la química más desarrollada.

Si se sigue lo anterior, aspectos *fundamentales* de la realidad (como aquellos que nos permiten acceder a ella a partir del sentido, el significado y la razón) aparecen como elementos necesariamente «irreductibles» a las ciencias físicas. Si este hecho no fuera el caso, "una alternativa genuina al programa reduccionista requerirá una explicación de cómo la mente y todo lo que la acompaña es inherente al universo" (Nagel, 2014, pág. 43).

Bajo estas circunstancias se hace cada vez más perentorio realizar una profunda investigación sobre las implicaciones gnoseológicas subyacentes a los supuestos materialistas más arraigados. Este acercamiento resultará ineludible si la argumentación materialista no quiere permanecer ceñida a conclusiones que acuden una y otra vez de manera circular a sus propias premisas (*petitio principii*).

Ahora bien, si lo que se busca es mantener la «idea» (que necesariamente requiere tener algún «significado» no-material) de que “el materialismo requiere reduccionismo [...], el fracaso del reduccionismo requiere una alternativa al materialismo” (Nagel, 2014, p. 43).

Como se puede ver, esta alternativa no se ha desarrollado suficientemente pues a pesar de que hoy se ha escrito bastante sobre la incapacidad que tiene el reduccionismo metodológico para comprender el funcionamiento integral de sistemas complejos como las funciones cerebrales en su relación con el cuerpo y el entorno, el procedimiento cartesiano de la división del conocimiento (que a su vez se basa en la conocida división entre la mente y la materia) sigue influyendo significativamente en la manera de observar una realidad que, en esencia, no es más que un intrincado sistema de relaciones funcionales con cierto sentido, significado y organización.

Materialismo: contradicción o tautología

La substancia del mundo sólo puede determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas sólo vienen a ser representadas por las proposiciones, sólo vienen a estar formadas por la configuración de los objetos.

(Wittgenstein, 2022, pág. 60)

Cuando se analiza algún fenómeno de la realidad desde un punto de vista eminentemente sistémico, se comprende que su objetivación o su concrecencia (empírica) ha sido el resultado de las múltiples interacciones con el entorno entendido como un complejo de relaciones que se desarrolla tanto de arriba a abajo (top-down) como de abajo hacia arriba (bottom-up). Sobre este principio, Eccles y Popper escribieron: “cada nivel está abierto a influencias causales procedentes de niveles inferiores y superiores” (Eccles & Popper, 1993, pág. 40).

Sin embargo y más allá de la inevitable influencia que supone la relación entre el sistema y sus partes, es muy conocida la posición epistemológica de Eccles (Eccles & Popper, 1993) quien llegó a considerar a la mente como el sistema operador que conduce el funcionamiento del cerebro, una posición epistemológica (top-down) que hoy en día parece tener eco en investigaciones más recientes como las realizadas por Bernardo Kastrup (2021) o Donald Hoffman (2010). Sobre este tipo de funcionamiento cerebral Eccles escribió: “el yo psicofísico activo es el programador del cerebro (que es el computador), es el ejecutante cuyo instrumento es el cerebro” (Eccles & Popper, 1993, pág. 135).

Esto último ha sido explícitamente defendido por el físico y matemático Douglas Hofstadter quien imaginó al «yo» (a lo mental) como el motor primo, es decir, como aquella “misteriosa entidad que subyace detrás y que provoca todos los comportamientos de la criatura” (Hofstadter, 2013, pág. 129). De hecho, recurre a un ejemplo claro para

explicar cómo es que los estados mentales (y no precisamente los neuronales) son el factor clave que permite la movilización de sistemas complejos como la red de cuerpos biológicos, un proceso que, entendido a la escala de las organizaciones civilizatorias, reproduce el funcionamiento organizado (y con «sentido») de toda una multiplicidad de ciudades y territorios dotados de una clara *intencionalidad*.

Cuando (yo) acciono los mandos de mi automóvil de una tonelada y éste se dirige obedientemente hacia donde (yo) quiero, ha sido, en el fondo, el etéreo «yo» el que ha movido ese enorme objeto físico. Sentado a la mesa (yo) manejo el tenedor y las judías verdes entran dócilmente en mi boca, proporcionándome el placer sensorial que (yo) ansío y el alimento que (yo) necesito. (Yo) pulso ciertas letras en el teclado de mi Macintosh y las frases, en efecto, emergen obedientes en la pantalla, plasmando los pensamientos que ese etéreo «yo» deseaba expresar. Y a todo esto, *¿dónde están las partículas?* No se ven por ninguna parte. Lo único que parece haber es ese «yo» que hace que todo ocurra. [...] Si esa cosa llamada «yo» es responsable de todos los planes, decisiones, actos y movimientos de la criatura, parece lógico pensar que esa cosa llamada «yo» deba, al menos, existir. Si no existiera, ¿cómo iba a ser tan poderosa? (Hofstadter, 2007, pág, 130) (La cursiva es propia)

Aunque el principio que intenta reducir «lo mental» a «lo físico» en cierto modo ha sido influido por una forma de realismo ingenuo² en el que se dan por sentadas una serie de premisas no siempre sometidas a un análisis racional riguroso, la posibilidad de que el monismo fisicalista conduzca a un conocimiento completo de la realidad parece estar constantemente fuera de pista pues la simple anulación de cierta clase de enigmas que se encuentran fuera de consideración no es suficiente para conservar un procedimiento válido desde el punto de vista epistemológico y científico.

² Realismo ingenuo, según la Enciclopedia Herder, es la: "Creencia fundamentada en el sentido común, que sostiene que existe un mundo real y que es sustancialmente tal como lo percibimos. Las cosas, según este realismo *naïf*, no sólo poseen una forma determinada y una posición en el espacio, sino que además son verdaderamente rugosas o lisas, sabrosas o perfumadas, de colores, etc. Este realismo sostiene, por tanto, que el mundo real coincide con el mundo percibido y que es independiente del sujeto". Extraído el 18 de febrero de 2023 de la siguiente URL: https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Realismo_ingenuo

De hecho, es sabido teórica y empíricamente que la ciencia, a través de sus métodos, ha sido capaz de demostrar la falsedad del realismo ingenuo pues sus distintos sistemas metodológicos han permitido advertir que los resultados extraídos de una supuesta «observación pura» son insuficientes para establecer un conocimiento (con significado y sentido) válido sobre los fenómenos de la realidad.³

De esta manera, la idea de «observación pura» en la que se basa esta forma de realismo, es decir, aquella forma de observación que rechaza la existencia de algo más que la «materia observable», parece más una contradicción que una tautología. A pesar de ello, los intentos de argumentar en favor de una forma de «observación pura» parecen ajustarse a ambas formas de pseudo proposición; por ejemplo, i) si la observación se considera «pura», se niega la posibilidad de que la materia, como *causa sui*, dependa de algún tipo de significado (que en todo caso sería no-material) y por tanto resulta incapaz de producir información referente a «algo» material, lo que conduce a una *contradicción*. ii) Si se considera que la observación de la materia mantiene un único significado (es decir, el de la materia como fundamento), entonces la «observación» permite descubrir lo que de hecho ya se descubrió, un aspecto que, de ser verdad, conduciría a una *tautología*.

Si se acepta lo anterior, se podrá deducir que el sentido lógico de la investigación científica se basa en la posibilidad del «significado», lo cual requiere la consideración de la totalidad de la significación comprendida entre el sujeto observador y el objeto observado. No obstante, para

³ Karl Popper ha subrayado la importancia que tuvo la discusión crítica desde los presocráticos. Esto ha permitido una constante reinterpretación renovación de lo que «significan» los fenómenos naturales observados. Según escribió en referencia a la filosofía griega: “en cada generación encontramos por lo menos una nueva filosofía, una nueva cosmología de pasmosa originalidad y profundidad. ¿Cómo fue esto posible? Por supuesto, no podemos explicar ni la originalidad ni el genio. Pero podemos intentar arrojar alguna luz al respecto. ¿Cuál era el secreto de los antiguos filósofos? Sugiero que fue una *tradicón: la tradición de la discusión crítica*” (Popper, 2013, pág. 26).

comprender esta compleja totalidad es preciso tener en cuenta que el significado supone la relación de interdependencia entre sujeto y objeto, es decir, el proceso que da paso a una realidad *de sentido* que solo puede ser comprendida desde el punto de vista de la experiencia perceptual, un proceso cognitivo en el que, como sugiere Spierling (2010)⁴, ya se implica cierta capacidad de entendimiento de algún significado. De no producirse la relación que ineludiblemente conduce a la interpretación, no puede haber, en términos de sentido y coherencia, realidad alguna.

En esta misma línea, el físico y filósofo Henri Bortoft (2020), consideraba que el descubrimiento científico ya presupone la percepción de un significado y no propiamente la percepción de una entidad abstracta como la «materia». Desde su perspectiva, el científico, como un observador, no es sino el agente activo que *participa* en la organización (cognitiva) que da sentido y significado al objeto observado desde el punto de vista perceptual. Este proceso, evidentemente, se desarrolla según los límites del bagaje simbólico y conceptual del científico como observador, es decir, a partir de la demarcación semántica que suponen sus deseos, creencias, teorías, conjeturas e ideas de lo que *puede* significar la realidad percibida. Por lo tanto, el observador, con los límites (potencialmente abiertos) de su aparato cognitivo, imprime, de manera isomórfica⁵, el tipo específico de *organización* de la realidad que está capacitado para observar. Para actualizar la realidad observada, es necesario actualizar el conocimiento del observador.

⁴ "El entendimiento interpreta mediante su propia forma, por tanto, a priori, es decir, antes de cualquier experiencia" (Spierling, 2010, pág. 44).

⁵ El término isomorfía es usado aquí según la teoría del lenguaje del primer Wittgenstein: «La tesis del isomorfismo establece que para que el lenguaje pueda representar la realidad tiene que haber un mínimo común idéntico, y ese mínimo común es precisamente la forma lógica, el modo y manera en que los elementos del lenguaje, por un lado, y los elementos de la realidad, por otro, pueden combinarse» (Cerezo, 2003, pág. 35).

La reciprocidad de esta relación se mantiene firme cuando observamos que "el papel de la idea organizadora en la percepción cognitiva es de un tipo tan activo que, si la idea cambia, entonces *lo que se ve también cambia*" (Bortoft, 2020, pág. 192).

El profesor Bortoft (2020) ejemplifica esto último con las investigaciones sobre la cinemática de los proyectiles que realizó Galileo Galilei en el siglo XVII. Según explicó, hasta antes de los descubrimientos del científico pisano, aún se «veía» el desplazamiento de los proyectiles a la manera aristotélica, es decir, como si la geometría que éstos trazaban en el aire estuviera compuesta por una recta diagonal que, al perder la energía potencial, cambiaba su curso formando una vertical en dirección al centro de la Tierra, un supuesto (mental) que implicaba cierto tipo de organización cognitiva (o «idea organizadora⁶) de la realidad para explicar el fenómeno (empírico) de lo que hoy entendemos como la cinemática de los proyectiles.

Si se sigue la argumentación sobre la «idea organizadora», esto es, sobre el «significado» que otorga el sentido y la coherencia a la observación de un determinado fenómeno, se puede comprender que el significado "es la luz que permite que *lo que se ve* aparezca de esa forma" (Bortoft, 2020, pág. 193).

Llegados a este punto, es posible comprender la importancia que tiene el «significado» (es decir, un producto mental) para justificar *cualquier* posición epistemológica, incluyendo el conjunto de

⁶ Para explicar la noción de *idea organizadora* Bortoft da el siguiente ejemplo: "Imaginemos una sociedad donde no existieran las sillas, donde estuviera ausente la propia idea de «silla». Las personas de esta sociedad *no podrían* ver una silla, ni siquiera, aunque estuvieran mirando exactamente la misma silla. [...] Tendrían una experiencia visual, pero en ningún caso podrían ver lo que nosotros vemos directamente: una silla. La silla no es el objeto sensorial que creemos que es. La silla está en el acto de ver, es la idea organizadora." (Bortoft, 2020, pág. 177)

«significados» que algunos autores utilizan para explicar el significado del *materialismo eliminativo*⁷.

Por otra parte, al aceptar, como han hecho los seguidores del epifenomenalismo⁸, que los estados mentales existen, pero como un subproducto de la complejidad de los estados neuronales, se admite la existencia de algo no-físico (los estados mentales) que se presenta como el residuo de esta complejidad. Evidentemente, esto no supone un gran avance para aclarar el enigma del «significado», a pesar de que sea éste el prerequisite que permite justificar toda la estructura de sentido que supone el argumento epifenomenalista.

Ahora bien, si se acepta que un determinado estado neuronal es, en principio, la causa de un estado mental, esto conducirá inevitablemente a un desliz en la argumentación ya que, *para considerar* la existencia de un determinado estado neuronal como la causa de un determinado estado mental, primero es necesaria la existencia de un «significado» que permita presuponer la existencia de un determinado estado neuronal como la causa de un estado mental. *Por lo tanto, el «significado» de un estado neuronal como la causa de un estado mental debe ser, en principio, un estado mental.*

En este punto se puede ver que el argumento materialista de los estados neuronales como la causa de los estados mentales, da por hecho que debe existir un mundo físico (¿sin significado?) que es anterior a la posibilidad del sentido y el significado. Pero ¿qué sentido podría tener un mundo anterior al sentido y al significado como para que pueda

⁷ El materialismo eliminativo afirma lo siguiente: "a) que las llamadas entidades de la mente *no* existen, exactamente como no existen la puesta del Sol o el flogisto; b) que el concepto de conciencia (igual que otras entidades cartesianas) es demasiado vago y confuso para ser considerado realidad científica" (Abbagnano, 2016, pág. 203).

⁸ Epifenomenalismo. "Algunos positivistas ingleses como Huxley, Clifford etc., aplican este término a la conciencia considerada como un fenómeno secundario o accesorio que acompaña a los fenómenos corpóreos, pero que es incapaz de obrar sobre ellos." (Abbagnano, 2016, pág. 379).

considerarse la causa material de aquello que permite la posibilidad del sentido y el significado? Todo esto parece demasiado oscuro y contradictorio.

Si los materialistas han de mantener cierta coherencia en su argumentación, será preciso considerar otras salidas más allá de lo estrictamente físico pues no se puede simplemente rechazar el «aspecto mental del significado» sin caer en un sinsentido caracterizado por un presupuesto insostenible. Evidentemente, los fundamentos del materialismo deberían reconsiderarse si aún existe interés en iniciar algún tipo argumentación.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que el «aspecto mental del significado» es una condición necesaria (fundamento) para toda forma de argumentación, es preciso esclarecer cuál es realmente el interés de los argumentos materialistas ya que, como se puede observar, no se puede caer simplemente en la negación del aspecto mental.

Por tal razón, para mantener el «sentido» y congruencia en la argumentación, el materialismo deberá centrar su razonamiento en alcanzar lo que realmente le interesa, esto es, la (idea de) «objetividad». Si este es el caso, entonces el error del materialismo no se encuentra, como suponen algunos, en los intentos de subordinar el «aspecto mental del significado» (como hace el epifenomenalismo), y menos aún en rechazarlo (como hace el materialismo eliminativo), sino más bien, en la manera en que, desde el materialismo, se ha comprendido la idea de objetividad.

En esta posición epistemológica, el significado de «objeto» se entiende como aquello que está en correspondencia directa con la idea de «permanencia». Una idea que a su vez tiene correspondencia con la idea de certeza y ésta última con la idea de ser independiente al observador. En cierto modo, con esto se construye el significado de «objetividad». Es así que, para argumentar, los materialistas se ven obligados a asumir

cierta inmovilidad ontológica («objetiva») con el fin de demostrar la existencia de algún vínculo de correspondencia entre el *significado* que (en consenso) defienden, y la propia observación.

Bajo esta dicotomía, el materialista queda imposibilitado para armonizar el mundo de Parménides y el mundo de Heráclito pues el rechazo categórico a la inmaterialidad del «significado» –inevitablemente en «proceso»–, le incapacita para poder «ver» la complementariedad que subyace en el *devenir* de todo lo que es desde el punto de vista de la actualidad.

En lo que respecta al «significado» de la «objetividad», el científico y filósofo budista Matthieu Ricard, escribió lo siguiente:

La objetividad no es simplemente una de las múltiples facetas de lo que se percibe, sino la comprensión del hecho de que *todos* los fenómenos son efímeros y carentes de características propias. Esta comprensión se aplica a todas las apariencias y a todas las percepciones. La distorsión de lo real no se define, pues, en relación con una realidad verdadera que existiría por sí misma. [...] Se trata más bien de comprender el proceso de la ilusión, de integrar plenamente que el mundo fenoménico es un fluir de sucesos interdependientes y dinámicos, y de saber que lo que percibimos es el resultado de las interacciones de nuestra conciencia y los fenómenos. (Ricard, 2018, pág. 217)

Si no hay acceso a una realidad independiente al significado, el materialista deberá aceptar que la materia que estudia tiene sentido en algún «sentido» posible, es decir, en alguna configuración que no es otra que aquella que admite el significado que él mismo le atribuye a través de sus posibilidades cognitivas. Más allá de esto, se debe precisar que la «forma» en la que *siempre* aparece la materia observada no representa un significado que deba fijarse (esto es algo que la ciencia tiene muy claro), sino un significado perceptual que se encuentra a la espera de un significado –hermenéutico o interpretativo– que conduzca a una mayor cantidad de información; un significado que requiere de ciertos estados mentales *significativos* fundados en cierto tipo de creencias, así como en intereses científicos, aspiraciones, deseos, esperanzas etc.; todo ello

fundamentado en la «forma» de teorías que permitan que la *idea* de *materia observada* se desarrolle en un sentido y un significado posible. Este aspecto se detallará un poco más adelante. Por el momento, es preciso dar cuenta que en tal posición, el materialista terminará por aceptar que la materia que observa no es, ontológicamente, un estado independiente que se encuentra más allá de su propia capacidad para dar sentido y significado al mundo, sino mejor aún, como una especie de «referente» mental que tiene como correlato aquella noción de materia que *está siendo* significada. Como escribió el filósofo español Alejandro Llano, "vemos y oímos no solo con la vista y con el oído, sino también con la imaginación, la memoria y la inteligencia" (Llano, 1999, pág. 293).

Sobre el concepto de superposición semántica

Lo discernible es toda la naturaleza en cuanto que se revela en esa advertencia sensorial, y se extiende más allá y comprende el todo de la naturaleza en cuanto que distinguido o discernido actualmente en esa advertencia sensorial.

(Whitehead, 2019, pág. 62)

El profesor Owen Barfield (2015) llamó «sensación incompleta» al estado mental en el que aún no se tiene claro el significado de un determinado fenómeno, como sucede cuando expresamos la frase «creí ver» cuando no tenemos suficiente certeza con respecto a una determinada percepción. Por el contrario, cuando tenemos «claro» el significado de un fenómeno percibido, ello es, según Barfield (2015), porque dicho significado se ha asentado en nuestra mente al punto de presentarse como si fuese casi una certeza absoluta, tal como sucede con la expresión «advertí que era».

Aunque en ambos casos el significado está presente en la percepción, existen diferencias importantes. En el primer caso, es decir, cuando producimos la expresión «creí ver», el significado de la observación

se encuentra en una forma probabilística de «superposición semántica» entre dos o más significados posibles, hasta que, tras un pormenorizado análisis racional, sobreviene la elección de un significado en concreto. Dado que este proceso cognitivo supone la comparación analítica entre los diferentes ítems conocidos que podrían surgir en el contexto de la observación, se hace necesario el paso de un estado irreflexivo y procedimental a un estado racional y necesariamente consciente.

Si bien en este proceso se implican estados mentales como creencias, deseos, intenciones etc., lo que hay que destacar es la aparición de *estados conscientes de la mente*, esto es, el factor racional que posibilita la elección de un significado preciso y el correspondiente rechazo de otros significados menos adecuados desde el punto de vista de la experiencia.

Dado que el proceso racional exige la consciencia y evaluación (metacognitiva) de estados mentales intuitivos, se abre la posibilidad de llenar sus vacíos de conocimiento a través de conjeturas o hipótesis que, de manera creativa, habrán de combinarse con aquellos estados mentales que se han «asentado» en creencias, deseos, intenciones etc. En este proceso, la hibridación de significados (gracias a la imaginación y a la memoria) abre paso a nuevas posibilidades de significado (nuevas teorías) para interpretar la realidad. Un proceso eminentemente cognitivo que permite el avance de las ciencias y las artes.

Por lo que respecta al segundo caso de observación, esto es, cuando producimos la expresión «advertí que era», la «superposición» entre posibles significados observados no solo queda superada, sino que, además, el significado observado queda establecido lo suficiente como para que pueda surgir la experiencia de la percepción de “algo” conocido, un estado mental intuitivo e «irreflexivo» que permite que se produzca, en primera instancia, la decodificación de la realidad observada en una configuración determinada.

Bajo un estado intuitivo, la posibilidad de un error perceptual resulta prácticamente inexistente, y la prueba de ello es que el cuerpo sensorial terminará por reaccionar en función al significado intuido. Por ejemplo, si nuestros órganos sensoriales en su relación con el aparato intuitivo interpretan una serpiente enrollada en el bosque (a pesar de que en realidad se trate de una cuerda), nuestra reacción corporal de miedo será consecuente con la interpretación inicial y en este punto no se producirá la «superposición semántica» que proporcione algún margen de error sobre lo percibido: el *error intuitivo* será por tanto inexistente. Aunque el término «advertí que era» también lo utilizamos cuando queremos decir que tenemos certeza (tras un análisis racional) sobre el significado de una determinada entidad observada, este término es, sobre todo, resultado de un principio básico de la intuición y de la experiencia perceptual.

El matemático y filósofo inglés Alfred N. Whitehead llamó a este tipo de percepción «advertencia sensorial». Según su explicación, este término implica que un determinado contenido debe "ser algo para la mente, pero nada para el pensamiento. Puede conjeturarse que la percepción sensorial de algunas formas de vida inferiores se aproxima habitualmente a este carácter." (Whitehead, 2019, pág. 25).

A diferencia del primer caso de observación racional («creí ver») que supone la consideración de la duda metódica, la certeza e inmediatez del proceso de percepción sensorial («advertí que era») permite que el procesamiento del significado pueda desarrollarse de manera irreflexiva y ciertamente procedimental, esto es, de manera más o menos inconsciente.

Aunque las percepciones intuitivas e irreflexivas también involucran necesariamente el procesamiento de todo un sistema de significados representacionales, tales percepciones, a su vez, deberían considerarse el efecto de aquellas observaciones racionales que se han ido formando de manera colectiva y evolutiva por estados mentales

consolidados en creencias, deseos e intenciones de la propia especie⁹, un proceso biológico que el evolucionismo atribuye a la supervivencia adaptativa. En suma, *la «percepción intuitiva», que es reactiva y espontánea, implica necesariamente el procesamiento automático e inconsciente de «contenidos» (significados) que se han ido estableciendo de manera colectiva a partir de interpretaciones fundadas en estados mentales basados probablemente en la conservación de la especie.*

Más allá de esto, es preciso insistir en que la percepción sensorial (intuitiva) no es necesariamente el *signo* de la objetividad material, sino más bien, una especie de programa o esquema (de significado) que se mantiene siempre abierto a otros marcos de interpretación creativa, es decir, un proceso consciente que funda sus bases en la capacidad de *imaginar* escenarios contrafácticos entendidos como nuevos «significados» susceptibles de marcar la pauta para el surgimiento de nuevas hipótesis y teorías sobre la realidad observada. Este principio, fundamentalmente interpretativo (hermenéutico), está bien capacitado para explicar los razonamientos del programa materialista que tiende a la univocidad de los significados. No obstante, y como se sugirió anteriormente, es muy probable que la *certeza* que impregna inconscientemente a la percepción sensorial (intuitiva) sea uno de los factores que aún conduce a las diversas maneras en que se presenta la argumentación materialista. A pesar de ello, todavía cabe aceptar que en la estructura espaciotemporal entendida como una condición a priori para la experiencia, el *significado* ha de ser el factor fundamental que permite que los objetos de la observación puedan transformar su sentido lógico, dando como resultado nuevos descubrimientos científicos, artísticos y culturales.

⁹ Además, "las representaciones colectivas no implican una unidad colectiva distinta de los individuos que componen el grupo social. Por otra parte, su existencia no deriva del individuo" (Barfield, 2015, pág. 64).

Finalmente, para reforzar un poco más el concepto aquí desarrollado, valdría recordar un pequeño fragmento de la obra filosófica de Barfield:

Las montañas (se diga lo que se diga de sus «partículas») que ve el hombre del siglo XX no son las montañas que veía el hombre del siglo XVIII. Podrá objetarse que éste es un asunto menor y que pasará mucho tiempo antes de que la imaginación del hombre altere sustancialmente aquellas apariencias de la naturaleza que le suministra su figuración. Pero aquí adopto una perspectiva amplia. Con todo no debemos confiarnos demasiado. [...] El uso sistemático de la imaginación será en el futuro un requisito no solo para el incremento del conocimiento, sino también para salvar las apariencias del caos y la inanidad. (Barfield, 2015, pags. 201-202).

Conclusión

Si los fundamentos que constituyen la realidad humana se comprenden desde un marco conceptual eminentemente pragmático, se puede aceptar que el significado de un mundo constituido por objetos imparciales reproduce consecuencias muy distintas al significado de un mundo donde el sentido y el «significado» (junto a sus derivados como el valor, la imaginación y la racionalidad) juegan un rol de especial importancia.

Por otra parte, a pesar de que hoy en día siguen surgiendo nuevas consecuencias derivadas del paradigma que justifica la reificación de una naturaleza como carente de sentido, todavía no está claro si dicho paradigma está dispuesto a aceptar el fundamento del significado o si su enfoque, basado en la «idea» de un mundo de objetos materiales puros todavía ha de mantenerse firme para conservar la supuesta imparcialidad. Fuera de toda especulación, lo que hasta hoy parece irrefutable es que, de mantenerse firme, los partidarios del materialismo deberán seguir acudiendo a la fuente del etéreo significado si pretenden continuar con las justificaciones acerca del sentido de sus observaciones.

Así pues, desde una perspectiva puramente epistemológica, del paradigma materialista aún cabe esperar una explicación de por qué el sentido y el significado constituyen elementos consecuentes –y (o) residuales– a la «organización» de la materia, siendo que toda forma de organización material presupone el sentido y el significado.

Si el funcionamiento del paradigma materialista pretende negar la existencia del sentido y el significado como fundamento de la realidad observada, éste, aún mantendrá la oscura creencia en una forma de entendimiento humano que ha logrado eludir su propia participación.

Mientras el paradigma materialista siga afirmando que el sentido y el significado no constituyen los elementos fundamentales de una realidad que solo se podría reconocer a través del sentido y el significado, no se podrá negar que a tal afirmación aún le falta una justificación congruente.

En dos palabras, si el ser humano termina por desconocer su participación como el agente activo que da sentido y significado a la realidad que en su observación le es correlativa, ni el ser humano ni su mundo serán ya necesarios.

Referencias

- Abbagnano, N. (2016). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Barfield, O. (2015). *Salvar las apariencias: un estudio sobre la idolatría*. Editorial Atalanta.
- Bortoft, H. (2020). *La naturaleza como totalidad: la visión científica de Goethe*. Editorial Atalanta.
- Churchland, P. (2013). *Matter and Consciousness*. The MIT Press.
- Dehaene, S. (2015). *La conciencia en el cerebro*. Editorial Siglo XXI.


- Eccles, J. & Popper, K. (1993). *El yo y su cerebro*. Editorial Labor.
- Hoffman, D. (2010). *Sensory Experiences as Cryptic Symbols of a Multimodal User Interface*, *Act Nerv Super, California University* vol. 52, pp. 95–104.
- Hofstadter, D. (2013). *Yo soy un bucle extraño*. Tusquets.
- Kastrup, B. (2021). *¿Por qué el materialismo es un embuste?* Editorial Atalanta.
- Llano, A. (1999). *El enigma de la representación*. Editorial Síntesis.
- Mumford, L. (2014). *Arte y técnica*. Editorial Pepitas de Calabaza.
- Nagel, T. (2014). *La mente y el cosmos: por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Schrödinger, E. (2016). *Mente y materia. ¿Qué procesos biológicos están directamente relacionados con la conciencia?* Tusquets.
- Singer, W. & Ricard. M. (2018) *Cerebro y meditación: diálogo entre el budismo y las neurociencias*. Ed. Kairós.
- Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer*. Editorial Herder.
- Whitehead, A. (2019). *El concepto de naturaleza*. Editorial Cactus.
- Wittgenstein, L. (2022). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial.

Interacción concertada. Aproximación al concepto de aparato en W. Benjamin

Concerted interaction. Approach to the concept of apparatus in W. Benjamin

Francisco Vega¹

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0003-4453-2474>

francisco.vega@uc.cl

Recibido: 23/04/2024

Aceptado: 22/06/2024

DOI: 10.5281/zenodo.133380228

RESUMEN

En el presente ensayo se intenta delimitar una definición del concepto de *aparato* hallable en la filosofía tardía de W. Benjamin atendiendo prioritariamente al ensayo sobre la obra de arte de 1935-36. Junto a esa delimitación, se analizan las posibles modulaciones del término y los diversos alcances que es posible atribuirle. Aunque es ciertamente difícil realizar tal labor con exhaustividad y cabal precisión (entre otras razones, por las importantes modificaciones que posee el escrito), se argumentará que una comprensión del concepto resulta esencial para despejar una serie amplia de equívocos o imprecisiones al momento de profundizar en la reflexión benjaminiana en torno al vínculo entre técnica, percepción y estética.

Palabras clave: aparato, percepción, técnica, máquina, cine.

ABSTRACT

This essay attempts to define the concept of apparatus that Benjamin uses in his late philosophy, considering mainly the essay on the work of art of 1935-36. Along with this definition, the modulations of the term and the various projections that can be attributed to it are analyzed. Although it is difficult to carry out such a task with total precision (among other reasons, due to the important modifications that Benjamin's essay has), it will be argued that understanding the concept is essential to clarify a series of misunderstandings that have arisen when analyzing Benjamin's reflection on the connection between technique, perception and aesthetics.

Keywords: apparatus, perception, technique, machine, cinema.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor Asistente del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile

Introducción

El concepto de aparato [*Apparat*], de forma análoga al de aura, será usado en la obra temprana de Benjamin escasas veces y siempre en un sentido lato, y será solo en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”² (en adelante *KZR*) donde obtenga un tratamiento más exhaustivo y determinado. Al interior de *KZR* la noción hace su entrada –siguiendo la *dritte Fassung*– en el apartado sexto, y aparecerá desde ese momento en buena parte de los apartados siguientes, específicamente en el X, XI, XII y XIV. Aparecerá también en el apartado XVI, aunque desde este momento su uso empezará a declinar. Tal señalamiento es relevante por lo siguiente: en primer lugar, si la noción emerge en el capítulo VI es porque (en consonancia con una arquitectura conceptual muy precisa) Benjamin ha debido primero horadar, como una primera capa superficial, el problema del declive del aura y el valor de culto (problema que puede comprenderse de tal modo como superficial en cuanto está *sustentado* en la distinción entre *Schein* y *Spiel*, polaridades ambas del concepto de *mimesis*); en segundo lugar, la noción no tendrá un uso sistemático en el final del ensayo pues en ese momento, habiendo ya teorizado el vínculo entre percepción y aparato, Benjamin ya podrá problematizar el *específico modo perceptivo* que se requiere ejercitar (*inervar*) con el cine.

En el apartado VI, la categoría de aparato es usada hacia el final (suprimido de la *fünfte Fassung*) luego de haber hecho dos precisiones:

² Los escritos de Benjamin son abreviados atendiendo a las letras principales de sus títulos en alemán (por ejemplo: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* = *KZR*). Las traducciones al castellano son extraídas de las versiones de las *Obras completas* de editorial Abada (=OC) (Benjamin, 1972-1999), salvo excepciones puntuales, como en el caso de *KZR*, que tiene a la vista también la versión de editorial Ítaca (Benjamin, 2008). El presente trabajo, cabe consignarlo, ha sido redactado gracias al aporte del Fondo Audiovisual del Consejo Nacional de la Cultura, las Artes y el Patrimonio (CNCA), folio 478949.

en primer lugar, determinar que la distinción entre *valor de culto* y *valor de exhibición* está sustentada en la distinción entre *primera técnica* (homologada a la apariencia) y *segunda técnica* (homologada al juego); en segundo lugar, precisar que la *erste Technik* (guiada por la divisa “de una vez por todas”) tiene como función el *dominio de la naturaleza*, mientras que la *zweite Technik* (guiada por la divisa “una vez no es ninguna”) tiene por función “(...) la interacción concertada [*Zusammenspiel*] entre la naturaleza y la humanidad” (KZR 108; EOA: 56). Hecho esto, Benjamin determina entonces que la *función social* decisiva del arte es justamente la “ejercitación” [*üben*] de esa interacción³, y, en su contexto epocal, será el cine el arte encargado de ello. Benjamin indica al respecto:

El cine sirve para ejercitar al ser humano en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos [*Apparatur*] cuya importancia en su vida crece día a día. Al mismo tiempo, el trato con este sistema de aparatos le enseña que la servidumbre al servicio del mismo solo será sustituida por la liberación mediante el mismo cuando la constitución de lo humano se haya adaptado [*angepasst*] a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la segunda técnica. (KZR: 109; EOA: 56-57).

Aparte de consignar, siguiendo la hipótesis extraída *parcialmente* de Riegl, que la percepción está condicionada históricamente y es “ejercitable”, lo destacable de este pasaje es, en primer lugar, que la noción de *aparato* emerge solo cuando Benjamin ya tiene delimitada la distinción entre *primera* y *segunda técnica* (a la que, además, terminará volviendo). Esto supone que no puede comprenderse cabalmente la idea de aparato si es que no se cuenta con la comprensión *preliminar* (ausente en la *fünfte Fassung*) entre primera y segunda técnica (y que supone, en último término, cabe enfatizarlo, la sustracción de una distinción ingenua entre *técnica* y *naturaleza*). En segundo lugar, y en términos más concretos, la noción de aparato será aquí entendida como un conjunto o sistema de

³ Esa interacción es lo que refiere precisamente la noción de *inervación* [*Innervation*].

mecanismos que configuran el campo sociohistórico o, si cabe la expresión, como “aparataje sociopolítico”, como plexo de “instrumentos”, *técnicos*, que condicionan la percepción y los procesos de subjetivación. Por cierto, esa misma percepción que es *condicionada por aparatos* es entendida también bajo la categoría de aparato, específicamente en una nota del apartado XVII, dedicado al dadaísmo, en el que se dirá lo siguiente:

el cine es la forma artística que corresponde al acentuado peligro de muerte en que viven los hombres de hoy. Corresponde a transformaciones profundas del aparato perceptivo [*Apperzeptionsapparat*] –transformaciones como las que, en la escala de la existencia privada, las vive todo peatón en el tráfico de la gran ciudad. (KZR: 136; EOA: 111-112)⁴.

Teniendo estos dos aspectos en cuenta, se puede colegir que el cine es aquel arte que puede *entrenar*, mediante operaciones que Benjamin abordará posteriormente (desde el apartado XV al XVIII), aquel aparato perceptivo [*Apperzeptionsapparat*] que está siendo configurado y regulado por el “sistema de aparatos” (social), para así *interactuar armónicamente* con él.

Primer apartado

Ahora bien, en el apartado X, donde aparece por segunda vez la categoría de aparato, es apreciable una modulación conceptual que abrirá otra perspectiva de análisis. En primera instancia, Benjamin determina aquí que la diferencia decisiva entre el actor teatral y el actor de cine consiste en que mientras el primero efectúa un desempeño artístico frente a un público, el segundo lo hace ante un “gremio de especialistas”,

⁴ Aparte del término *Apperzeptionsapparat*, Benjamin también utiliza otros análogos como *Wahrnehmungsapparat*.

situación, esta última, que emparentaría al cine con el deporte. Sin embargo, mientras que el deporte se mide, “en cierto sentido, por pruebas impuestas por la naturaleza, el cine se mide por pruebas impuestas por un conjunto de aparatos” (KZR: 115; EOA: 67). De tal modo, Benjamin utiliza aquí la categoría de aparato en un sentido más específico y *concreto*, a saber, como un conjunto de “mecanismos” ante los cuales se enfrenta el intérprete. La cámara de filmación, en otros términos, es entendida aquí como un aparato (acoplado a otros, por cierto, como, *v.gr.*, la iluminación).

Habiendo abierto esta modulación del concepto de aparato, Benjamin efectúa inmediatamente la siguiente consideración, digamos, “sociopolítica”: en la sociedad actual, particularmente desde el momento en que se encuentra vinculado a la “banda mecánica”, el trabajo ha hecho despuntar toda suerte de exámenes ante sistemas de pruebas mecanizadas (KZR 115; EOA: 68). Se trata de los *tests* que día a día tiene que sortear el trabajador, o, también, de los *tests* que deben superarse en los “Institutos de prueba de aptitudes profesionales”. En ambos casos, esto es lo destacable para Benjamin, se trata de *tests* que no son exhibibles. Y será justamente aquí donde el cine podrá adquirir eficacia: el cine, en efecto, tendría la capacidad de explicitar socialmente ese proceso de *tests* (que Benjamin refiere con el nombre de *Testleitung*) o, en otros términos, de “exponer la exponibilidad” [*Testleistung ausstellbar*]. La modulación del término aparato, por tanto, supone una modulación del primer rendimiento político adjudicado al cine, en la medida en que no se trataría aquí del cine como *configurador material de una nueva percepción*, sino del cine como configurador de una suerte de “autorreconocimiento”. A través del cine, en efecto, el trabajador puede *reconocer* su propio sometimiento cotidiano al *Testleistung*. El cine, en

otros términos, podría constituir una suerte de *Testleistung* del mismo *Testleistung*⁵.

Ahora bien, es menester hacer una precisión importante: en esta última perspectiva de análisis, no se trata de que el cine *vehicule* un “contenido representativo” (*v.gr.*, un personaje sometido a prueba, como en *Tiempos modernos*) que, *a posteriori*, el receptor pueda reconocer especularmente como análogo a su propia situación vital, como su “índice”⁶. Siempre crítico del “mecenazgo ideológico” [*ideologische Mäzens*] (*GS II-2: 691; OC II-2: 305*), Benjamin está pensando más bien en las pruebas que el *aparato* (de grabación) exige al actor, no al personaje. El actor cinematográfico, explica Benjamin en el párrafo XI, realiza un desempeño artístico que es *fragmentario*, y que sólo obtiene una cierta cohesión mediante el *montaje*. A diferencia del actor teatral, entonces, el intérprete de cine debe fragmentar incesantemente su desempeño, como en una serie de *tests*, y es justamente esta fragmentación sometida a *test* la que puede eventualmente hacer suya (*corporalmente*) el receptor. Se trata siempre, por lo tanto, de las operaciones formales que el cine efectúa y que puede materialmente (por la *citabilidad del gesto*) *incorporar* el receptor.

⁵ Es conveniente consignar que la “exposición de la exponibilidad” no tiene como destinatario final al espectador aislado, sino a la masa. La masa, en efecto, es quien supervisa el desempeño que expone la pantalla; una supervisión, cabe destacarlo, que se incrementa por su invisibilidad (*KZR: 122; EOA: 74*). Este aserto tiene importancia en el presente contexto de análisis por el siguiente motivo: Benjamin, nuevamente, no está pensando en la recepción aislada que puede hacer un espectador individual de un contenido fílmico, sino en otro tipo de recepción que es propio de la masa. En otros términos, Benjamin no entiende la masificación en términos meramente cuantitativos, sino como una *transformación cualitativa de la percepción*. Aparte de la subversión de la comprensión “clásica” de la *masificación*, la perspectiva de Benjamin implica que no puede comprarse la percepción individual con la percepción colectiva (cuestión que no tendría en cuenta la categoría (sociológica) de *Kulturindustrie*). Un análisis relevante sobre esta transformación cualitativa de la percepción colectiva puede consultarse en M. Lazzarato (2019). Relevante también resulta el trabajo de B. Tackels (2012).

⁶ En este específico sentido, nos parece que la lectura ofrecida al respecto por M. Hansen no es pertinente. De acuerdo con esta analista, en efecto, Benjamin estaría pensando en este pasaje en “la relación icónica entre el cine y el referente” (2012, pág. 318).

Esto puede esclarecerse desde otro punto de vista: la nota decisiva sobre la distinción entre apariencia (*primera técnica*) y juego (*segunda técnica*) es extraída por Benjamin precisamente del párrafo XI y, en términos aún más específicos, de la frase final en la que se señala que el montaje es un factor decisivo para la desactivación de la *estética de la apariencia*. Atendiendo a esto, el montaje es pensado por Benjamin como liberación del juego, *i.e.*, del polo material y gestual de la *mimesis*. De tal manera, tanto en el primer como en el segundo uso dado a la categoría de aparato se trata siempre de la *zweite Technik* (aunque considerada desde dos puntos de vista).

Segundo apartado

Más allá de esta precisión, con todo, es fundamental destacar que los dos usos dados a la categoría de aparato abrirán dos vías distintas para evaluar el rendimiento político del cine: mientras que la primera destaca el potencial del cine para configurar una percepción afín al fragmentario *aparataje social*, la segunda, por su parte, destaca su capacidad para encarnar y ejercitar gestualidades que permitan adaptarse al incremento de la *Testleistung*. Como recién se indicó, la matriz conceptual desde las cuales surgen ambas variantes de análisis es la misma: el cine –como lo fuera en *KGP* la fotografía “no creativa” abierta por Sander y asumida luego por la *neues Sehen* (*v.gr.*, Moholy-Nagy⁷)– constituye un *entrenamiento político* de la percepción, una ejercitación

⁷ En *KGP*, Benjamin cuestiona la “creatividad” defendida por la *neue Sachlichkeit* como reaccionaria, un rasgo que, para Benjamin, puede verse expresado con elocuencia en una frase del fotógrafo (caro a Jünger) de Albert Renger-Patzsch, a saber: “el mundo es bello” (*GS* II-2: 383; *OC* II-2: 401). De forma semejante a lo declarado en torno a Jünger, Benjamin entiende que la *nueva objetividad* supone una resistencia al cambio de “función social del arte”, un remanente cultural que no logra desprenderse de la estética de la apariencia (y, por tanto, de la primera técnica).

para lograr la *interacción armónica* con el entorno, *i.e.*, y, en síntesis, un agente decisivo para la emergencia y consolidación de la *segunda técnica*.

Se puede colegir que es el mismo Benjamin quien anuda ambas perspectivas interpretativas, específicamente al inicio del apartado XVI (suprimido parcialmente de la *fünfte Fassung*). Benjamin indica aquí, retomando lo señalado hacia el final del párrafo VI, que “[e]ntre las funciones sociales del arte, la más importante es la de establecer un equilibrio entre el hombre y el sistema de aparatos” (KZR: 130; EOA: 84). (A diferencia del párrafo VI, cabe destacarlo, ya no se trata del equilibrio entre el *hombre* y la *naturaleza*, sino entre el *hombre* y el *sistema de aparatos*, modificación que puede explicarse considerando que Benjamin ya ha determinado previamente que la vida actual está *configurada* por tal *sistema de aparatos*). A continuación, Benjamin determina, nuevamente, que es el cine el encargado de efectuar esa función del arte, y, esto es lo decisivo, argumenta que “el cine resuelve esa tarea no solo con la manera en que el hombre se representa [*darstellt*] ante el sistema de aparatos de filmación, sino con la manera en que, con ayuda de este, se hace una representación del mundo circundante” (KZR: 130; EOA: 84). Atendiendo a esto, es posible determinar que si la (auto)representación del hombre corresponde a la segunda perspectiva de análisis (la del aparato de grabación como *Testleistung*), la representación del mundo, por su parte, corresponde a la primera (*i.e.*, a la del “aparataje social” como configurador de una percepción inédita)⁸.

Ahora bien, habiendo en estos dos ejes de análisis dos distintas acepciones, o, más bien, modulaciones, de la categoría de aparato, es menester indicar, con todo, que ellas siempre tendrán *prioridad* respecto

⁸ Aunque el término elegido por Benjamin (representación [*Darstellung*]) se preste a confusión (considerando la exposición doctrinal interna de KZR), se tratará siempre, como se consignó *supra*, de una representación que no consiste en el reconocimiento especular de un estado de cosas (una *mimesis* en el sentido de reflejo), sino de una modificación perceptiva y gestual que posibilita una “adaptación” al entorno.

del hombre. En efecto, el hombre –o el colectivo– está *ante* el aparato de filmación y *ante* el sistema de aparatos. En otros términos, el aparato es pensado por Benjamin como una suerte de *a priori histórico* que *estructura* modos perceptivos: el aparato social configura un nuevo tipo de subjetividad (vinculada al *Testleistung*) y el aparato cinematográfico, por su parte, puede configurar (si se libera del engarce en la *erste Technik*) percepciones que permiten interactuar con el nuevo escenario sociohistórico. Esta idea de *prioridad* puede ser esclarecida a través de dos consideraciones específicas: en primer lugar, la interacción recién referida es comprendida como una “encarnación” de la técnica, una disolución (inversamente a Jünger) de la percepción en la técnica, y no de la técnica en una percepción “idealmente entendida”. En segundo lugar, Benjamin comprende que la interacción efectiva con el entorno es obra de la *segunda técnica*, y esta, como se ha consignado, se diferenciará de la primera en que no busca el dominio de la naturaleza, *i.e.*, en que no asume una posición *instrumental*.

En última instancia, ambas consideraciones no son sino dos aspectos de una misma reflexión, pues desde el primer aserto se sigue que la *inervación* (el acoplamiento con el sistema de aparatos) no sigue la lógica de la *prótesis* (siguiendo la exégesis tradicional, “extensiva”, hallable aún en McLuhan), puesto que aquí es el hombre el agente “afectado” por la *inervación* técnica, y no al revés; mientras que, desde el segundo aserto, se sigue que el aparato (de grabación) no puede ser comprendido bajo la lógica de la *máquina* como culminación de la herramienta. Es el aparato técnico, por el contrario, el que configura la subjetividad, algo estipulado expresamente, por cierto, ya en el ensayo sobre el surrealismo del 29: “Y la *phýsis* que se le organiza a través de la técnica solo se la puede generar, de acuerdo a toda su realidad política, objetiva, en ese espacio de imágenes al cual nos introduce la iluminación profana solamente” (GS II-1: 310; OC II-1: 316).

Tercer apartado

Lo recién enunciado supone que la categoría de aparato no sigue la concepción “abstracta” de máquina que, según Deleuze y Guattari, ha dominado la tradición filosófica. En el apéndice de *El Anti-Edipo*, en efecto, Deleuze y Guattari argumentan que la máquina se ha entendido siempre, bajo un “esquema biológico y evolutivo”, como *extensión o proyección lineal* de la herramienta. Se trataría de una lógica “humanista y abstracta” que no lograría captar que la máquina es *anterior*, que ya está *desde siempre* operando en conjunto con herramientas o máquinas-herramientas (1985, pág. 396-397). Ahora bien, aunque ciertamente hay diversos aspectos que permiten poner en duda que Marx piensa en esos términos “abstractos”⁹, lo cierto es que, siguiendo a G. Raunig (2008, pág. 33), Deleuze y Guattari tendrían también en la mira a Marx al momento de criticar esa concepción en último término *teleológica* (que iría linealmente de la herramienta a la máquina). Y tal concepción, esto es lo importante, resulta claramente refractaria también a Benjamin, desde el momento en que posiciona al aparato [*Apparatur*] *ab origine*, como un *a priori* que configura y regula el entero aparato perceptivo [*Wahrnehmungsapparat*].

⁹ Sin siquiera abordar los *Grundrisse* (donde la categoría de máquina es más sistemática) es posible poner en cuestión esa lectura. En el capítulo XIII de la cuarta sección de *Das Kapital*, titulada “Maquinaria y gran industria”, *v.gr.*, Marx señala que “(...) el hombre, en vez de actuar directamente con la herramienta sobre el objeto de trabajo, se limita a actuar como fuerza motriz de una máquina-herramienta (...)” (2016b: 85). Al momento de analizar la “reproducción simple”, en la sección séptima, se señala análogamente que: “El capital enajenado a cambio de fuerza de trabajo se transforma en medios de subsistencia cuyo consumo sirve para reproducir músculos, nervios, huesos y cerebro de los obreros existentes y para engendrar nuevos obreros (2016c: 17). Por otra parte, en el preámbulo de la misma sección 7 (El proceso de acumulación del capital), el propio Marx hará patente su (por lo demás consabida) comprensión de ese tipo de análisis “abstracto”, ganado con Hegel. Marx señalará ahí, en efecto, que el análisis de la acumulación se iniciará *preliminarmente* de un “modo abstracto”, es decir, “como mero momento del proceso directo de producción” (2016c: 8). El propio Benjamin, como deja entrever lo expuesto en los dos primeros ensayos sobre Baudelaire, es consciente además de esta comprensión no “abstracta” por parte de Marx.

Al respecto, es menester destacar también que Benjamin ya ha obtenido, al momento de redactar *KZR*, una lectura más sistemática de Marx, de la que extraerá, por cierto, múltiples ideas sobre el problema acá indagado. En el primer ensayo sobre Baudelaire (*PSB*), *v.gr.*, Benjamin señala que los movimientos del “hombre de la multitud” (descrito por Poe) constituyen –análogamente a lo que harán más tarde los *excéntricos*¹⁰– imitaciones de la maquinaria: una “mimesis” (en su sentido gestual) del proceso fabril de producción (*GS I-2*: 556; *OC I-2*: 143). Desde esta misma perspectiva, Benjamin señala que la autocomprensión de Baudelaire como “esgrimista” permite entender sus poemas como una “ininterrumpida sucesión de rápidas improvisaciones” (*GS I-2*: 573; *OC I-2*: 162), las que tendrían por función ejercitar el trato con la maquinaria productiva, maquinaria que el propio Benjamin ha referido ya anteriormente a la “taylorización” (*GS I-2*: 557; *OC I-2*: 144). Con todo, es en el mismo *KZR*, específicamente en uno de los paralipómenos, donde Benjamin manifieste explícitamente su interés en la “discusión sobre la máquina” [*Diskussion über die Maschine*] (*GS I-3*: 1045)¹¹. Un poco más tarde, a su vez, específicamente al redactar *ÜMB*, esto se hará nuevamente patente, pues Benjamin, apoyándose en Marx, determina que en la artesanía la conexión de los momentos de trabajo es fluida, mientras que en la cadena de montaje tal conexión es “autónoma en cuanto ya reificada”. Inmediatamente, y citando explícitamente *Das Kapital*, Benjamin señalará que “en el trato con la máquina aprenden los

¹⁰ Desde esta perspectiva, a pesar de encomiar el arte (o, más bien, la praxis) cinematográfico ruso, Benjamin cuestionará, sin embargo, su rechazo de la comedia y el grotesco, rechazo que se sustentaría en una incomprensión de su carácter mimético (*mimesis*, nuevamente, como *política del gesto*). Cf. *GS II-2*: 750; *OC II-2*: 366.

¹¹ Es digno de mención que, junto al interés por la reflexión sobre la máquina, Benjamin indique, en otro paralipómeno –no analizado por Raunig, aunque sí por M. Lazzarato (2019), que el cine tendría el potencial de subvertir la distinción (determinante, según Marx, del sistema de producción capitalista) entre trabajo manual y trabajo espiritual; una hipótesis que, desde cierta perspectiva, prefigura algunos de los análisis sobre el “cognitariado” desarrollados por el postoperaísmo italiano.

obrerros a coordinar ‘su propio movimiento con el movimiento continuo y uniforme de lo que es un autómata’” (GS I-2: 631; OC I-2: 235).

Ahora bien, ¿por qué, si comparte el cuestionamiento a la *comprensión abstracta* de la máquina, Benjamin ha decidido no usar expresamente tal noción? Al respecto, se puede determinar lo siguiente: por un lado, en el paraliplómeno de *KZR* recién referido, Benjamin indica que, respecto a la máquina, habría una “posición revolucionaria”, representada por Maiakovski, y otra “posición burguesa”, representada por Marinetti, siendo esta última “correspondiente a la de la ‘gran industria’”. Pues bien, si se tiene en cuenta que la *estetización de la política* (asociada en *KZR* precisamente a la figura de Marinetti) es promovida, como señala certeramente J. Fürnkäs (2014, pág 124), por la *primera técnica*, se puede concluir, entonces, que Benjamin comprende la “gran industria” y, con ella, la idea de “máquina”, como dependientes todavía de una comprensión que busca *dominar la naturaleza*, y no *interactuar* con ella. En segundo término, Benjamin ha determinado que tal *interacción* es una de las tareas que debe ejecutar el arte, de modo tal que el aparato será pensado siempre desde un plano *medial de interacción*, como un “dispositivo” técnico que, por su condición *expositiva* y *masificadora*, posibilita nuevas formas de socialización y subjetivación. Desde esta perspectiva, y, dicho de otra manera, el aparato será un “mecanismo” social y perceptivo, que puede configurar nuevas formas de experiencia para interactuar con la máquina¹², noción que, en este sentido específico, queda subordinada a la idea de *aparato*.

¹² Aunque no nos es posible aquí abordar exhaustivamente este tema, conviene indicar que las consideraciones recién efectuadas pueden ser de utilidad también para un contraste con la noción de “dispositivo”. *In nuce*, es preciso advertir, en primer lugar, que la noción de dispositivo es sistemáticamente tratada, como es consabido, en la tradición del pensamiento biopolítico, originariamente en Foucault, quien en una entrevista de 1977 indica, en una suerte de definición, que por dispositivo debe entenderse la red que articula un conjunto heterogéneo de elementos (*v. gr.*, discursos o prácticas arquitectónicas) que se yuxtaponen para configurar una específica estrategia de poder (1991, pág. 128). Como deja entrever la misma entrevista, la noción de

Estos rasgos recién descritos podrán vislumbrarse, *v.gr.*, en la imprenta, en la fotografía, en el periódico y, finalmente, en el cine. Todos estos “aparatos”, en efecto, son “dispositivos” i) técnicos que ii) configuran una nueva percepción, que iii) socializan nuevos modos de experiencia, que iv) hacen emerger nuevas prácticas “artísticas” y que v) permiten –en caso de liberarse de la *primera técnica* (o de la *mythischer Verhaftung* de la apariencia), interactuar con la *naturaleza-técnica*. En síntesis, son aparatos que estructuran percepciones inéditas y que *potencialmente*¹³ permiten (de forma no “instrumental”) nuevas interacciones con el entorno. Siguiendo lo expuesto al comienzo del segundo apartado, cada vez que emerge un aparato sería posible vislumbrar, en primer lugar, una resistencia, luego una defensa amparada en la misma *criteriología* posibilitada por el aparato hasta entonces hegemónico y, en tercer lugar,

dispositivo empezará a ser usada por Foucault en los 70, específicamente con la *Historia de la sexualidad*, y, por tanto, funciona como relevo del concepto de *episteme*, deficitario, a juicio de Foucault, por su carácter “eminente discursivo”. En el decir de G. Agamben, la noción de dispositivo constituye en Foucault un *término técnico* que releva al concepto de *positividad* que –tomado del joven Hegel vía Hyppolite– aparece en los textos más tempranos de Foucault para referir el ámbito histórico en tanto en cuanto *determinante de la subjetividad* (Agamben, 2014, pág. 9). De acuerdo con el mismo Agamben, el diccionario suele adjudicar a la noción de dispositivo una acepción jurídica, otra tecnológica y otra institucional. Luego, y contraviniendo justamente la *motivación genealógica* de Foucault, Agamben hará derivar todas esas acepciones de un primer uso, teológico, que articularía la historia (Agamben, 2014, pág. 16). Si bien puede aunar en su interior diversos mecanismos, se puede colegir que la noción de aparato, a diferencia del dispositivo, enfatiza el aspecto técnico y, en segundo lugar, y de forma análoga a lo dicho *supra* sobre la máquina, no está pensada (prioritariamente) como mecanismo de dominación, sino principalmente como posibilitador de interacción y emancipación. Un análisis de interés sobre la distinción entre dispositivo y aparato puede verse en J.-L. Déotte (2010), cuyos trabajos son fundamentales en los puntos recién consignados.

¹³ Es preciso enfatizar el carácter *potencial* de dicha tarea, pues Benjamin jamás presupondrá que, *de facto*, el cine se emancipa de la primera técnica (o de la estética de la apariencia). En este específico sentido, la “tecnoestética” de Benjamin es claramente distinguible de los análisis que atisban en el cine, atendiendo a su específica configuración técnica, a su “estructura de base”, alcances políticos determinables *a priori*. Este aserto, a nuestro ver, permitiría contrastar la filosofía de Benjamin con las reflexiones desplegadas por J.-L. Baudry en su ensayo “Cine: efectos ideológicos del aparato de base” (2016). A nuestro entender, y siguiendo en esto a M. Hansen, se puede determinar que Benjamin es refractario a la idea de una “abdicación inevitable del sujeto ante el régimen apriorístico del aparato”, una perspectiva de análisis que la misma comentarista vislumbra en teóricos como F. Kittler o P. Virilio (Hansen, 2019, pág. 246), y al que se podría sin duda añadir J.-L. Baudry o también V. Flusser –de este último, especialmente en *Una filosofía de la fotografía* (2009).

una contra respuesta reaccionaria que intentaría hacer emerger una nueva práctica o doctrina artística cultural.

Esta suerte de “esquema” analítico es claramente apreciable en *KGP* y en *KZR*: en el primero de estos textos, en efecto, la fotografía es primero juzgada como un “invento diabólico” y luego defendida apelando a su carácter “mágico”. Análogamente, el cine primero es cuestionado como mero pasatiempo circense, y luego es defendido (así, *v.gr.*, F. Werfel o A. Gance) como un arte que puede captar lo sobrenatural o redimir a la materia. En ambos casos, finalmente, las fuerzas conservadoras harán emerger como contra respuesta una *teología del arte*: en el caso de la fotografía se tratará del retrato (“último refugio del valor de culto” (*KZR*: 110; *EOA*: 58) y, en el caso del cine, se tratará de las películas elaboradas según el modelo del *star system*, que *glorifica* tanto al intérprete como al público. Benjamin no aplica explícitamente este “esquema” ni al momento de analizar la imprenta, en *DE*, ni al momento de analizar el periódico, en *DAP* o *PSB*, aunque es del todo lícito una exégesis como la propuesta en torno a tales aparatos¹⁴.

Referencias


- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. (2016). *Dialéctica de la ilustración*. Akal.
- Agamben, Giorgio. (2014). *Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Adriana Hidalgo.


¹⁴ B. Lindner, cabe destacarlo, ha mostrado la centralidad que posee la imprenta incluso para la comprensión benjaminiana del *Trauerspiel*: “Si Benjamin analiza la alegoría como escritura, o mejor: como una escritura que tiende a la imagen, esto sucede de manera muy consciente en el horizonte de la imprenta” (2014, pág. 35).

- Baudry, Jean-Louis. (2016). Cine: efectos ideológicos del aparato de base. En E. Jelicié (Comp.) *Mayo Francés: La cámara opaca. El debate cine e ideología* (pp. 122-139). El cuenco de plata.
- Benjamin, Walter. (1972-1999). *Gesammelte Schriften* (unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem). Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Bände I-VII. Suppl. I-III (in 17 Bänden). 1. Auflage. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (2006). *Obras completas*. Abada Editores.
- Benjamin, Walter. (2008). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itaca.
- Benjamin, Walter. (2012). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Band 16)*. Suhrkamp Verlag.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Déotte, Jean-Louis. (2010). Das Museum ist kein Dispositiv. En C. Meister & D. Von Hantelmann (Eds). *Die Ausstellung: Politik eines Rituals* (pp. 79-98). Diaphanes.
- Déotte, Jean-Louis. (2012). *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*. Metales Pesados.
- Déotte, Jean-Louis. (2013). *La época de los aparatos*. Adriana Hidalgo.
- Flusser, Vilém. (2009). *Una filosofía de la fotografía*. Síntesis.
- Foucault, Michel. (1991). *Saber y verdad*. La piqueta.
- Fürnkäs, Josef. (2014). Aura. En M. Opitz & E. Wizisla (Eds). *Conceptos de Walter Benjamin*. Las cuarenta.
- Hansen, Miriam. (2012). La flor azul en el paisaje tecnológico: cine y experiencia en Walter Benjamin. *Archivos: Revista de Filosofía*, 6-7, 311-364.
- Hansen, Miriam. (2019). *Cine y experiencia: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno*. El cuenco de plata.

- Jünger, Ernst. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. Tusquets.
- Lazzarato, Maurizio. (2019). *Videophilosophy: The Perception of Time in Post-Fordism*. Columbia University Press.
- Lindner, Burkhardt. (2014). Alegoría. En M. Opitz & E. Wizisla (Eds.). *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 17-82). Las cuarenta.
- Marx, Karl. (2016a). *El Capital. Libro I. Tomo I*. Akal.
- Marx, Karl. (2016b). *El Capital. Libro I. Tomo II*. Akal.
- Marx, Karl. (2016c). *El Capital. Libro I. Tomo III*. Akal.
- Raunig, Gerald. (2008). *Mil máquinas: breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Traficantes de sueños.
- Riegl, Aloïs. (1980). *Problemas de estilo: fundamentos para una historia de la ornamentación*. Gustavo Gili.
- Riegl, Aloïs. (1992). *El arte industrial tardorromano*. Visor.
- Tackels, Bruno. (2012). *Walter Benjamin. Una vida en los textos*. PUV.

Alteridad y reconocimiento, para una cultura de paz
Otherness o Alterity and recognition, for a culture of peace

Rodiel Rodríguez Díaz¹
Escuela Normal Superior de Villavicencio, Meta, Colombia
 <https://orcid.org/0000-0001-7692-8364>
rodiel.rodriguez@normalvillavicencio.edu.co

Analía Leite Méndez²
Universidad de Málaga, Málaga, España
 <https://orcid.org/0000-0001-5064-999X>
aleite@uma.es

Recibido: 04/04/2024
Aceptado: 28/06/2024
DOI: 10.5281/zenodo.13340456

RESUMEN

El presente ejercicio académico toma sus raíces en los aportes éticos y filosóficos de Emmanuel Lévinas (1906- 1995) en aras de asumir desde el principio de la alteridad una reflexión en torno a la construcción de la cultura de paz. Como tesis, se abordan insumos próximos al *des-interés*, *La libertad problémica*, *El Otro*, *La relación del cara a cara*, *La injusticia de la libertad como comienzo*, *la libertad como poder de respuesta*, insumos vitales para la cultura de paz y reconocimiento del Otro. Reconocer al otro implica un acto de justicia que abraza la paz, como reconstrucción del tejido social, que busca la superación racional, pacífica, autorregulada de los conflictos, desde las capacidades humanas que ética, creativa y críticamente logramos encarar desde la alteridad como poder de respuesta ante el develamiento del Otro y los Otros. En síntesis, una cultura de paz exige encarnar el binomio; alteridad y reconocimiento, como un estilo de vida en particular que hace de la vida un infinito.

Palabras clave: Alteridad, ética, justicia, libertad, reconocimiento, cultura de paz

¹ Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa. Magister en Educación. Doctorando en Educación de la Universidad de Caldas, en Cotutela Doctoral con el Doctorado en Educación y Comunicación Social de la Universidad de Málaga (España). Grupo de Investigación PROCIE, Web: <http://procie.uma.es>.

² Grado de Primaria. Másteres de Sociología Aplicada, Políticas y prácticas de Innovación Educativa, Cultura de Paz y Máster Profesorado. Doctora en Educación. Docente de la Universidad de Málaga (España). Grupo de Investigación PROCIE, Web: <http://procie.uma.es>

ABSTRACT

This academic exercise takes its roots in the ethical and philosophical contributions of Emmanuel Lévinas (1906-1995) in order to assume from the principle of otherness a reflection on the construction of the culture of peace. As a thesis, inputs close to disinterest, problematic freedom, The Other, The face-to-face relationship, The injustice of freedom as a beginning, freedom as a power of response, vital inputs for the culture of peace and recognition of the Other are addressed. Recognizing the other implies an act of justice that embraces peace, as a reconstruction of the social fabric, which seeks the rational, peaceful, self-regulated overcoming of conflicts, from the human capacities that we ethically, creatively and critically manage to face from otherness as a power of response to the unveiling of the Other and the Others. In short, a culture of peace demands embodying the binomial; otherness and recognition, as a particular lifestyle that makes life infinite.

Keywords: Otherness, ethics, justice, freedom, recognition, culture of peace.

A manera de introducción³

Las presentes letras buscan favorecer el camino de aprehensión de cara al develamiento de la justicia desde la alteridad, reconociendo la importancia de la reconstrucción y la escucha de las voces de los Otros muchas veces invisibilizada, como principios maestros claves en el marco de la paz positiva e imperfecta (acciones en pro de la justicia y lucha de la desigualdad social) (Muñoz, 2004, pág. 21). Lo anterior a la espera que dichas tesis imperen frente a las lógicas de la paz negativa (ausencia de guerra) y, en consecuencia, se abra nuevos horizontes de comprensión a la cultura de paz o cultivos de paces que se vivencia en las comunidades, encausando otras posibles miradas, que alternas, emergentes y disruptivas, consolidan el proyecto de la *potentia* en la que se funda la *potestas* de un Estado-Nación (Castro-Gómez, 2015, pág. 380).

³ El presente Artículo, se deriva del proyecto de investigación realizado por el marco del Doctorado en Educación de la Universidad de Caldas, Manizales en Cotutela internacional con el programa de Doctorado en Educación y Comunicación Social de la Universidad de Málaga, Andalucía Tech, Facultad de Ciencias de la Educación, Campus de Teatinos s/n, 29071 Málaga, España, grupo de Investigación PROCIE (Profesorado, comunicación e investigación educativa) de la Universidad de Málaga. Grupo Consolidado de la Junta de Andalucía. En el marco de la convocatoria del Fondo De Ciencia, Tecnología E Innovación Del Sistema General De Regalías para la conformación de una lista de proyectos elegibles para ser viabilizados, priorizados y aprobados por el OCAD en el marco del programa de becas de excelencia, presentada por el Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación, "Formación de Capital Humano de Alto Nivel Universidad de Caldas-Nacional".

En el marco de la ética de la alteridad, se busca superar el egoísmo y el individualismo, promoviendo la solidaridad, la empatía y la responsabilidad hacia los demás. Se valora la diversidad como una riqueza y se busca construir relaciones basadas en la tolerancia mutua, la justicia y la igualdad de oportunidades. Según lo señala Xavier Rodríguez: “la ética como disciplina de la formación integral, asume que el reconocimiento del Ser implica mostrar respeto hacia otro individuo que comparte una condición similar, y aunque se mantenga independiente de mi propia historia, tiene un impacto en ella” (2015, pág.10).

La ética de la alteridad también aborda temas como la justicia social, la igualdad de género, la inclusión de minorías y la lucha contra la discriminación. Reconoce que las desigualdades y las injusticias existentes en la sociedad son obstáculos para la plena realización de la cultura de paz por ser situaciones de negación del otro y busca promover acciones políticas que las superen. En síntesis, la ética de la alteridad nos invita a mirar más allá de nosotros mismos y a considerar el impacto de nuestras acciones en los demás. Nos llama a construir una ética basada en el reconocimiento y aprecio de la otredad, promoviendo la igualdad, la justicia y la convivencia pacífica en nuestras interacciones y en la sociedad en su conjunto.

Libertad Problemática, el *ethos* frente al conflicto

El otro según E. Lévinas es el huérfano, la viuda y el extranjero. El otro está fuera de la historia, en unible escatológico que no es producto de una revelación religiosa, ni de una proyección futura de la historia: el otro es experiencia (Lévinas, 1999, pág. 13). El individuo (lo indivisible) concretamente solo es rescatado por una salida hacia lo otro, situación que justifica una intervención netamente ética (Lévinas, 1999, pág.19).

Lévinas afirma que el esquema kantiano del imperativo categórico parece desconocer todas las seducciones y violencias que se pueden ejercer sobre la voluntad. En consecuencia, la ética kantiana se apoya en una libertad abstracta que desconoce los condicionamientos sociales e históricos dejando así a la subjetividad indefensa frente a la tiranía. Las condiciones de esta libertad, que admite la racionalidad autónomamente en las instituciones y, finalmente, en el proyecto de Estado, reclaman el esfuerzo de garantizar la libertad y la posibilidad moral objetiva. Ahora bien, frente a la realidad kantiana, se ha de considerar la intención de una ética del cara a cara, siendo esta una relación sin violencia, que favorece la condición de la moralidad objetiva del Estado y la libertad de sus ciudadanos, dando vida a la necesidad de la ley escrita para preservarse a sí misma en calidad de paz social (Lévinas, 1999, pág. 122).

La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad (Lévinas, 1999, pág. 59). El Estado será considerado como totalidad alienante de modo equivalente al ser heideggeriano. “En el Yo y la Totalidad, la ética kantiana es duramente atacada, como moral subjetiva que se pierde en los juegos del examen, como moral” (Lévinas, 1999, pág. 23). Los caminos imprevistos que toman las obras con respecto a la voluntad de su autor, y que no son motivo de remordimiento, para la conciencia piadosa, hacen referencia a una responsabilidad social e histórica que la conciencia de nuestro tiempo exige.

El absoluto, es el interlocutor, pero la objetividad ética debe ser buscada en el plano de la totalidad. La Totalidad está constituida por el reconocimiento de lo otro. Por esto, la tesis totalidad se constituye económicamente en el develamiento del otro. La justicia se realiza en el terreno de las obras y entonces “la justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica del otro” (Lévinas, 1990, pág. 24). Lévinas desarrolla más bien la metafísica y la ética como fenomenología del *cara*

a cara absoluto, buscando la objetividad de la experiencia fundamental de lo que esencialmente nos viene de afuera, dejando en su segundo plano la objetividad de esta experiencia en obras económicas (Lévinas, 1999, pág. 24), en consecuencia “la alteridad que se atrae por la vida de los demás, reconociendo que en cada elección política existe un efecto social” (Cadena et al, 2022, pág. 31). Lo que exigirá pensar en el otro como un propósito inacabado. En este sentido la alteridad responde a las necesidades del otro, como respuesta de construcción social y colectiva, situando un pensamiento desde una ética en auxilio de la vida misma (Marenco, 2022, pág. 69).

En la experiencia del “cara a cara” el otro no funciona como un tu familiar e íntimo, sino como tercero, como humanidad que aparece impotente y necesitada en el rostro que nos exige justicia (Leite, 2011, pág.47). El mundo *nuomenal* se *fenomeniza* en el rostro haciendo posible una metafísica que se funda en la experiencia concreta del otro, que, al mismo tiempo que tiene hambre y frío, luce evidentemente en sus ojos toda la dignidad de la humanidad. El estar dispuesto para el otro, en la puesta en común, produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad. La arquitectura de *Totalidad e Infinito* –que no se apoya en la universalidad de la razón y en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación obsesiva por el Otro–, exigirá un lenguaje más cercano a lo profético que a la neutralidad razonable de los tratados filosóficos (Lévinas, 1999, pág. 25).

La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. El Otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es,

precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad (Lévinas, 1999, pág. 25)

La libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Una libertad *causa sui* que no puede admitir otra libertad. La dialéctica del amo y del esclavo se impone (Maresca, 2000, pág. 9), así como ley misma de las relaciones entre libertades. La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad.

La relación del cara a cara consiste fundamentalmente en sentir vergüenza de su libertad de sujeto, en sentirse arbitrario e injusto (Lévinas, 1999, pág. 31). En este orden de ideas, E. Lévinas hablará del Otro como lo absolutamente Otro (1999, pág. 32), aludiendo al término libertad para referirse al Otro. Otra libertad como la mía no es el Otro. No se trata de un espejo en el que se proyectaría y se objetivaría mi propia imagen. El Otro como otra libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal como lo ha desarrollado Hegel. La igualdad ante la ley y las instituciones sólo pueden lograr un equilibrio pasajero que siempre se degrada en constantes luchas (Lévinas, 1999, pág. 37). Por tanto, el Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí (Lévinas, 1999, pág. 37).

En consecuencia, la noción de la totalidad se constituye a partir de estas tesis y en estrecha dependencia con la estructura de ésta. Las concepciones de alteridad desarrolladas en las obras de Lévinas, se definirían como la objetivación de una intensión subjetiva que se separa de la individualidad y que dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla (Lévinas, 1999, pág. 39).

En consecuencia, otra noción ahondada en el pensamiento levinasiano es la legalidad, por ser un asunto próximo a la alteridad,

siendo esta reflexionada como una especie de previsión en vista a un futuro en el que la propia libertad puede ser alienada por la brutalidad de la fuerza o el ablandamiento de la seducción. La eficacia de la legalidad, legalmente legitimada se aplica, así, para garantizar en lo futuro la posibilidad de esta misma libertad. La objetividad de la ley positiva, expresada en las tablas de la ley, en los códigos o acuerdos de voluntades, están ya alejados en su impersonalidad de la intención subjetiva, es decir que liberan a la libertad (Lévinas, 1999, pág. 41). La totalidad es, de algún modo, el atributo que se paga por el aplazamiento de la alineación fundamental y ampliamente constituye la responsabilidad, en la que nadie puede ocupar mi lugar. Esto es la constitución del sujeto fuera del sistema. A contrapelo, fuera de la totalidad y de la historia soy esencialmente “para otro” al mismo tiempo que “ser-para-más-allá-de-mi-muerte” (Lévinas, 1999, pág. 41). El sujeto es capaz de morir por el Otro superando su egoísmo constitutivo.

Justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa. La libertad sólo se cuestiona en la medida en la que se encuentra, en cierta manera, impuesta a sí misma: “si hubiese podido escoger libremente mi existencia, todo estaría justificado” (Lévinas, 1999, pág. 105). La existencia en realidad no está condenada a la libertad, sino que está investida como libertad, la libertad, no está desnuda, sino revestida del *ethos*. Filosofar, por tanto, es remontarse más acá de la libertad, es descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario (Lévinas, 1999, pág. 107).

Identificar el problema del fundamento de lo humano, es entrar a considerar que la libertad sólo puede fundarse en sí misma. La libertad – la determinación del Otro por el Mismo– que es el movimiento de la representación y de su evidencia y que una manera directa cuestionar mi libertad, es recibir al Otro; que es metafísica (Lévinas, 1999, pág. 108). Por ende, la trascendencia y libertad del Otro nacen de una superioridad que viene de su trascendencia misma (Lévinas, 1999, pág. 108),

desbordando mi realidad, a la par del compromiso de reconocerla y respetarla.

La relación con el otro no solo se convierte en conocimiento, gozo, posesión y libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él (Lévinas, 1999, pág. 109).

La epifanía del rostro del otro en la cultura de paz

¿Quién se define como el "Otro" en este contexto académico? En una comparación, el Otro no es simplemente un ser distinto, sino que posee una alteridad relativa. A pesar de que las especies se excluyen mutuamente, al pertenecer a un mismo género, comparten una comunidad. Aunque se diferencian por sus definiciones, se aproximan a través de esta exclusión, gracias a la comunidad que comparten en su género. Con el fin de validar la tesis de la alteridad como el Otro esencial y mantener su singularidad frente a todas las categorías de unidad e identidad, E. Lévinas introduce el concepto de infinito, logrando así su legitimación (Guerrero, 2015, pág. 427).

La alteridad del Otro no se basa en una característica que lo diferencia de uno mismo, ya que una distinción de este tipo implicaría una comunidad de género que anularía la alteridad entre nosotros (Lévinas, 1989, pág. 207). Según Lévinas (1989), el Otro simboliza la existencia de un individuo que trasciende la esfera del yo, siendo una presencia abrumadora que establece su "jerarquía" como infinita (1989, pág. 209). La relación entre el Yo y el Otro no se caracteriza por reciprocidad, como en la concepción Yo-Tú, donde ambas partes se

encuentran en un plano de igualdad. El concepto del "Otro" se refiere a la entidad que existe independientemente de uno mismo, la cual precede a la propia identidad y contribuye a definirla. En la relación entre el Yo y el Otro, no se puede concebir al Otro como una extensión del Yo, ni siquiera en términos puramente cognitivos.

En la relación entre el Yo y el Otro, según la conceptualización de E. Lévinas, el Yo se manifiesta de manera tardía, revelándose como un ente infinito. El principio de individualidad del yo, que se manifiesta en su autonomía, se considera, en cierta medida, como un resultado que surge después de la formación de la identidad del otro. No obstante, la interacción con el prójimo se manifiesta de manera más clara mediante factores como la cercanía, la obligación y la suplantación.

La proximidad hacia el prójimo no tiene como objetivo conocerlo, por lo tanto, no se trata de una relación cognitiva, sino más bien de una relación de carácter ético, en el sentido de que la otra persona me afecta y me concierne, lo cual me obliga a ocuparme de ella, incluso antes de que yo la elija. Por consiguiente, no es posible mantener una distancia con el prójimo. La relación entre el sujeto y el otro no siempre implica el entendimiento del otro por parte del sujeto, ni siquiera la revelación del otro al sujeto, que ya se encuentra profundamente transformado por el descubrimiento (Lévinas, 1999, pág. 54).

Por otra parte, frente a la demanda del otro entorno a que me responsabilice de él, no tengo la posibilidad de evadirme. El individuo tiene la obligación de rendir cuentas ante los demás, incluso de su propia responsabilidad. De esta manera, el sujeto es reemplazado por el Otro, quien se presenta como una restricción a la libertad individual.

E. Lévinas identifica al Otro con las figuras del huérfano, el extranjero y la viuda, a quienes está obligado. Este Otro no se define ni por su ser ni por el conocimiento, sino que se mantiene inalterado en su alteridad, siendo absoluto. Lo único que me resta es aceptarlo como algo

infinito y trascendental, asumiendo la responsabilidad por sus necesidades. Según E. Levinas, la ética se fundamenta en la relación en lugar del ser. Cada individuo se constituye a partir de sus relaciones, por lo tanto, es necesario asumir la responsabilidad en estas interacciones. Estas relaciones representan una orientación constante hacia lo colectivo y la justicia que prevalece en dichas conexiones.

Lo deseado metafísicamente como "otro" no se refiere a entidades tangibles como el pan que se consume, el país de residencia o los paisajes observados, sino más bien a la noción abstracta de la propia identidad, en la que el individuo se percibe a sí mismo como un ser distinto. De estas realidades, usted puede alimentarse y satisfacerse en gran medida, como si simplemente hubieran sido ausentes. Por consiguiente, su alteridad se fusiona de nuevo en mi identidad como individuo que reflexiona o como intelectual. Según E. Lévinas (1999), el deseo se dirige metafísicamente hacia lo completamente distinto, hacia lo absolutamente ajeno (pág. 57).

Para E. Lévinas el inicio del pensamiento filosófico no debe basarse en el conocimiento, sino en el reconocimiento, ya que es a través de la percepción de los demás que uno se percibe a sí mismo. Este cambio llevará al autor a reemplazar las categorías convencionales por conceptos emergentes como la visión y la expresión facial. La forma más efectiva de identificar a una persona es no prestar atención al color de sus ojos. La piel facial es la más vulnerable y expuesta. En el semblante se refleja una carencia fundamental. Una evidencia de esto es nuestro intento de disfrazar la pobreza mediante la adopción de actitudes artificiales y reprimiéndonos a nosotros mismos. Según E. Lévinas, el rostro humano actúa como un factor que impide el acto de matar (1990, págs. 71-72).

El mandato "¡No matarás!" que percibo en el rostro del otro debe interpretarse como la prohibición de reducir la singularidad y vulnerabilidad del otro a la propia identidad. El concepto hace referencia

a aspectos como la consideración hacia los demás; al ignorar a los demás, se está causando un daño, ya que la identidad de uno se ve afectada cuando no se recibe reconocimiento ni saludos por parte de los demás. De acuerdo con esta interpretación, la prohibición de "No matarás" se entendería como la exhortación a no ignorar la existencia del prójimo. Según Pineda, Orozco y Rodríguez, (2019, pág. 35), el rostro representa la capacidad de empatizar con los demás.

La relación Cara-A-Cara, el develamiento del Otro.

La relación *Cara-A-Cara* será fundamental para Lévinas. Ésta tiene la característica de constituirse como asimétrica, pues el Otro se me aparece en una dimensión superior al mandarme, se me aparece como algo infinito, tal y como señalábamos anteriormente. Como consecuencia de la primacía que le da a esta relación, le otorgará más importancia al decir que a lo dicho, pues el decir pertenece al ámbito de la expresión, al momento anterior de las palabras, de los signos o de cualquier otro elemento del lenguaje, simétrico a el poder de las palabras y las palabras del poder (Lomas, 2013, pág. 12)

El decir responde al momento ético, que es lo que realmente interesa a E. Lévinas: la experiencia absoluta no es develamiento, sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo, privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación aliena la exterioridad del Otro. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso (Lévinas, 1999, pág. 89). En consecuencia, la realidad al ser interpelada por la alteridad ubica cierta ayuda que le facilita dar significado a cualquier elaboración *discursi-va* sobre la identidad (Guerrero, 2015, pág. 431), es decir gracias al otro, soy.

E. Lévinas se opondrá así a la ciencia y a la tecnología porque se preguntan por la verdad, son ontológicas y, él quiere sustituir la pregunta de la verdad por la pregunta por el prójimo. Dado que la crisis europea y del mundo en la que nos encontramos, según E. Lévinas, es explicable desde una extraña paradoja, pues, a pesar de las excelencias de las que presume la civilización tecnológica, a pesar de los ideales de libertad y de verdad que constituyen nuestra identidad, nos vemos obligados a convivir con un olvido. Es como si hubiésemos olvidado dar los "*buenos días*", como si el amor a la verdad nos hubiese hecho olvidar el amor al prójimo. Nos hemos zambullido tanto en la complejidad del *cogito* que hemos olvidado la sencillez de los "*buenos días*". Hemos otorgado tanta importancia a la verdad que hemos olvidado los límites impuestos: No matarás (Lévinas, 1999, pág. 6). De este modo, tal y como señala E. Lévinas, la magnífica ciencia producto de esta civilización mediterránea, que a su vez surgió de la búsqueda de la verdad, desemboca en amenazas apocalípticas y en la negación de este ser en tanto que ser. Por tanto, la civilización en que la razón, originalmente es soberana, conduce a la posibilidad de una eminente guerra.

La idea de lo infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro. Es "a través de los conocimientos humanísticos se hace posible el conocimiento del otro en sus especificidades culturales propias" (Rodríguez, 2015a, pág. 3). Sin embargo, esta separación no puede fundarse en una oposición al Otro, que sería puramente antitética. Por este motivo, E. Lévinas propondrá que la filosofía primera ha de ser una ética (2015, p. 67). Ésta encuentra su fundamento en el encuentro Cara-a-Cara con el Otro, donde el sujeto es responsable del otro incluso antes de ser consciente de su propia existencia. Sin embargo, no es todo tan sencillo pues, no sólo estamos yo y el Otro, sino que también existe un tercero por el que se condicionan las leyes y se instaura la justicia.

Lo anterior es posible según E. Lévinas, gracias a las relaciones que emergen en la multiplicidad de hombres, de cara a la presencia del tercero al lado del Otro (Lévinas, 2015, pág. 75). Y es que, si bien es cierto que no somos sólo hijos de los griegos, también es cierto que tampoco somos sólo hijos de la Biblia: No somos tan sólo hijos de la Biblia, sino también hijos de los griegos. En este sentido, para lograr una comparación de los otros es necesario que alguien juzgue, para juzgar hace falta una institución y, para que exista una institución se requiere de una donación de sentidos en la figura del contrato social establecido en el Estado (Lévinas, 1990, pág. 13). Por tanto, la justicia que lidera el Estado es una mengua de la caridad y no, como creía Hobbes, una atenuación del hecho de que *“el hombre es un lobo para el hombre”*. La verdad y la justicia son análogas a el llamado y la respuesta de las capacidades humanas que (López et al, 2024, pág. 226), siendo predilecta en las relaciones interpersonales, logran una impronta crucial en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, de las cuales da razón sus obras.

Otro de los particulares argumentos que postula E. Lévinas, está centrado en la crítica a la historia de la filosofía occidental, al considerar que es una historia que nos ha llevado al anti humanismo y a la barbarie, dado que la búsqueda de la verdad, está ligada a una búsqueda individual por poseer la verdad, es decir se quiere encontrar y descubrir la verdad como si ella estuviera en algún lugar preciso esperándonos para ser destapada, develarla y sacarla a la luz, olvidando que las personas comúnmente buscan comprender sus relaciones de corporeidad y alteridad en el espacio que habitan como reflejo de la eterna búsqueda (Farrés et al, 2020, pág. 77).

La búsqueda de la verdad usualmente se ha relacionado en filosofía con la visión. El padre de este pensamiento, que liga la verdad con la visión, es Platón, quien expresa en varias de sus obras, pero en especial, a través del mito de la caverna (Sánchez, 2021, pág. 201), que el hombre

está encadenado en la oscuridad, observando en las sombras las apariencias y que necesidad liberarse de un yugo que le impide salir de la cueva manteniéndolo prisionero para elevarse a través de la reflexión hacia la luz de la verdad, la luz del Bien (Alpízar, 2020, pág. 3). Poseer la verdad es, por tanto, una posibilidad de poder verla, contemplarla, asimilarla. El filósofo ha privilegiado desde entonces el órgano de la vista en la búsqueda de la verdad. En síntesis, poseer la verdad es poder verla, quitarle su misterio, hacerla nuestra, apropiárnosla.

La verdad no se encuentra en la acumulación y en la adquisición de información que nos pueden llevar incluso a los actos de barbarie y egoísmo. Si la verdad es enseñanza de aquello que no poseemos, dice E. Lévinas, ella sólo nos puede llegar de afuera, del exterior, de una dimensión nueva que él llama *Infinito*, o también metafísica en el sentido etimológico de la palabra (lo que está más allá de la física). Exterioridad totalmente nueva para el hombre que según E. Lévinas se asocia al “*rostro del otro*”. En su obra, *Totalidad e Infinito* (1961), encuentra la apertura en un movimiento que, de inmediato, es responsabilidad por el prójimo. *Totalidad e Infinito* describe la epifanía del rostro como un deshechizamiento del mundo. Pero, el rostro en cuanto rostro es la desnudez – y el desnudamiento- “de pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero” y su expresión indica el “no mataras” (Lévinas, 1999, pág. 9), en consecuencia, el proyecto del Otro es eternamente inacabado.

Construir la paz desde la libertad como poder de respuesta

La relación social aparece, así como la experiencia por excelencia, fundada en la exterioridad y separación ontológicas. Esta relación social es directamente personal, basada en la conciencia moral, pues, según I. Kant, los seres racionales son llamados personas porque su naturaleza les constituye como fines en sí mismos. Se sigue de ello, que la relación

que se constituye como entre el yo y el tú (en esta experiencia de la persona sin concepto) lleva apertura en la dimensión trascendente, es decir, a la religión misma; el otro se presenta entonces como Otro que desborda infinitamente la medida del conocimiento. No es que el otro sea la encarnación de Dios, sino solamente la manifestación, la epifanía de la altura en que Dios se revela (Urdanoz, 1998, pág. 410)

Es por esto por lo que debemos preocuparnos por el otro y no verlo como alguien enfrentado ya que, al fin y al cabo, hay yo porque hay responsabilidad, pues el yo es el resultado de que alguien nos haya cuidado. Y gracias a esto, podemos sentirnos insustituibles, porque detrás de mí hay otros que no son yo. Fue así como E. Lévinas propuso un humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro: Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago (Lévinas, 1999, pág. 80).

Así pasamos, con E. Lévinas, de un YO cerrado (ego cartesiano) a un YO abierto, ya que la filosofía a partir de ahora no empezará en el yo, sino en el Otro. Pues, ¿cuándo soy yo? Cuando otro me nombra, si nadie nos nombra no somos nada. Podemos sustituir, de esta manera el "pienso, luego soy", que enunciaba R. Descartes, por "soy amado, soy nombrado, luego soy".

Lo otro en tanto que otro es Otro. Es necesaria la relación del discurso para "dejarlo ser": el "develamiento" puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia (Lévinas, 1999, pág. 94).

La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. Reconocer al Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como “Usted” en mención de grandeza (Lévinas, 1999, pág. 99). La igualdad entre persona no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia –que bien ordenada comienza por el Otro. Es reconocimiento de su privilegio de otro, y de su señorío, acceso al otro fuera de la retórica que es un engaño, dominio y explotación (Lévinas, 1999, pág. 95).

Reconocer al Otro, es pues alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad (Lévinas, 1999, pág. 99). La presencia del rostro –lo infinito del Otro– es indigencia, presencia del tercero, es decir, de toda la humanidad que nos mira y mandato que manda mandar. Por esto, la relación con el otro o discurso no es sólo el cuestionamiento de mi libertad, sino que es, preferentemente, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe (Lévinas, 1999, pág. 226). Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño – y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos– lo que constituye el hecho original de la fraternidad (Lévinas, 1999, pág. 227).

A manera de síntesis, alteridad y cultura de paz para el reconocimiento del otro

La paz y la guerra han marcado el estilo de vida que socialmente se construye en una variedad de expresiones racionales e históricas en contextos específicos donde la especie humana evoca la vida y su protección en el marco del contrato social y la donación de voluntades para sí misma, siendo así estas experiencias universales en cualquier

comunidad. Por lo tanto: “la guerra y la paz son dos vocablos simples y contundentes de la laboriosa historia de la humanidad” (Gamboa, 2200, pág. 15).

En términos de K. Marx, la guerra ha sido vista como la partera de la historia, que da dado a luz a los asentamientos y la cultura (Maldonado & Velásquez, 2008, pág. 199), y según la noción de Tomás Hobbes, es el instrumento que ha facilitado el avance de los pueblos (Delrio, 2019, pág. 55) estos pensados en las mediaciones tecnológicas y el poder que se constituye de dicho ejercicio. En síntesis, la alteridad como sinónimo sustancial de la metafísica, como profunda reflexión de estudio por el infinito, logra complementar las tesis esenciales de la ontología en sus esfuerzos por comprender el ser (Urdanoz, 1998, pág. 410)

La cultura de paz es un esfuerzo racional en sí, que parte del reconocimiento de la vida y una vida en política que en términos más sencillos exige una relación recíproca desde una perspectiva en Derechos Humanos. Para el sociólogo y filósofo alemán Axel Honneth, las formas de desprecio que corresponden a las del no reconocimiento, son la violación, desposesión, indignidad o deshonra y “la percepción de estas formas de desprecio [es la que motiva] al sujeto a entrar en una lucha práctica o en un conflicto” (Honneth, 1994, pág. 21). Según A. Honneth, al ser humano le acompañan en su experiencia de desprecio sentimientos negativos como la vergüenza o la cólera, indicadores que se le está privando de ciertas formas de reconocimiento social. A. Honneth describe en su propuesta una gramática moral de los conflictos sociales. Por tanto, el giro que había tomado respecto a Habermas y su teoría de la acción comunicativa, se concretiza cuando determina que “las investigaciones sociales tienen que analizar las formas de desprecio y las causas sociales por la violación de las condiciones de reconocimiento” (Honneth, 1994, pág. 26).

Ahora bien, para A. Honneth, la teoría del reconocimiento no se debe a razones coyunturales, sino que afirma que “es la herramienta adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto” (Honneth, 2011, pág. 36). Una mirada general de la propuesta del reconocimiento descubre que en esta se plantea toda una discusión sobre las apuestas éticas y políticas de filosofía moderna, particularmente desde el conflicto, en las orientaciones entre las filosofías de Immanuel Kant y Friedrich Hegel.

En efecto, para A. Honneth toda la teoría social en la modernidad, es una expresión de la discusión entre una concepción del sujeto y del Estado, bien desde una perspectiva que se afirma en las condiciones de la subjetividad para alcanzar la autonomía y en particular la autoconservación (esta perspectiva es apoyada por las visiones del Estado que van de N. Maquiavelo a Th. Hobbes), o bien, orientada a la propuesta de F. Hegel, la cual haría énfasis en una visión de la sociedad fundada en una teoría de la intersubjetividad basada en su conocida visión del sujeto desde la historia y las disputas por el reconocimiento (teoría del amo y del esclavo).

Tal y como lo plantea nuestro autor, en el capítulo primero del libro *La lucha por el reconocimiento* (1994), buena parte de la filosofía social gira alrededor de esta disputa, siendo la veta creada por la filosofía hegeliana, una posibilidad para enfrentar las problemáticas sociales desde las disputas morales y políticas que se dan entre las subjetividades enfrentadas en las luchas alrededor del reconocimiento. En síntesis, una cultura de paz para las comunidades de base, debe partir de los presupuestos éticos y políticos del reconocimiento, toda vez que en ellos se distingue que, sobre las personas y sus entornos sociales locales, se cierne todo un manto de maltratos y violencias que redundan en el deshonor, la violación, la expropiación y en el caso colombiano en la persecución de los líderes sociales, el desplazamiento forzado, los falsos

positivos, entre otras acciones de violación y vulneración de los Derechos Humanos.

Referencias

- Alpizar Muni, J. L. (2020). A propósito del “mito de la caverna”. Una interpretación pedagógica. *Revista Cognosis*, 5(3), 01-10. <https://doi.org/10.33936/cognosis.v5i3.2273>
- Correa López, B; Vermeren, P; Villavicencio, S; Ballén Rodríguez, J; Ayala Ardila, R; Amarillo Gómez, Y; Segrelles, J; Restrepo Restrepo, J; Colunge Cabrera, D & Rodríguez Díaz, R. (2020). *Humanismo y tecnología*. Universidad Santo Tomás. Disponibles desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/34549>
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Akal ediciones.
- Córdoba, K; Díaz, R; Sánchez, P; Palencia, L; Manrique, K; Parrado, Y. & Larrahondo, P. (2022). *Prospectiva de la Investigación Facultad de Psicología*. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/50001>
- Cadena Rojas, A; Jara Castañeda, W & Gutiérrez Lozada, K. (2022). *El estrés académico y las estrategias de afrontamiento en la formación de los rasgos intelectuales del pensamiento crítico, a través de comunidades de diálogo*. Universidad Santo Tomás. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/47126>
- Delrio, Walter. (2019). Tres preguntas sobre guerra y genocidio. *Memoria americana*, 27(2), 52-79. Disponible desde: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512019000200052&lng=es&tlng=es.
- Farrés Delgado, Y.; Pineda Martínez, E.; Ospina Sogamoso, J.; Rodríguez Díaz, R. & Benavides, C. (2020). *Ciudad, subjetividad y juventudes*

- en Villavicencio: narrativas desterritorializadas*. Universidad Santo Tomás. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/42745>
- Gamboa, S. (2020). *La guerra y la paz*. Edición de bolsillo.
- Giraldo, L; Reina, X. & Hernández, M. (2021). *Representaciones sociales sobre cultura de paz, desde las narrativas de los estudiantes de la Universidad Santo Tomás, sobrevivientes del conflicto armado del Departamento del Meta*. Universidad Santo Tomás. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/37679>
- Guerrero, O. F. (2015). Lévinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, (39), 423-443. Disponible desde: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/2902/2635>
- Honneth, A. (1994). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Lévinas, E. (13 de abril de 1989). *Somos hijos de la Biblia y de los griegos*. El País, pág. 39. Disponible desde: https://elpais.com/diario/1989/06/13/cultura/613692006_850215.html
- Lévinas, E. y Robbins, J. (2001). *¿Es justo serlo? Entrevistas con Emmanuel Lévinas*. Universidad de Stanford.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Editorial Sígueme.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Editorial Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (1990). *La ética*. Ed. Pablo Iglesias.
- Leite-Méndez, A. E. (2011). *Historias de vida de maestros y maestras. La interminable construcción de las identidades: vida personal, trabajo y desarrollo profesional*. Spicum. <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/4678>

- Lomas, C. (2013). El poder de las palabras y las palabras del poder. *Revista Paca*, (5), 9-28. <https://www.journalusco.edu.co/index.php/paca/article/view/2096>
- López Becerra, M. H., Durango Gómez, A. M., León Castaño, M. D., & Delgado Enríquez, L. P. (2024). Las políticas públicas como dispositivos para la construcción de paces en los territorios. *ÁNFORA*, 31(57), 222-247. <https://doi.org/10.30854/anf.v31.n57.2024.1013>
- Marengo Mejía, J. (2022). *Sentidos del currículo y la evaluación en educación superior: comprensiones discursivas de la comunidad docente de la Universidad Minuto de Dios sede Barranquilla* (Máster dissertation, Facultad de Artes y Humanidades). Disponible desde: <https://repositorio.ucaldas.edu.co/handle/ucaldas/18141>
- Maresca, S. J. (2000). *La dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel*. Disponible desde: http://dspace.uces.edu.ar:8180/jspui/bitstream/123456789/750/1/La_dial%C3%A9ctica_del_amo_Maresca.pdf
- Maldonado, A. M., & Velásquez, G. G. (2008). La teoría del conflicto en la sociedad contemporánea. 11(21), 196-221. <https://www.redalyc.org/pdf/676/67602111.pdf>
- Muñoz, F. (2004). Paz imperfecta. En: M. L. Martínez (Dir.). *Enciclopedia de Paz y Conflicto: L-Z. Edición Especial. Tomo II*. Editorial Universidad de Granada. Disponible desde: <https://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/Paz%20imperfecta.html>
- Pineda, E., Orozco, P., y Rodríguez, R. (2019). *Epistemologías ancestrales, tradicionales y populares de la Orinoquia colombiana*. Ediciones USTA. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/29996>

- Pineda Martínez, E.; Orozco Pineda, P.; Rodríguez Díaz, R. & Ospina Sogamoso, J. (2019a). *Voces, vivencias y saberes de docentes universitarios. Sistematización de experiencias educativas. Universidad Santo Tomás*. Disponible desde: <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/34801>
- Rodríguez Díaz, Rodiel. (2015). *La transversalidad del currículum en la formación integral de la universidad. Revista Debates de Evaluación y Currículum*. Disponible desde: <https://centrodeinvestigacioneducativauatx.org/publicacion/pdf2015/B125.pdf>
- Rodríguez Díaz, Rodiel. (2015a). Filosofía, técnica y democracia: límites y posibilidad desde los tics en el escenario filosófico y pedagógico del pensamiento crítico. Primer Seminario Internacional del CIER ORIENTE Innovación educativa: Una mirada desde la gestión de conocimiento para el desarrollo regional. Universidad de los llanos. Disponible desde: https://www.academia.edu/32936420/FILOSOF%C3%8DA_T%C3%89CNICA_Y_DEMOCRACIA_L%C3%8DMITES_Y_POSIBILIDADES_DE_LAS_TIC_EN_EL_ESCENARIO_FILOS%C3%93FICO_Y_PEDAG%C3%93GICO_DEL_PENSAMIENTO_CR%C3%8DTICO
- Rodríguez Díaz, Rodiel (2024) Cultura y transversalidad; nociones para una educación en tiempos de crisis. *Revista Social Fronteriza*, 4(2). [https://doi.org/10.59814/resofro.2024.4\(2\)247](https://doi.org/10.59814/resofro.2024.4(2)247)
- Rodríguez, Díaz Rodiel. (2016) *Criterios para una evaluación en la transversal con carácter social. Revista Debates de Evaluación y Currículum*. Universidad Autónoma de Tlaxcala. México. Disponible desde: <https://centrodeinvestigacioneducativauatx.org/publicacion/pdf2016/A050.pdf>

Sánchez, A. G. (2021). El mito de la caverna y la educación. *Eikasía Revista de Filosofía*, (99), 217-234.

Urdanoz Teófilo, O. (1998) *Historia de la Filosofía. Tomo VIII*. Biblioteca de Autores Cristianos.




RESSEIÑAS

Aquello que sobrepasa las fuerzas del historiador¹
*Reseña de **El pasado no cabe en la historia**, de Sergio Rojas*



Sergio Rojas
2024
El pasado no cabe en la historia
Palinodia
Santiago
280 páginas
ISBN: 978-956-8438-2

Pablo Aravena Núñez²
Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile
 <https://orcid.org/0000-0001-7373-4265>
pablo.aravena@uv.cl

DOI: 10.5281/zenodo.13340464

Hace ya tiempo que el pasado se ha insubordinado, a la historiografía y a “la Historia en grande” (Kant), esa que de Lyotard para acá se ha dado en llamar metarrelato. Y hay a estas alturas explicaciones estándar: respecto de la historiografía; el develamiento de una falsa

¹ Texto leído el 1 de agosto de 2024, en el Auditorio Salvador Allende de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, con ocasión de la presentación del libro de Sergio Rojas, *El pasado no cabe en la historia*.

² Académico del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso. Actualmente Decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la misma universidad.

objetividad, su complicidad con el poder, luego la toma de la palabra de los sujetos excluidos y, con ellos, la emergencia de los saberes sometidos. Y respecto del metarrelato; si todas sus variantes consistían en la emancipación y reconciliación de la humanidad, el siglo XX abundó en refutaciones (no habiendo ya religión laica tratamos de volver, impotentes, a una antigua espiritualidad tampoco disponible). Si agregamos a esto la “moda nostalgia” (Jameson) y el devenir mercancía del pasado, vía producción de patrimonio y el recurso de la cultura, tendremos un panorama mínimo que nos permitiría hacernos una idea de lo que significa el título del presente libro, pero no de lo que trata éste. Porque, como en sus anteriores escritos, el trabajo de Sergio Rojas se inicia en donde termina lo evidente y consabido. Entonces ¿qué es ese pasado que no cabe en la historia?

Trataré de aproximarme con dos pequeñas historias que este libro me hizo recordar, pero que no forman parte de su contenido, aunque consigna varias historias de semejante tipo (Quizá aquí una primera pista: son las pequeñas historias las que mejor se prestan para iluminar aquello que no cabe en la historia).

El año 2006 se estrenó en Valparaíso el filme *El lado oscuro de la Dama Blanca* del cineasta chileno, radicado en Canadá, Patricio Henríquez. Se trataba de un documental compuesto por varias historias que giraban en torno a la prisión y tortura en el buque-escuela *La Esmeralda* de la Armada de Chile post Golpe. El guion integraba relatos disonantes con la memoria martiriológica de la izquierda chilena: por ejemplo, la “historia de amor” entre una prisionera y su carcelero (denominada así por la misma sobreviviente, rechazando la tesis del síndrome Estocolmo). Otra es la historia del filósofo y político Sergio Vuskovic, quien al momento del Golpe era alcalde (comunista) de Valparaíso designado por la UP. Fue detenido el mismo once de septiembre, torturado ferozmente por nueve días en *La Esmeralda*, para

luego transitar a isla Dawson, los campos de Ritoque y Puchuncaví, hasta salir al exilio en Italia. La escena que me interesa destacar es la siguiente: luego de una reunión, la agrupación de exprisioneros políticos y familiares de detenidos desaparecidos deciden ir a casa de Vuskovic para solicitarle que se sume a una querrela en contra de la Marina. Vuskovic los recibe fraternalmente en su casa, pero se niega abiertamente ante la cámara, les dice que lo hagan si a ellos les sirve la justicia, pero que su camino es otro. Los miembros de la agrupación no saben qué decir, algunos lo encaran por amarillo (“cobarde”, se escucha más atrás). Vuskovic los observa y luego mira a la cámara mudo, pero tranquilo.

Ese mismo año (2006) Sergio Vuskovic reeditaba su libro *Un viaje muy particular. Comentario* (original de 1986 editado en Savona, Italia). Ese libro narra, mezclando registros filosóficos, testimoniales, e incluso místicos, la experiencia de la tortura:

Sigo gritando, pero la electricidad ya no me duele, por mucho que el otro me siga recorriendo toda la espalda con los electrodos. Gozo intensamente mi discreta victoria. De repente, soy consciente que es la cuarta vez que he tenido esta experiencia con el Pájaro Torturador: le había dejado antes, por tres veces mi cuerpo; en cada oportunidad bajo una amenaza de muerte; pero, aunque una neblina manaba de su faz pintarrajeada y de su uniforme de enmascaramiento (verde-rojizo-café), esa neblina envolvía mi cuerpo; pero no así mi conciencia. Había una neta separación: él disponía de mi cuerpo y yo de mi mundo interior. La soledad producida por el miedo era vencida por los recuerdos. En los recuerdos se ignora todo el tiempo (Vuskovic, 2006).

En una conversación, de varias que pude sostener con Vuskovic, me contó que el único puesto de trabajo que pudieron ofrecerle al llegar a la Universidad de Bolonia fue en un centro del departamento de filosofía en donde se investigaba sobre formas de conocimiento en estados alterados de conciencia. Sus colegas experimentaban con drogas, él lo hizo con la tortura y resultó el libro arriba citado.

En la edición del 2006 se incluye la transcripción de una entrevista hecha por una funcionaria de la Cruz Roja Internacional de visita en la

cubierta de *La Esmeralda* para acreditar el trato que se les daba a los prisioneros. Esta vez se trató de una autoedición de un tiraje de tres mil ejemplares, financiada por el propio autor y que repartió gratuitamente de mano en mano. Su principal objetivo –me confesó– era disponer públicamente la evidencia que comprometía en actos de tortura al Almirante Arancibia, en aquel entonces candidato a Senador, cargo en el que fue finalmente instituido.

Sergio Vuskovic no era un cobarde, su camino era otro. El de asumir lo irreparable y que, por tal motivo, no cabe en la historia. No omitió ni encubrió jamás, sólo se alejó de las formas institucionales que juzgaba normalizadoras.

Una segunda y última pequeña historia.

Eric Hobsbawm –historiador citado profusamente en este libro– como sabemos es el autor de quizá la mayor obra de referencia para el estudio de la historia contemporánea, su *Historia del siglo XX* (1999). Si bien la obra incorpora un epígrafe inicial de Primo Levi (*Los hundidos y los salvados*), ya dentro del libro pocas o nulas referencias se pueden encontrar sobre “el” acontecimiento del siglo XX: la Shoah, Auschwitz.

Se trataba –como el mismo historiador lo revelaría más tarde– de una omisión deliberada o, más bien, de una imposibilidad asumida. Diez años después de la primera edición inglesa de *The age of extremes: The short twentieth century, 1914-1991*, Hobsbawm (1994) se refería al problema en una conversación sostenida con el periodista francés Antoine Spire:

[Antoine Spire:] En la apertura de la Historia del siglo XX, cita a Primo Levi. [...] Naturalmente, pensé que usted hablaría de los campos, pero no hay ni una palabra sobre el tema [...] ¿Cómo es posible que la situación del hombre de los campos no haya merecido su atención?

[Eric Hobsbawm:] Precisamente es la cita de Primo Levi lo que explica eso. Lo que es posible hacer es el análisis, la génesis del fenómeno del genocidio, cómo fue organizado, cuáles fueron sus motivaciones, etc. Pero en mi opinión, el hecho

del genocidio y la misma experiencia de los campos de concentración superan las palabras. Intencionadamente, no he querido describir esas experiencias, esos acontecimientos inexpresables, y en el libro he procurado, en la medida de lo posible, mantenerlo. Pero la Shoah, las matanzas de decenas de millones de personas en las guerras –en el fondo, incluso si se trata de las dos guerras mundiales—, todo eso, sobrepasa en mi opinión las fuerzas del historiador. Es cierto que el historiador está obligado a registrar el hecho, pero los hechos, en este caso, están suficientemente registrados. [...] Para mí, digamos que es el contexto histórico más que el fenómeno existencial lo que me interesa, porque es imposible, sobre todo para alguien que ha vivido una vida bastante tranquila, reproducir cosas bastante irreproducibles. En cierto sentido me sentiría hipócrita si lo intentara hacer (Hobsbawm, 2004, pág. 42-44).

Así como Vuskovic no era un encubridor, Hobsbawm no era un negacionista. Si se les hubiese propuesto la fórmula de que ese pasado no cabía en la historia, seguramente la hubiesen aceptado, sus análogas formas de proceder nos autorizan a hipotetizar en esta dirección. Sus elecciones están guiadas por una ética más que por una epistemología, o, mejor aún, sus opciones apuntan a una ontología estallada, nos indican aquello que no podía ser, pero que aconteció. En cualquier caso, ambas posiciones nos hablan de una violencia inédita, un mal que puede haberse efectuado con crueldad, pero para el que la crueldad ya no es una condición, no es ya la lógica de los móviles de la acción lo que nos puede acercar a la realidad sin precedentes de aquellos fenómenos.

Sostiene Sergio Rojas:

No son suficientes los particulares motivos humanos para dar cuenta de Auschwitz, Hiroshima o Chernóbil: ‘cuando hablamos del pasado o del futuro, introducimos en estas palabras nuestra concepción del tiempo, pero Chernóbil es ante todo una catástrofe en el tiempo’. Se trata de acontecimientos en los que propósitos y temores se traman de tal forma con la técnica, que su ‘realización’ los proyecta en una escala no humana de comprensión. Entonces acaeció ‘lo que nunca debió suceder’. Precisamente esta es la cuestión que cruza este libro (Rojas, 2024, pág. 19).

Pero hay estudios sobre el mal radical y lo inenarrable, de los que quizá los trabajos de Agamben sean un paradigma: o damos cuenta del mal o,

mudos, lo adoramos como a un dios³. Entonces ¿Cuál es la novedad respecto de estas cuestiones que aporta el libro de Sergio Rojas?

Más adelante señala: “El pasado no cabe en la historia. No es un asunto aritmético” (Rojas, 2014, pág. 270). En efecto, no es porque haya mucho pasado que este no cabe en la historia, como si la historia fuera un contenedor que ha llegado a su límite, esta imagen no se corresponde con la relación que tiene el pasado con la historia, pues esta es siempre relato, por lo que también siempre jerarquiza y edita olvidando unas cosas para integrar otras. De modo distinto no sería posible una historia, de tal manera que la historia no tiene un punto de rebalse, pues siempre en un relato se puede reacomodar el pasado. El problema al que nos enfrentamos hoy, que es el centro del libro de S. Rojas, es que es el relato mismo el que se ha vuelto imposible por la magnitud –por la extraña cualidad– de un pasado con el que ya no se puede “hacer contabilidad”.

Pero de qué hablamos cuando decimos “magnitud”, “extraña cualidad” o “escala no humana de comprensión”. Un término se nos impone casi automáticamente: Auschwitz. Pero quizá hayamos llegado hace tiempo a un punto de saturación de tanto referirlo, hoy hasta las cosas más terribles pueden perder su sentido, sea por sobreuso o comercio (para el caso véase el filme *Llegaron los turistas* de Robert Thalheim, 2007, o *Zona de interés* de Jonathan Glazer, 2023).

Me parece, en cambio, que podemos aún asomarnos a esa escala no humana en los primeros treinta minutos de *Nostalgia de la luz* (Patricio Guzmán, 2010): aquí se superponen tres testimonios de los que podríamos llamar preliminarmente tres estratos del tiempo: el astronómico (mediante el testimonio del físico Gaspar Galaz), el “arqueo-

³ “Decir que Auschwitz es ‘indecible’ o ‘incomprensible’ equivale a *euphemein*, a adorarle en silencio, como se hace con un dios; es decir, significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria. Nosotros, por el contrario, ‘no nos avergonzamos de mantener fija la mirada en lo inenarrable’” (Agamben, 2005, pág. 32).

histórico” (con el arqueólogo Lautaro Núñez) y, finalmente, el memorístico (con el testimonio del exprisionero del campo de Chacabuco Luis Henríquez). De estos dos últimos estratos nos podemos hacer una idea, finalmente son cincuenta, trescientos o trece mil años. Pero el tiempo astronómico es inconmensurable, humanamente nos hallamos excedidos, no sólo por su alcance, por su longitud o vastedad aritmética, sino porque astronómicamente no existe el tiempo lineal de los humanos occidentales, sino el espacio-tiempo. De este no es posible experiencia alguna, de hecho, las ficciones cinematográficas se construyen con la escenificación de esa experiencia imposible (por ejemplo en *Interestelar* de Christopher Nolan, 2014, el protagonista camina por el tiempo, esta es la ficción)

Aludir a esta escala astronómica para darnos una idea de la magnitud del pasado que no cabe en la historia, de su extraña cualidad o la escala no humana de comprensión no es hacer trampa, no es apelar a algo “no humano” para dar cuenta de un fenómeno humano, pues es justamente la autonomía respecto de lo humano lo que ha hecho posible lo imposible: la técnica.

Ante la extraña cualidad del pasado que no cabe en la historia, Sergio Rojas no nos propone “adorarle en silencio, como se hace con un dios”, ni menos una ingenua receta para su reinscripción en una historia que “debe” continuar. No recomienda nada. En este sentido su atención está puesta en un tipo de fenómenos que se vienen suscitando hace ya tiempo: la emergencia del registro de lo cotidiano (en la literatura, por ejemplo) como terreno en que la subjetividad ensaya con ese pasado que no cabe en la historia. Sostiene S. Rojas:

Cuando el pasado no deja de imponerse sobre el presente bajo la figura de lo pendiente, la frontera epocal entre el presente y el pasado no existe. Emerge entonces otro límite, una frontera que comunica el pasado personal, subjetivo, con lo que habría de ser ‘la historia’ sin más. Es decir, la historia comparece a partir de una articulación personal del pasado, porque la puesta en cuestión de las ‘narraciones maestras’ hace que la catástrofe se hunda en la cotidianeidad.

La noción de catástrofe refiere tanto la estatura descomunal del acontecimiento como su astillamiento en la cotidianeidad (2024, pág. 227).

Es sólo ingresando en la historia personal que es posible procesar como experiencia aquello que de otro modo acabaría perdiéndose como lo inenarrable o como aquello que ya no puede inscribirse en un artefacto que se llamaba la historia.

El autor repara en que es propio de la infancia percibir los hechos, incluso los más insólitos, como parte del orden de lo cotidiano, pero advierte: “esto no aminora lo que tales acontecimientos tienen de extraño, pues cabe pensar que en la infancia la experiencia del mundo implica un trato sostenido con lo desconocido y lo excepcional” (Rojas, 2024, págs. 264-265).

En tal sentido, podría concluir uno, quizá tenemos que asumir de una vez que hemos llegado –¿por fin?– a nuestra minoría de edad.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Pre-textos*.
- Hobsbawm, Eric. (1994). *The age of extremes: The short twentieth century, 1914-1991*. Michael Joseph.
- Hobsbawm, Eric. (1999). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Hobsbawm, Eric. (2004). *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*. Paidós Asterisco.
- Vuskovic, Sergio. (2006). *Un viaje muy particular. Comentario*. Valparaíso. Disponible desde: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4541546.pdf>



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA