

**apuntes**  
filosóficos

SIGLO XXI  
FILOSOFAS UCEVISTAS

EDICIÓN PLURITEMÁTICA EN CONMEMORACIÓN DEL TRICENTENARIO  
DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

#58

# apuntes filosóficos

---

Revista semestral Vol.30 N° 58/2021 ISSN: 1316-7533 Depósito legal: pp 199202 df 275

---

Director Fundador:	Omar Astorga.
Director:	Nowys Navas.
Subdirector:	Luis Marciales.
Comité Editorial:	Omar Astorga, Luz Marina Barreto, Franklin Galindo, José Luis Ventura, María Guadalupe Llanes, José Julián Martínez, Carlos Villarino, Alirio Rosales, Gabriel Morales O., Gabriela Silva, Ricardo Da Silva, Kenny Angulo, Numa Tortolero, Jorge Machado, Jesús Baceta.
Consejeros:	Omar Astorga, Eduardo Vásquez, Erik del Búfalo, José Rafael Herrera, Francisco Bravo, Benjamín Sánchez, Ruperto Arrocha, Vincenzo P. Lo Monaco, Alberto Rosales, Fernando Rodríguez, Carlos Paván, Arnaldo Esté, Wolfgang Gil, Fabiola Vethencourt, Corina Yoris, Enrique González O.
Comité internacional:	Jean Grondin (Canadá), Agustín Martínez (Panamá), Alirio Rosales, Víctor García, Jessica Vargas y Héctor Jaimes (EE.UU.), María Lukac de Stier (Argentina), Julieta Marcone, Sergio Leroux y Carlos Sierra Lechuga (México), Fabiola Vethencourt, Juan Rosales y Julián Martínez (Ecuador), Alejandro Sobrino (España), Roberto Torretti (Puerto Rico).
Coordinador de este número:	Nowys Navas.
Asistentes:	Marko Fistic, Karelys Rosales.
Diseño de Portada:	Hibert Castillo.
Diagramación:	Hibert Castillo, Marko Fistic.
Traducción de resúmenes:	Equipo de edición de Apuntes Filosóficos.
Evaluadores:	Comité editorial, Consejeros, Comité internacional e investigadores.

Dirección:

Escuela de Filosofía. FHE-UCV. Los Chaguaramos.1041. Caracas. Venezuela. Tel.: [+58212] 6052863.

---

Correo electrónico: [apuntes.filosoficos.ucv@gmail.com](mailto:apuntes.filosoficos.ucv@gmail.com)

*Apuntes Filosóficos* es publicada por la Escuela de Filosofía bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH-UCV)

*Published in Venezuela*

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Rectora: Cecilia García Arocha

Vicerrector Académico: Nicolás Bianco

Vicerrector Administrativo: Amalio Belmonte (E)

Secretario: Amalio Belmonte

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Decano: Vidal Sáez Sáez

Coordinador Académico: Pedro Barrios

Coordinadora de Postgrado: María Eugenia Martínez

Coordinadora de Extensión: Alexzhandra Franco

Coordinador de Investigación: Mike Aguiar

Coordinador Administrativo: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE ESCUELAS

Escuela de Artes: Alicia Smith

Escuela de Bibliotecología y Archivología: Edecia Hernández

Escuela de Comunicación Social: Alejandro Terenzani

Escuela de Educación: Laura Hernández

Escuela de Filosofía: Nowys Navas

Escuela de Geografía: Pedro Delfín

Escuela de Historia: Adalberto Castellanos

Escuela de Idiomas Modernos: Carlos Saavedra

Escuela de Letras: Florence Montero

Escuela de Psicología: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE INSTITUTOS

Instituto de Estudios Hispanoamericanos: Lionel Muñoz

Instituto de Filología «Andrés Bello»: Consuelo González

Instituto de Filosofía: María Carolina Álvarez

Instituto de Geografía y Desarrollo Regional: Karenia Córdova

Instituto de Investigaciones de la Comunicación: Morella Alvarado

Instituto de Investigaciones Literarias: Ángel Gustavo Infante

Instituto de Psicología: José Eduardo Rondón

**NOTA EDITORIAL**

Nowys Navas (Universidad Central de Venezuela)..... 5

**ARTÍCULOS**

*María Isabel Aguilera* (Universidad Central de Venezuela). “Una filosofía del silencio: Acercamiento a la propuesta de Clément Rosset”..... 11

*Aida Alvarado* (Universidad Central de Venezuela). “La percepción del cuerpo desde el detalle de lo que cambia: La relación entre Leibniz y Baumgarten”..... 34

*Luz Marina Barreto Guerra, Haydemar Núñez* (Universidad Central de Venezuela). “Una exploración de la semántica del concepto de ‘Derechos’ en Twitter”..... 45

*María Eugenia Cisneros Araujo* (Universidad Central de Venezuela). “Antígona: entre la ley divina y la ley humana”..... 76

*Nahir Hurtado* (Universidad Central de Venezuela). “Las falacias del feminismo”..... 99

*María Guadalupe Llanes* (Universidad Central de Venezuela). “Alfred North Whitehead y Xavier Zubiri: Dos visionarios del ‘giro relacional’”..... 120

*María Morgado* (Universidad Central de Venezuela). “Lógicas no monótonas como intento de modelación del sentido común en Inteligencia Artificial”..... 133

*Nowys Navas* (Universidad Central de Venezuela). “Tragedia, vulnerabilidad y vida buena. Una lectura del enfoque central de *La fragilidad del bien*”..... 158

*María Coromoto Ramírez* (Universidad Central de Venezuela). “La tumba de Antígona. Una perspectiva de la razón poética de María Zambrano”..... 188

*Gabriela Silva* (Universidad Central de Venezuela). “Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina: Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes”..... 199

*Ariadne Cristina Suárez Hopkins* (Universidad Central de Venezuela). “Algunas consideraciones filosóficas y políticas sobre el militarismo bolivariano”..... 218

**TEXTOS Y DOCUMENTOS**

*Gabriela Guzmán*. Fabiola Vethencourt. Una aproximación a su persona y obra..... 237

**TRADUCCIÓN**

*Livia Vargas González* (Universidad Central de Venezuela). “Rehistorización de la historia, melancolía y odio Rangel” de Marcelo de Mello (Brasil)..... 244

**RESEÑA**

*Wolfram Eilenberger*: El fuego de la libertad. (Mariana Cediell, Universidad de Buenos Aires)..... 260

Reseña curricular de autores..... 268

Índice acumulado..... 274

La pregunta “¿qué es la virtud?” determina cuál es el enfoque central de la filosofía moral antigua y, en consecuencia, Aristóteles se interroga, tal como lo hacía Platón, si en verdad podría definírsela en orden a aspectos parciales tales como la edad o el género. Desde este marco referencial cobra sentido plantearse si puede afirmarse, o no, que haya virtudes propias de las mujeres. ¿Acaso podría asignárseles algún atributo específico como al valiente, el valor o al político, la prudencia? ¿Acaso le correspondería a la mujer, según dice el filósofo, el atributo propio del esclavo, que es ser mandado por el dueño? ¿O más bien serían semejantes a los niños, que son virtuosos en la medida en que, poniendo atención, obedecen bien? Sin albergar ni sombra de duda, el estagirita responde categóricamente en la *Política* sosteniendo que a las mujeres, aunque puede concedérseles que participan de la razón, de ningún modo puede otorgárseles que puedan mandarse, pues pareciera que, por su propia condición natural, las mujeres, aun y cuando sean libres, deben obedecer. Así que, aunque estuviesen dotadas de facultad deliberativa, en realidad, ni pueden ni sabrían cómo ejercer la dirección de su propia vida práctica.

Desde el punto de vista estrictamente definicional, para Aristóteles, entre hombre y mujer no hay diferencia en cuanto al género y obviamente nosotros diríamos que sí se trata de dos géneros diferentes. No obstante, lo relevante del caso en el mundo antiguo es que, aunque desde el punto de vista de la definición, hombre y mujer también deberían ser específicamente idénticos y, por lo tanto, racionales. De hecho, para Aristóteles, son diferentes específicamente, pues, mientras el uno posee inteligencia práctica y la ejerce, lo propio de la otra es que, aunque la poseyera, no podría ejercerla bien. Luego, no puede definirse la virtud en términos sustantivos generales, pues, si algo queda claro, es que una es la virtud del hombre y otra la de la mujer y, como consecuencia de tan clara distinción,

parece que incluso es conveniente para la mujer que sea el hombre el que, decidiendo por ella, le ayude a cargar su peso existencial.

Aristóteles, sin embargo, no segrega a la mujer en cuanto mujer, de hecho el filósofo reconoce que son más de la mitad de la población libre y quizás por eso mismo se preocupa de garantizar que actúen razonablemente y de ahí la importancia de consagrarla implícitamente a los roles domésticos y familiares, garantizándole el tutelaje político. Pero ¿acaso no es este el modo de pensar de un hombre claramente machista? Respecto del mundo antiguo, por supuesto que la pregunta es anacrónica, pero además la respuesta es del todo negativa, puesto que la incapacidad de la mujer no parece estar directamente relacionada con consideraciones sexistas. En su *Política*, a Aristóteles lo que le interesa es pensar cuáles son los criterios para poder ser y ejercer como un buen ciudadano, lo que significa que el tema de la definición contextual de la virtud de la mujer, o del hombre, no es el eje central. Por lo tanto, aunque Aristóteles mencione la función biológica reproductora de la mujer y el rol familiar asociado a esa función, no hay razones suficientes para interpretar que tal condición signifique una limitación en orden a otras funciones biológicas o cognitivas. Visto de otra manera, aunque Aristóteles no instancie el caso de una mujer prudente, la función biológica ni explicaría su inhabilidad política ni obstaculizaría su capacidad y desarrollo. En última instancia, si la mujer es políticamente inhábil, la materia de esa afirmación no es otra que la incuestionabilidad de las prácticas comunes de su tiempo. Aristóteles simplemente toma la fotografía del estatus de un mundo donde las mujeres, a excepción de las diosas, no tienen capacidad de tomar decisiones. La mujer simple y llanamente es políticamente inhábil en orden a criterios contextualistas no sometidos a preguntas ni a revisión.

Afortunadamente, al menos nuestro mundo ha cambiado y Occidente se ha dado la tarea de preguntarse en torno a las razones por las cuales un ente racional no puede ejercer una facultad tan determinante y que posee en cuanto dotada justamente de racionalidad práctica. Pero, a la hora de la verdad y en lo que respecta a las definiciones, Aristóteles en realidad no considera del todo conclusivos los argumentos basados en razones contextualistas, lo que significa que no se pronunciaría a favor de la tesis particularizadora que caracteriza la propuesta de definición, por ejemplo, de un Gorgias, aún y cuando el

estagirita suele argumentar dialécticamente en contextos prácticos, única razón por la cual podría interesarle el proceder del retórico siciliano.

Imaginemos entonces por un momento que Aristóteles fuese gorgiano y que le pidiéramos responder aportando una definición contextual relativa a la virtud de la mujer. El Filósofo, creemos que no vacilaría al responder como el hombre culto y refinado que era y por eso mismo habría podido contestar sirviéndose de una expresión proverbial. De suerte que, como diría el poeta, y Aristóteles así lo recuerda casi al final del primer libro de la *Política*: aceptaría decir que *el silencio es el adorno de la mujer*.

Hay tradiciones culturales tan fuertemente arraigadas en las prácticas cotidianas que parecen connaturales a la vida de las personas, pero el símbolo de que tales o cuales limitaciones no son esenciales generalmente tienen que ver con las posibilidades de acceder al saber. Así, si pensamos en las mujeres venezolanas de comienzos del siglo XX, no hace falta apelar a ninguna clase de determinismo biológico ni cultural cuando la fuente de la discriminación está unida a las restricciones en el orden de la formación y asociadas a la falta de oportunidades para amplios segmentos de la sociedad. Nuestra historia contemporánea reconoce el peso del compromiso de las mujeres que, con plena consciencia política, se asociaron a las luchas de los universitarios de la llamada Generación del 28, pero aún faltaría trecho por recorrer para que las venezolanas empezaran a tener horizontes de posibilidades vinculados a la vida en las aulas y al paraninfo y a soñar también con convertirse en profesoras en todas las diversas áreas del saber.

Una visión somera de la disciplina filosófica en la Ciudad Universitaria de Caracas nos muestra que, tras la caída del General Marcos Pérez Jiménez y temporalmente para finales de la década de los años sesenta, la escuela de filosofía tuvo por primera vez a una mujer a la cabeza de la dirección, se trató de la profesora Hernila Elías de Pérez Perazo, quien trabajó su tesis doctoral bajo la tutoría del reconocido Juan David García Bacca, dedicándose posteriormente a la docencia en el área de filosofía de la ciencia y, para la misma década, como nos lo cuenta el filósofo y ex Decano de la FH y E, Benjamín Sánchez, quien a finales de los años sesenta era un joven estudiante de filosofía, en esta época se destacaban profesoras magníficas y recordadas por él con respeto y devoción, tales como la muy nombrada Madame André Catrisse, la célebre profesora de griego y del mismo modo

la profesora de latín, Ana Sábato di Polito, ambas, sin ninguna duda, pilares fundamentales de la escuela, teniendo en cuenta que para ese momento las dos lenguas clásicas eran materias obligatorias de la carrera.

Pero no es sino hasta la década de los años ochenta que las egresadas de filosofía empiezan a apostar seriamente por el compromiso con la carrera académica. Al parecer, antes de los ochentas, profesoras de la talla de Ana Sábato di Polito, Vanessa Khon de Bekker o Alicia Nuño, aunque eran invitadas permanentes en las cátedras escolares, ni pertenecían directamente a la escuela ni se dedicaron a la academia y particularmente a la disciplina filosófica como lo hicieron en su momento la ex directora de escuela, profesora Fabiola Vethencourt, o la actual Jefa del Departamento de Teórica, la doctora por la Universidad Libre de Berlín, profesora Luz Marina Barreto Guerra, que como todos lo saben, devotamente sigue cuidando con celo el dictado de su clase a los estudiantes del primer semestre. Ciertamente, las aulas de la escuela también han contado con valiosas mujeres como la profesora Judith Kristoffy, quien condujo por años el curso de lógica de principiantes o con las clases ocasionales de Nancy Núñez, quien también fue por años la editora de *Episteme*, la primera revista en filosofía acorde a los usos propios de la publicación académica, impulsada en su momento por Juan Nuño tras asumir la dirección del Instituto de Filosofía de la FH y E.

Hoy el siglo XXI encuentra a un coro de mujeres entre las que me incluyo, reunidas en este número extraordinario de la revista académica de la escuela de Filosofía, fundada hace 30 años por Omar Astorga, casi todas ejerciendo la docencia activa en las aulas de la escuela y del instituto de filosofía. No encuentro entonces una mejor manera de celebrar el año jubilar tricentenario de la fundación de la Universidad Central de Venezuela, que convocando a las que estamos sosteniendo la formación filosófica en medio de las horas más oscuras de la democracia venezolana y en la mitad de la catástrofe que vive la educación universitaria pública y autónoma. En momentos tan aciagos de la vida política y cultural del país la victoria que podemos exhibir es celebrar la certeza de saber que en la filosofía venezolana el silencio ya no adorna a la mujer haciéndola virtuosa y bella. Hay que decir que por diversas razones se echarán de menos en este volumen algunas voces, entre ellas de jóvenes muchachas que han trabajado como auxiliares en *Apuntes*



*Filosóficos*, pero afortunadamente otras han podido asumir. Nos queda tener presente asimismo a Gladis Escalona, insigne trabajadora administrativa jubilada de la UCV que también por años acompañó la producción de esta revista. En este volumen escriben nueve profesoras de la escuela de filosofía, una profesora del instituto de filosofía, una profesora de Faces egresada de nuestra escuela, escriben también dos diseñadoras gráficas tesistas de nuestra escuela, una responsable del arte actual de *Apuntes Filosóficos* y la otra siempre colaboradora de la escuela y escribe la reseña una estudiante hoy en la diáspora, pero que por años asumió importantes responsabilidades con esta publicación. Finalmente, que la celebración sirva para entender una y otra vez, que guardar silencio y mantenernos callados no suele ser la mejor opción.

**Nowys Navas.**

**Directora de Apuntes Filosóficos.**

**Una filosofía del silencio:**  
**Acercamiento a la propuesta de Clément Rosset**

María Isabel Aguilera  
(Universidad Central de Venezuela)

# Una filosofía del silencio: Acercamiento a la propuesta de Clément Rosset

## A philosophy of silence: Approach to the proposal of Clément Rosset

María Isabel Aguilera  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** Unas de las preguntas fundamentales que se hace Clément Rosset versa sobre la posibilidad de concebir una filosofía trágica, que no es otra cosa que una filosofía desde el azar, al margen de toda ilusión naturalista y de toda sombra de Dios. Lo “peor” no implica aquí una oposición con lo mejor, sino algo que antecede a cualquier formulación y señala como una de sus características principales la incapacidad de pensar el mundo, el “súbito rechazo de toda idea de interpretación”. Lo anterior dicho muestra una flagrante contradicción lógica y es sobre esta contradicción que nos preguntaremos: ¿Puede pensarse un pensamiento que se ha deshabilitado a sí mismo? Si la mejor intención de la filosofía trágica es el silencio como trataremos de mostrar en las siguientes páginas ¿Cómo puede ella ser expresada y cuál es su sentido? Este ensayo versa sobre la posibilidad que tiene el silencio de ser expresado a través de las nociones de lo dado, el azar y el tiempo.

*Palabras clave:* Trágico, Silencio, Arte, Azar, Realidad, Accidente, Dado.

**Abstract:** One of the fundamental questions that Clément Rosset asks himself concerns the possibility of conceiving a tragic philosophy, which is nothing else than a philosophy from hazard, free from all naturalistic illusions and from all shadows of God. The “worst” here does not imply an opposition to the best, but something that precedes any formulation and indicates as one of its main characteristics the inability to think about the world, the “sudden rejection of any idea of interpretation”. The above said shows a flagrant logical contradiction and it is about this contradiction that we will ask ourselves: can you think a thought that has disabled itself? If the best expression of tragic philosophy is silence, as we will try to show in the following pages, how can it be spoken? This essay is about the possibility of silence to be expressed.

*Keywords:* Tragedy, Silent, Art, Hazard, Reality, Accident, Given.

## Introducción: algo sobre Rosset y su propuesta

Antes de poder hablar de lo que no se puede hablar, es decir, del silencio, parece conveniente dedicarle unas líneas al autor que nos ocupa, Clément Rosset (1939-2018), quien hasta ahora es bastante desconocido. En una entrevista realizada en 1994, el interlocutor le pide información sobre sí, y este afirma “¿Para qué?”<sup>1</sup>, y no habría una mejor respuesta para quien suscribe la posibilidad de una identidad apócrifa, como la suma de una extraña sucesión de coincidencias, confusiones, malentendidos y errores, asimilable a los oropeles sociales y certificada sólo por el testimonio de aquellos que le rodean<sup>2</sup>. Rosset hace de la propia identidad un *puzzle* social del que sustrae toda posible sustancialidad del inasible yo<sup>3</sup>. Nuestro autor siente afinidad por el Nasrudin de la fábula de Hodja quien desiste de su intento de alcanzarse, al ver, unos pasos delante de sí, a alguien tan similar que considera que no puede ser otro sino él mismo. El yo encarna el héroe épico *Ulises*, cuyo nombre es “nadie”: Lo que creemos ver del yo es un reflejo invertido no tan claramente reconocible ni fiel. El yo es como la nariz en el rostro, tan cercana y tan invisible que para verla tenemos que dar el rodeo sinuoso del reflejo.

Hay una única persona que nunca reconocemos porque es constantemente invisible, y es evidentemente uno mismo. El espejo no devuelve una imagen de aquel que mira, sino una imagen donde la derecha y la izquierda están invertidas con respecto a la persona real que está viendo. [...] El reflejo de uno mismo en el agua limpia, que remite al mito de Narciso, fue una primera oportunidad de percibirse, una vez que uno se ha reconocido en el reflejo; lo cual no resulta evidente de inmediato y por lo demás no fue el caso de Narciso, que vio en su imagen reflejada la imagen de otro del cual se enamoró. [...]

La impresión de desfasaje, ya examinada a propósito de la diferencia entre el retrato y su modelo, entre el original y su copia, es llevada en este caso al colmo, puesto que no hay un modelo ni un original de uno mismo. [...] Si la representación de uno mismo siempre parece más o menos infiel, si la re-audición de la propia voz siempre suena un tanto falsa, es porque nunca hubo, por así decir, una “representación” ni una “primera audición”: no se puede representar lo que nunca ha estado presente. Naturalmente, podría tratar de informarme a través de los demás para saber a qué me parezco, pidiéndoles que me hagan ver lo que ven ellos; pero dicha comunicación está interrumpida. Porque si uno no se ve, podemos ver aún

---

<sup>1</sup>TÉLLEZ, Freddy, *Diálogo con Clément Rosset*, Entrevistas. [Disponible en línea] Disponible en: <https://21911-Textp-del-artículo-75125-1-10-201106.21.pdf>.

<sup>2</sup> Cfr. ROSSET, C., *Lejos de mí. Estudios sobre la identidad*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2007. Rosset a este respecto cita a Proust “al principio de *En busca del tiempo perdido* a propósito de Swann: «No somos un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y que cualquiera puede consultar sin más como un pliego de condiciones o un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás.» *Ibid.*, pp. 54 y ss.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 32. [Documento en línea] Disponible en: <https://www.rogerioa.com> [Consulta: 2021, Junio 13].

menos, si fuera posible, lo que los otros perciben de nosotros. Los otros me ven, pero yo nunca tendré la menor idea de lo que entonces ven.<sup>4</sup>

Por esto es que Rosset no encuentra necesario hablar de sí mismo aunque toda su filosofía sea principalmente “un asunto entre sí y sí mismo”,<sup>5</sup> una reflexión para aclararse, si esto pudiese ser posible<sup>6</sup>. Para Rosset su obra debería ser suficiente para poder dar cuenta de sí<sup>7</sup>. Este autor que se nos presenta como una serranía insondable, muy “parco” (¿) para “aumentar su currículum” hablando de sí, puede ser situado en los que él mismo ha denominado “filósofos trágicos”, “filósofos de lo peor”, “filósofos terrorista”, o “filósofos del azar” que no es otra cosa que aquella corriente que se ha dado a la tarea de “disolver el orden aparente, recobrando el caos originario”<sup>8</sup>, deshaciendo todo aquello que el hombre se haya dado provisionalmente para subsanar el desorden y para atenuar su desdicha. El filósofo terrorista no intenta, asevera Rosset, mitigar el naufragio filosófico, sino “volverlo ineluctable”, demoliendo todos los ídolos del sentido.

La filosofía tradicional se ha dado a la tarea de execrar de sus líneas la reflexión sobre la tragedia. Visto de esta manera, parece crearse una antinomia entre lo trágico y lo filosófico, relegando lo primero al ámbito del arte. Es por esto que se puede entender el escaso interés que nuestro autor suscita entre los filósofos actuales. Es la doble exclusión que Rosset establece en

---

<sup>4</sup>ROSSET, C., *Lo invisible* [Documento en línea] Disponible en: [https://www.ilide.info-rosset-lo-invisible-pr\\_99201d6c9f552948f](https://www.ilide.info-rosset-lo-invisible-pr_99201d6c9f552948f) [Consulta: 2021, Junio 13]. (pág.21)

<sup>5</sup> En *Materia de Arte*, en un apartado dedicado a Vladimir Jankélevich, afirma “la filosofía es, no sólo, por supuesto antes que nada y principalmente, un asunto entre sí y sí mismo”. ROSSET, C., *Materia de Arte*, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 16.

<sup>6</sup> “Siempre he escrito para intentar ver claramente sobre temas que retenía mi atención pero que solo llegaba a ver confusamente”. ROSSET, C., *La elección de las palabras*, Santiago, Hueders, 2012, p. 13.

<sup>7</sup> Los libros que de él tenemos noticia son: *La filosofía trágica* (1960); *El mundo y sus remedios*, (1962); *Letra sobre los chimpancés, ensayo sobre Teihard de Chardin* (1965); *Schopenhauer, la filosofía de lo absurdo* (1967); *Schopenhauer* (1968); *La estética de Schopenhauer* (1969); *Lógica de lo peor, elementos para una filosofía trágica* (1971); *La Antinaturalidad, elementos para una filosofía trágica* (1971); *Lo real y su doble, ensayo sobre la ilusión* (1976); *Lo real. El tratado de la idiotez* (1978); *El objeto singular* (1979); *La fuerza mayor* (1979); *La filosofía y sus sortilegios* (1991); *Principio de crueldad* (1988); *En aquellos tiempos. Notas sobre Althusser* (1991); *Principios de sabiduría y de locura* (1991); *Materia del arte: homenajes*, (1992); *La elección de las palabras* (1995); *El demonio de la tautología* (1997); *Lejos de mí, estudios sobre la identidad* (1999); *La realidad, la imaginación y la ilusión* (2000); *El régimen de las pasiones y otros textos*, 2001); *Reflexiones sobre el cine* (2001); *Escritos sobre Schopenhauer* (2001); *Impresiones fugitivas* (2004); *Fantasmagorías, lo real, lo imaginario y lo ilusorio* (2004); *Travesía nocturna, episodios clínicos* (2006); *La noche del mal* (2008); *La escuela de lo real* (2008); *Filosofía trágica* (2010); *Escritos de México* (2010); *Demonología de la tautología* (2011); *Lo invisible* (2014); *Bosquejo biográfico* (2017); *Escritos íntimos* (2019); *Impresiones fugitivas, el hombre, el reflejo y el eco; Fragmentos filosóficos* (2012); *la alegría más profunda que la tristeza; entrevistas con Alexandre Lacroix* (2019); *Escritos satíricos* (2013); *Nosotros y los otros* (2004); *El régimen de las pasiones* (2008) *El lugar del paraíso* (2020).

<sup>8</sup> ROSSET, C., *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Editorial Barral, 1976, p. 10.

sus páginas: “unas veces filósofo, otras trágico: nunca filósofo trágico”. De allí Pascal o Lucrecio, quienes para muchos no logran colmar el apelativo de filósofos, más allá de tener algún que otro pensamiento interesante. No obstante, la propuesta va más allá al afirmar que la única verdadera encarnación de la filosofía es la trágica. Los derechos de ciudadanía de una lógica de lo peor, tal como él la concibe, se establecen en la propia noción de filosofía: si su labor se encuentra en cuestionar los fundamentos mismos de la realidad ¿no implicaría ello también cuestionar al pensamiento mismo?: “saber si el ejercicio del pensamiento puede ser habilitado para descalificarse a sí mismo.”<sup>9</sup>

Rosset fundamenta además la necesidad de una lógica de lo peor en la existencia misma del pensamiento: si hay pensamiento este es de orden desastroso.

La necesidad de la salida trágica sólo tiene sentido, para el lógico de lo peor, cuando se ha admitido la existencia de un pensamiento: ya que su postulado dice que si hay pensamiento, éste es necesariamente de orden desastroso. Esta necesidad reviste, además, un carácter evidente subjetivo: siempre se tratará de las razones que se da el filósofo para dar cuenta de la necesidad de su propio quehacer<sup>10</sup>.

Podríamos colocar el razonamiento rossetiano bajo simple fórmula lógica deductiva, a través de un Modus Ponens [ $P \rightarrow Q$ ;  $P \neg Q$ ].

**Premisa 1:** Si hay pensamiento este es necesariamente de orden desastroso (hay lo peor, o lógica de lo peor, tragedia)

**Premisa 2:** Hay pensamiento

**Conclusión:** Hay lo peor (desastre, lógica de lo peor, tragedia)

Pero no se trata aquí de introducir a nuestro autor en una lógica de la cual parece arisco y se denota por el carácter subjetivo con el que enviste su propuesta. Más bien se trata de hacer hablar a lo trágico: “*Legein*, hablar, de ahí su lógica”<sup>11</sup>. Rosset pretende brindar liquidez a lo que ya está allí, en reserva, como el dinero represado en las bóvedas de un banco, dándole disponibilidad a algo presente pero oculto a la mirada (aunque no por ello inconsciente), es la “invisibilidad de lo visible”, este conocimiento que es fundamentalmente “indisimulable”, solo que escondido bajo el fulgor de su propia visibilidad, parafraseando a Rosset, pero que es demasiado indigesto, demasiado prohibido, demasiado escandaloso como lo es la muerte, las relaciones incestuosas, las relaciones de explotación, la avaricia, la miseria... Rosset hace del reconocimiento y la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 29.

desaprobación un mismo verbo, una misma mirada en la que se estructura una única realidad que defrauda en la medida que se quiere estimar siempre de otro modo, pero que es la única forma de acontecimiento del mundo, es la peste del pensamiento:

Así pues, el reconocimiento y la desaprobación son inseparables y, en el fondo, significan lo mismo: a saber, una mirada sobre la “estructura” de lo *único*. Lo único satisface la espera al realizarse, pero la defrauda al eliminar otro modo de realización. Esto es, por otra parte, característico de todo acontecimiento en el mundo.<sup>12</sup>

De ahí su itinerario, para utilizar sus propios términos: “determinar el peor de los pensamientos; una vez determinado éste, mantenerse en él hasta que haya sido exhumado un pensamiento todavía peor”<sup>13</sup>. Pero no se trata de lo peor en una escala de degrade, porque no hay “nada” en lo que constituir dicha escala. Tampoco se trata de una propuesta masoquista que se regodee y engorde su reflexión una y otra vez en el sufrimiento, ni mucho menos se trata de un pesimismo a ultranza que embandere su pestilencia reclamando al mundo su mal hechura o confección. Su propuesta tiene una intención fundamentalmente catártica vinculada al arte farmacológico de la aplicación de los venenos y su inmunización no será más que la buena receptividad del mismo, vinculado su inoculación al reconocimiento de la inexistencia del sujeto del deseo (deseo de nada) porque sólo hay lo que existe que no remite a ninguna satisfacción posible o pensable: no desea nada porque no le falta nada. “Contradicción indisoluble: el hombre tiene necesidad de *algo* que es *nada*”<sup>14</sup>. Rosset, recurre a la sugerente definición de Vladimir Jankelevitch para hablar de lo trágico y este deseo de nada:

Lo trágico es, por consiguiente, la alianza de lo necesario y lo imposible—con la condición de precisar que esa imposibilidad no es la imposibilidad de una satisfacción, sino la imposibilidad de la propia necesidad: la necesidad humana no tropieza con la inaccesibilidad de los objetos del deseo, sino con la inexistencia del sujeto del deseo.<sup>15</sup>

Más adelante afirma:

La perspectiva trágica no consiste en modo alguno en hacer brillar en el horizonte del deseo un algo inaccesible, objeto de una “carencia” y de una “búsqueda” eternas cuyas historias se confundan con la historia de la “espiritualidad” humana. Produce la aparición de una perspectiva exactamente inversa: muestra al hombre como el ser que, por definición, no

---

<sup>12</sup>ROSSET, C., *Lo real y su doble. Ensayos sobre la ilusión*, Barcelona, Editorial Barral, 1976, p. 41. Rosset, C., *Lo invisible* [Documento en línea] Disponible en: [https://www.ilide.info-rosset-lo-invisible-pr\\_99201d6c9f552948f](https://www.ilide.info-rosset-lo-invisible-pr_99201d6c9f552948f) [Consulta: 2021, Junio 13]. El reconocimiento en este sentido una revelación retrospectiva de un estado en tanto que nunca tuvo la naturaleza que se le atribuía. De este concepto saldrá el terror de una naturaleza que estalla perdiéndose en la consciencia de quien observa. Ver al respecto, *Op cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 115.

<sup>13</sup>*Op cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 63.

<sup>14</sup>*Ibid.* p. 60.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 44. Está imbricado con la perspectiva del hombre como un ser en pleno, al que nada le falta.

carece de nada –de donde la necesidad trágica en la que se encuentra para satisfacerse de todo lo que tiene, pues lo tiene todo. [...] Afirma que el hombre, que desea nada, no “carece”, en el sentido más riguroso del término, de nada. [...] Lo trágico, considerado desde un punto de vista antropológico, no radica en una “carencia de ser”, sino en un “pleno ser”: el más duro de los pensamientos no es el que creerse en la pobreza, sino el de saber que no hay “nada” de lo cual carezcamos.<sup>16</sup>

Para Rosset, ni la felicidad ni la tristeza pueden ser explicadas por causas. Son fundamentalmente un “efecto suplementario y desproporcionado”, un añadido de un motivo determinado, una hipótesis imposible de explicar. “Perdida entre lo demasiado y lo demasiado poco que decir, la aprobación de la vida permanecerá siempre indecible; todo intento por expresarla se disuelve necesariamente en un balbuceo más o menos inaudible e ininteligible”.<sup>17</sup> Rosset afirmará en *El lugar del paraíso*, una indiferencia ante todo acontecimiento, afirmando que las mejores y las peores circunstancias tienen poco poder sobre la alegría: “Llevo dentro mis neblinas y mis días soleados; poco importa que mis asuntos marchen bien o mal”<sup>18</sup>.

Rosset hunde su reflexión en esto que no puede ser hablado, el balbuceo sordo carente de sentido como un hilo invisible que nada puede unir, ni oponer porque de nada puede tratar. No obstante, admite un único juicio de valor encomendado a la tarea del filósofo: hacer que lo trágico hable, cuando se presente la ocasión<sup>19</sup>. Esto, que no puede ser demasiado serio, ni demasiado inocuo, terminará con la creación imposible: “estrictamente hablando, nada se hace.”<sup>20</sup> La propuesta rossetiana terminará en lo irrisorio.

Risa que nace cuando algo desaparece sin razón alguna –tal vez porque lo incongruente de la desaparición revela posteriormente lo insólito de la aparición que la precedía, es decir, el azar de toda existencia. Risa exterminadora y gratuita, que suprime sin justificación, destruye sin inscribir esa destrucción en una perspectiva explicativa, finalista y compensadora: ríe, pero no dice por qué ríe ni de qué ríe (si al que ríe se le pidiese una explicación, se vería reducido a decir que en este caso, y a diferencia de los habituales motivos de risa, ríe de nada).<sup>21</sup>

Rosset sigue de cerca el postulado filosófico pascaliano que ve en la filosofía el arte burlesco de la seriedad: “Guazarse de la filosofía es verdaderamente filosofar”. (Pascal, fr. 24 Ch). No obstante, antes de llegar a esta “broma” como la más seria de las propuestas filosóficas, desearíamos aprovechar la ocasión, tal como lo recomienda nuestro autor, para hacer que lo

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 45 y ss.

<sup>17</sup> ROSSET, *La fuerza Mayor*, Madrid, Acuarela Libros, 2000, p. 13.

<sup>18</sup> PASCAL, cit. por ROSSET, C., *El lugar del paraíso*, Barcelona, Anagrama, 2020, [Documento en línea] Disponible en: <https://www.anagrama.ed.es> [Consulta: 2021, Junio 22].

<sup>19</sup> *Op cit.*, Cfr. ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 29.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 216.



trágico hable, siendo por antonomasia el silencio su más preciada, por no decir su única manifestación.

### **El silencio de la lógica de lo peor**

El silencio de la propuesta rossetiana se encuentra diseminado en gran parte de sus escritos, especialmente en *La lógica de lo peor*, donde dedicará un apartado a lo “Trágico y silencio”, en *El mundo y sus remedios*, en donde hablará de “El mundo mudo”, y en *Materia de arte* se manifiesta a través del homenaje dedicado a René Clair, “El mundo del silencio”. Lo real, asevera Rosset en la *Antinaturalaleza*, es poco parlanchín<sup>22</sup>. En la *Lógica de lo peor* se afirma que el pensamiento trágico “atribuye por instinto al hombre *la posesión de un saber silencioso que conduce a la nada de su habla*”<sup>23</sup>. Además podemos encontrarnos con esta bellísima alusión al poeta español, Jorge Manrique: “cómo se pasa la vida cómo se viene la muerte, tan callando” y sostiene:

Todo lo que sucede de carácter importante en la vida de los hombres pasa sin decir palabra, todo lo que llega en el mundo llega como con pasos amortiguados, surge ahí sin avisar ni hacerse anunciar, todo lo que es, es en silencio, *tan callando*. El mundo no habla, no nos enseña nada de lo que es, está ahí, simplemente, en el mayor silencio.<sup>24</sup>

Rosset análoga el filosofar con el arte culinario distinguiendo tres maneras fundamentales de manifestarse: la sistémica, que niega el azar y que correspondería a la salsa montada; aquella que niega el azar sin constituir un sistema, correspondería al bodrio culinario; y por último, aquella filosofía que asume el azar y que conserva intactos sus elementos negándose a “montarlos” por encontrar todo intento de mezcla como más bien inútil, velador y empobrecedor. A esto le corresponderá tres modos de expresión distintas, hablar, farfullar o callarse, respectivamente. Lo trágico, afirma Rosset, comienza “cuando ya no hay nada que decir”<sup>25</sup>. Más adelante afirmará:

Es trágico lo que deja mudo todo discurso, lo que escapa a toda tentativa de interpretación; en particular, la interpretación racional (orden de las causas y los fines), religiosa o moral (orden de las justificaciones de cualquier naturaleza). Lo trágico es, pues, el silencio.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> ROSSET, C., *La antinaturalaleza*, Madrid, Taurus, 1974, p. 86.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 30.

<sup>24</sup> ROSSET, C., *El mundo y sus remedios*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012, p. 60.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 69.

<sup>26</sup> *Loc cit.*

Este silencio del que se caracteriza la filosofía trágica puede ser explicitado bajo tres perspectivas que se implican mutuamente y que en el fondo no son más que una y la misma determinación. Estas perspectivas permitirán entender cómo es posible proponer una lógica de lo peor que habla de aquello de lo que no se puede hablar: 1) desde la concepción de lo dado; 2) desde la noción de azar; y por último, la noción del tiempo.

### **Lo dado y el vacío**

Desarrollada fundamentalmente en *El mundo y sus remedios*, esta obra está destinada a mostrar cómo el hombre intenta rehuir de la realidad inventándose excusas que puedan mitigar la angustia que produce estar frente a lo dado. Lo dado no es otra que esta realidad “inmodificable” de la cual no se puede recusar y no puede, precisamente, porque el acontecimiento que nos agobia no tiene razón de ser. Son los “datos a resolver el día del examen”, el dato puro, originario, tal como afirma en el libro antes mencionado, este sorpresivo e intimidante problema que hay enfrentar en ese preciso instante, enceguecedor e irrecusable. Es la expresión común a la fenomenología del “estar lanzado” sin más sin puntos de referencia, como la famosa imagen de Pascal, lo dado es encontrarse en un “vasto medio, inciertos y flotantes, impulsados de uno a otro cabo, sin posibilidad de adherirnos a ningún término porque se mueve y nos abandona” (Pascal, Ch. 84).

La noción que suele asociársele es la de accidente, la invasión de lo inesperado, el carro bolido que irrumpen en la vía que soy yo mismo, es decir, el acontecimiento bruto sin posibilidades de explicación, dejándonos desnudos ante todo asidero del que pretendamos aferrarnos.

Así, después del accidente de automóvil, éste sólo nos parece necesario en la medida en que es algo dado y de aquí en más inmodificable. “de aquí en más inevitable”, se podría casi decir, y no como si fuera el eslabón de una causalidad ineluctable, como si, desde largo tiempo atrás, fuera inevitable. También, y éste es un punto de mayor importancia, la necesidad de lo dado significa *la necesidad de lo que es y no la necesidad de lo que debe ser*.<sup>27</sup>

No es que nuestra vida sea siempre tan llamativa y estruendosa como un accidente automovilístico, pero la imagen indica la gratuidad del mismo, y la miserable adquisición de perspectivas de este dato que no tenía por qué ser así o asá. Rosset utiliza la expresión del “muro

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., 2012, p. 16.

de lo dado” como la imposibilidad de saltar por encima de él o de refrenar su estadía: presencia impenetrable y opaca. No obstante hay que tener presente esta noción de accidente ya que indica que la “urgencia de lo trágico” se agita con más énfasis en el dolor que nos despierta todas estas preguntas sin respuestas, pero cuya legitimidad está presente tanto en la muerte de un niño como en el espectáculo de una flor, en los muertos por la pandemia como en un amanecer: no hay razón de ser.

La lógica de lo peor se contrapone a la tragedia griega del destino, encarnada fundamentalmente en Edipo Rey en tanto que hay un orden que hay que interpretar y cuya fatalidad se cumple a cada paso que da intentando rehuirle (ya veremos sin embargo que asume la tragedia como repetición y aquí volverá al análisis de Edipo). Para este autor la tragedia no es excepción –habitado en el concepto de naturaleza– sino que está en todas partes donde hay presencia. Hay que fijarse además en el filón moral que se puede extraer de este fragmento y que desarrollará más adelante en la obra citada: no hay tal cosa como un “deber ser”.

Rosset establece tres características de lo dado: la primera, ya la hemos mencionado, el ser sin causa; la segunda es la de ser sin finalidad; la última, ser necesariamente:

Su primera característica, y de lejos la más importante, es la de ser sin razón. Entiendo por eso la de no provenir de causa alguna, la de darse como una contingencia ante la mirada de todos los sistemas y de todos los órdenes explicativos que podamos imaginar.<sup>28</sup>

Se ha tendido a asociar el término de tragedia a lo irracional. Lo racional estaría en el centro y lo aledaño, lo incausado estaría fuera de este círculo a lo que todo debe finalmente converger. No obstante, Rosset prefiere el término griego de *alogon* [ἀλογον] antes que el de “irracional” para explicar su propuesta en tanto que no se trata de un conflicto de espacios que pueden circundarse, sino de lo que se escapa a todo discurso: la razón queda en su propio ámbito, inmaculada a la noción del ser, como propone en la siguiente cita:

... la razón descubre que no tiene nada en común con el ser, ningún resquicio a través del cual podría introducirse por la fuerza y sufrir entonces los peores maltratos. Pero el peligro se aparta de entrada, porque la razón descubre que la existencia no le concierne. Que vuelve sin temor a su dominio, allí será respetada porque no sale dañada de un conflicto con el ser que en suma no tuvo lugar. Y por cierto el ser, por su parte, sigue estando igual de inmaculado en el [alogon] fundamental. Y una sabiduría que viene de lejos nos recomienda “dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.”<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29.

*Alogón* no contradice a la razón, no la opone, no la enfrenta. Tal como afirma nuestro autor, “escapa a todo orden, a todo sistema, a todas las significaciones contenidas en el término griego de logos.”<sup>30</sup> La “a” privativa del logos apunta a la incomprendibilidad a la pura intuición de lo dado que expresa la incapacidad de su habla y la inaccesibilidad de toda interpretación.

La segunda característica es la de ser sin finalidad.

... o sea la de no integrarse en ningún sistema teológico, de no depender de ninguna consideración final. Un acontecimiento gratuito en cuanto a sus fines, algo dado puro, no se podría explicar mejor por sus consecuencias que por sus antecedentes. Por otra parte, es notable que la razón explicativa vincule estrechamente causalidad y finalidad en el seno de una noción vaga y general de orden superior a tal o cual accidente particular. Por esa doble razón, la noción de lo dado escapa al análisis de la razón.<sup>31</sup>

La lógica de lo peor desviste lo dado de los tejidos del tiempo, que es, como veremos más adelante, junto con noción de causalidad, lo único que podría hacer hablar a las cosas. De esta manera nos quedamos con el hecho crudo sin más referencia que el dato mismo.

La última característica compete al “ser necesariamente”. Rosset distingue dos concepciones de necesidad: una imbricada en el determinismo y la fatalidad, “desarrollo ineluctable que implica su propia razón y que, por consiguiente, se presta a cierta interpretación causal [...]”<sup>32</sup>; la otra compete a la tragedia desde el azar, se inspira en la noción de los griegos *ἀλογον*, como el “carácter irrefutablemente presente de lo que existe.”<sup>33</sup> Contrapone el “ser ahí” con el ser que lleva el lastre de los “por ques”, justificados y amordazados a cadenas causales. Es en este contexto que surge la noción de acontecimiento, sin que ello implique que haya algo significativo o simbólico en una realidad que pueda ser transformada (propuesta de Alain Badiou): no puede haber nada significativo, porque no hay nada, nada pasa.

Para el pensador trágico, “lo que existe” –que no es ni naturaleza, ni ser, ni objeto adecuado de pensamiento– nunca da lugar a acontecimiento: “se dan” encuentros, ocasiones, que nunca suponen el recurso a algún principio que trasciende las perspectivas trágicas de la inercia y del azar.<sup>34</sup>

Lo dado es esta noción última del pensamiento, que no puede ser explicitada a costa de oscurecer más que de aclarar. “El discurso sobre las cosas de pronto se topa con su existencia

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 71.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 19.

impenetrable.”<sup>35</sup> Es la imposibilidad de develar el secreto de la existencia de las cosas que son mudas. Rosset retoma esta consideración de los fenomenólogos, al intentar ir al “‘contacto ingenuo’ con el ser, ese ‘asombro’ frente al mundo, que sólo son posibles cuando se ha roto con todas las determinaciones psicológicas y causales bajo las cuales tenemos la costumbre de subsumir al mundo”<sup>36</sup>:

Adonde vayamos, cualquiera sea el campo de nuestra investigaciones, cualquiera sea la pregunta que nos formulemos, llegará siempre un momento en el que nos toparemos con el ser, con ese muro de lo dado que hemos evocado, y donde será necesario hacer silencio en presencia de lo que es simplemente el ser y nada más, sin nada en él que pueda dar cuenta de sí mismo. Aquí hay una suerte de falta fundamental que angustia a la conciencia: cuanto más se aproxima a lo que es, y más intenta delimitar de la manera más concreta todas las realidades del mundo, más se aleja de las interpretaciones y significaciones de las cuales tenía el hábito de vivir y pensar, para volver a encontrar sólo un impenetrable silencio que confina con el absurdo.<sup>37</sup>

Se puede, y de hecho el mundo habla de ciertas cosas, como colores, formas, texturas, sabores... No obstante, el por qué último de todas ellas está infundado y su conocimiento es primordialmente inasible.

El discurso sobre las cosas de pronto se topa con su existencia impenetrable. Podemos disertar sobre las relaciones que rigen los colores, los sentidos, las formas. ¿Pero “por qué” el azul? ¿“Por qué” el ritmo? ¿“Por qué” el árbol? ¿Qué ganamos, por ejemplo, si queremos comprender la música, distinguiéndola en el ritmo alternancias de tiempos fuertes y débiles? ¿Qué es un “tiempo fuerte”? ¿Por qué la presencia de tiempos fuertes constituye el ritmo? Tantas preguntas sin respuestas que, por otra parte, no estaban al conocimiento, puesto que el conocimiento no tiene nada que ver con ellas y se demora explicando las modalidades del ser, no al ser mismo.<sup>38</sup>

Rosset considera que la filosofía de lo peor tiene un saber de más con respecto a cualquier otra manifestación del pensamiento: sabe que habla de “nadas”. Esto lleva, como se sostuvo supra, a la nada de su habla. El hablar propio de la filosofía tradicional parece estar incrustada en la “precisión en el vacío” entendiendo esto como la atención al revés distendida en todas aquellas cosas insignificantes, sin valor aparente, que unen con extrema minuciosidad en el detalle “el reconocimiento de su pertenencia a un conjunto indefinido, en hacer alarde del mayor escrúpulo a propósito de algo sobre lo que se está persuadido de que no había que tener ninguno.”<sup>39</sup> El ejemplo de esto es tomado de la obra de Samuel Beckett y es el personaje que tiene el mayor

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., 2012, p. 21.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>39</sup> ROSSET, C., 2009, p. 23.

cuidado en pasar una piedra de un bolsillo a otro. Nuestra vida, sin puntos de referencia parece transformarse en un derroche de banalidades, significaciones que no significan, cuentas meticulosas que no suman nada, recuerdos suspendidos en el aire sin pasado, insignificantes que temen ser confundidos en sus insignificancias. Son los “siete metros cúbicos” de un puerto que no es puerto, pero que actúa “como si” fuera y hace gustosamente las veces de tabla de salvación al afincarse en operaciones sencillas que ocupan a la mente en contar sin sentido.” Rosset cita la hermosísima imagen:

En los momentos difíciles te vuelves gustosamente hacia las sencillas operaciones de la aritmética. Como hacia un puerto. Al final, llega más o menos a los siete metros cúbicos. Incluso ahora, en la oscuridad fuera del tiempo, las cifras reconfortan.<sup>40</sup>

La imagen nos lleva del vacío al silencio, el silencio como el fundamento universal de todas las cosas, el principio y final de todo, “el signo último que nos dirige lo real antes de abandonarnos cuando justamente lo hemos alcanzado, lo que pueda del mundo cuando todo se ha vaciado, eso que precede a todo y de lo cual todo procede”<sup>41</sup>. Lo trágico es, pues, el silencio. Lo otro, las interpretaciones que se puedan hacer siempre serán secundarias y siempre estarán de más, son precisiones en el vacío que nada significan.

### **El azar**

El silencio está vinculado con el azar, que es el marco conceptual en el que se encara la interpretación rossetiana: el azar como “la más cercana al silencio, el concepto más cercano a la recusación de los conceptos”<sup>42</sup>, el anticoncepto. Para Rosset el azar es la palabra menos comprometedora, la menos inapropiada, la menos refractaria para calificar este silencio propio de la lógica de lo peor, la “palabra mágica” que abre sin abrir, que habla sin hablar, dice sin formular:

En buena lógica, el discurso trágico podría, incluso debería, detenerse aquí —en el silencio. Para pasar a continuación, si lo desea, a ilustraciones o a consecuencias; para su “teoría” está dicho todo, si nada está por decir. Hacer hablar más al silencioso supondría que disponemos de una palabra mágica, que sabrá hablar sin decir nada, pensar sin concebir nada, denegar toda ideología sin comprometerse en una ideología cualquiera que sea.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., 2012, p. 59.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 88.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 86.

La lógica de lo peor asienta su reflexión en ese elemento que da origen a todo, que daría forma al mundo, tal como lo concibe Hesíodo, el caos originario, o el Pan Gu en de los chinos. Sólo que este principio no logra constituirse en naturaleza y si se asignase alguna paternidad, ésta sería sólo un caso particular de desorden, como en la noción Lucreciana, una sedimentación de circunstancias azarosas e inestables que volverán a la brevedad a la nada. La propuesta rossetiana, no logra rasgar las hendiduras de la carne de lo dado para que mane de ella el orden/orbe, el día separado de la noche, la luz que da sentido al mundo. Su manifestación más acertada no puede ser otra que el silencio, no porque ella pueda expresarla, sino porque toda referencia queda anonadada o desvirtuada.

El azar, en el sentido trágico, es anterior a todo acontecimiento y a toda necesidad; del mismo modo que el “caos”, por el que los antiguos filósofos griegos designaban el estado primero del mundo, es anterior tanto de hecho como de derecho a todo “orden”. Hablar del azar como de un concepto trágico cercano al silencio impide hablar del azar a partir de referenciales constitutivos (series de acontecimientos) o pensados (idea de necesidad). Si ya existe “algo” a partir tan sólo de lo cual puede producirse la eventualidad del azar, ya no puede hablarse de azar en el sentido trágico del término. [...] El azar “silencioso” significa la ausencia original de referencias y no puede definirse a partir de referencias como series de acontecimientos o la idea de necesidad.<sup>44</sup>

Rosset desbroza los distintos conceptos a los que el azar hace referencia y destaca la noción de *fors*, *casus*, *contingencia*, (fortuna, casualidad y juego, respectivamente) y la propiamente trágica: el azar constituyente. La primera asigna aquello “gracias a lo cual se obtiene o no un resultado favorable o adverso”<sup>45</sup>. Implica poder dar cuenta de lo acontecido a través de una serie causal, aunque esta sea incontrolable y desconocida y bascula entre lo necesario y lo no necesario. Suele adjudicársele un carácter antropomórfico y por tanto, se suele hablar de responsabilidad, como al adjudicarle a la Fortuna o a los dioses de un determinado suceso.

La segunda noción hace referencia al punto de intercepción de dos series causales independientes entre sí dando origen a la excepcionalidad. Implica la noción de accidente en tanto que produce algo inesperado pero no por ello inexplicable. El ejemplo que nos otorga Ferrater Mora parece atinente a este respecto:

Cuando alguien se dirige al ágora para mercar aceite y encuentra allí a alguien que le debía dinero y que le paga, el dirigirse al ágora es la *causa per accidens* de la cancelación de la deuda. Dos seres causales independientes –A, que va al ágora con un propósito, x; B, que va

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 86.

al ágora con un propósito, y, pero no siendo ni  $x$  ni  $y$  “cobrar una deuda” y “pagar la deuda” respectivamente— se encuentran produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *suerte* o fortuna: el pago de la deuda.<sup>46</sup>

Dos acontecimientos, ir al mercado de dos seres cuya intención original no era la que terminó siendo, es una forma de accidente, y por tanto una manifestación del azar. No obstante, Ferrater Mora hace notar que este acontecimiento imprevisto podría igualmente explicarse subsumiendo lo acontecido a un orden causal superior. Esta noción no compete al azar originario del que quiere dar cuenta nuestro autor.

La tercera connotación del azar sería la implicada en la contingencia, que se vincula al juego de dados, a la pérdida de control, de un “abandono a lo aleatorio que hace posible y amenazadora la posibilidad de un revés”<sup>47</sup>. Rosset estima que esta noción se asemeja a la propuesta pascaliana de pérdida de todo pensamiento, un silencio anterior a todo encuentro y que designaría el infierno para el Claromontano. A diferencia de las otras connotaciones del término ella implica la exclusión de cualquier intervención distinta al azar del propio juego.

Rosset destaca que la noción que alimenta su filosofía se diferencia de todas estas manifestaciones del azar (*fors, casus, contingencia*) porque ellas necesitan algo que se les contraponga para ser, un espacio en el que no habite el azar, un relieve no azaroso él mismo sobre el cual resalten. Necesitan que la naturaleza esté constituida, un encadenamiento de acontecimientos sobre los cuales se pierda la previsión en cuyo caso el azar pasaría a “ser secundario respecto a una constitución original de la naturaleza”.<sup>48</sup>

El azar terrorista de la lógica de lo peor no tiene regiones no azarosas, sino que está como presencia irreductible en todo lo que existe. Es, como se sostuvo arriba, el anticoncepto que esta hilvanado de la nada. Es el caos originario que no constituye naturaleza, concepto que no necesita de algo fuera de sí para ser y que no requiere de intervención alguna, ni providencial, ni humana ni de cualquier otro tipo para su formulación. El azar original o azar constituyente “es anterior y en todas partes”<sup>49</sup> en contraposición con el azar del acontecimiento que implica la

---

<sup>46</sup> FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Primer Tomo, México D. F., Ariel, 2004, p. 290.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 88.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>49</sup> *Loc cit.*



excepcionalidad dentro de la naturaleza y su subsecuente regionalidad. El azar constituyente no da lugar a una naturaleza y de hecho la excluye: si hay azar no hay naturaleza.

De un modo más general, el pensamiento terrorista declara: hay azar, luego no hay ser –“lo que existe” es nada. Nada, es decir, nada con respecto a lo que pueda definirse como ser: nada que “sea” suficientemente como para ofrecerse a delimitación, denominación, fijación al nivel conceptual tanto como al nivel existencia. Nada, en la movilidad de “lo que existe”, que pueda dar al pensamiento tan solo la idea de un ser cualquiera.<sup>50</sup>

Rosset se cuestiona la relación entre ser y azar, porque no parece de suyo que el rechazo de un concepto implique necesariamente la negación del otro. No obstante afirma: “podemos responder que lo que existe es por definición –según los principios de un pensamiento de azar– indefinible”.<sup>51</sup> Esto nos remonta a la tesis de Gorgias cuya postulación fundamental niega tanto la existencia del ser como del pensamiento y de su expresión: “1) Nada es, 2) aunque algo fuese, ese algo no podría ser pensado. 3) Aunque algo fuese y fuese pensado, ese algo escaparía al lenguaje.”<sup>52</sup>

El azar sería este espacio en blanco, un silencio, anterior a toda posibilidad de encuentro que supone un mundo constituido y a la toda posibilidad de pensamiento, una noción que no tiene ni graduación ni escala. Es la ausencia de toda referencia.

Querer filosofar en compañía del azar es querer reflexionar sobre y a partir de nada: la “filosofía del azar” sería así una contradicción en términos, pues designa el pensamiento de lo que no se piensa. Ser filósofo del azar sería guasearse de la filosofía; quizá también sería filosofar en verdad, si asentimos en las palabras de Pascal y el sentido –insensato– que Pascal atribuía a la verdadera filosofía. Guazarse de la filosofía, es decir, ocupar la reflexión de una antirreflexión que siembra la muerte entre los pensamientos.<sup>53</sup>

Volvemos una vez más no solo a lo irrisorio sino al silencio del que hace gala la lógica de lo peor. El azar como el anticoncepto, como la antirreflexión, la muerte de los pensamientos, aquello que está al principio y al final de todo, la ausencia de toda referencia. Es la perdición, entendiendo esto como “la imposibilidad de perder nada ya que no tenemos nada.”<sup>54</sup> Perdición que convierte a la muerte en un estado inminente, en una ausencia original de la vida.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 131.

### **Tiempo:**

Rosset utiliza fundamentalmente dos nociones del tiempo para dar cuenta de su propuesta: la primera, inmóvil; la segunda, desarrollada fundamentalmente en *La filosofía trágica*, y podríamos llamarla tiempo “usurpado”, no real sino una representación, un “como sí” del tiempo. Es a través de esta última noción que se introduce la repetición trágica que, tal como afirma Rosset, es la que permite precisar la naturaleza del silencio que es el objetivo de nuestro ensayo.

En tanto tiempo inmóvil es símbolo de un mecanismo averiado. Lo único que podría hablar de lo real es subsumirlo en un orden de causas y efectos. No obstante, si se sustrae cualquier relación causal, lo que queda no es más que el silencio. El tiempo en la propuesta rossetiana no se despliega en pasado, presente y futuro. Es un eterno presente, sin progresos ni retrocesos, solo el eterno ahora. Permítanos hacer esta cita *in extenso*

La comprensión trágica supone un Tiempo inmóvil, detenido; no porque haya dejado de transcurrir sino porque ha perdido su virtud principal, que es precisamente la de acomodar, hacer posibles las consideraciones interpretativas y explicativas. La Razón no puede explicar el acontecimiento más que con la complicidad del Tiempo; las causas que invoca, las finalidades a través de las cuales intenta justificarse, la libertad que intenta convertir en responsables, suponen una presencia dócil de las tres dimensiones del Tiempo, respetivamente el pasado, el porvenir y el presente. De esa manera, el deslizamiento previsible y salvador del Tiempo es un antídoto contra el acontecimiento surgido bruscamente en el Tiempo, sin que nada en el Tiempo, sea en el pasado o en el porvenir, pueda legitimar un acontecimiento que, de algún modo, no forma parte de ellos: entiendo por esto que el acontecimiento escapa por completo a la noción de tiempo orientado que va de un pasado a un futuro, generador perpetuo de un *sentido* cuyo contenido intelectual procede por completo, en nuestra filosofía occidental, de esta representación orientada del Tiempo. Se trata de este Tiempo orientado y significativo que de pronto queda fijado cuando irrumpe el acontecimiento trágico, ese marco conocido y engañoso que estalla frente a la aparición de lo dado. De allí las relaciones establecidas, en ocasión de una definición de lo trágico previa, entre la imposibilidad radical de interpretación y la noción de Tiempo inmóvil y fijado<sup>55</sup>.

Volvamos al ejemplo del carro bolido que irrumpe en nuestra vida para poder explicitar esta noción. Cuando nos asalta algún acontecimiento, el carro bolido, lo primero que hacemos es intentar subsumirlo en un orden causal que pueda dar cuenta de él. Nos asalta una serie de preguntas tales como ¿por qué ocurrió? ¿Cuál es el sentido de este acontecimiento? ¿Qué hay detrás de este hecho? ¿Cómo sucedió? Hasta buscamos un chivo expiatorio ¿por qué Dios permitió que esto pasara? ¿Cómo no lo vi? ¿Por qué el universo confabuló en contra? Tratamos de calzarlo en consideraciones interpretativas que puedan domeñar el dato arisco frente a

---

<sup>55</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., 2012, p. 17.

nosotros deslizándolos, como afirma Rosset, en la previsibilidad de lo acontecido: el tiempo antídoto de las predicciones y los designios. Tratamos que lo que acontece simplemente baile al son del tiempo que trascurre orientador y legitimador de la existencia.

El tiempo trágico, en cambio, es fundamentalmente inmóvil, fijo, detenido. Digámoslo en categorías aristotélicas, un tiempo en acto que excluye toda potencialidad. Lo que está frente a nosotros es irrecusable y con ello volvemos otra vez a la noción del dato bruto sorpresivo e intimidante sin posibilidades de explicación. Es el tiempo del olvido, en tanto que lo trágico no se aprende (ni aprehende). Es una costumbre que no apertura sucursal y que no permite amainar la sorpresa frente al universo, siempre reiniciado, siempre nuevo, siempre joven porque no agota el potencial de asombro y de la novedad.

Aquí calza la interpretación que Lucien Goldmann realiza del pensamiento trágico de Pascal: “la consciencia trágica, ignora el tiempo [...], es *intemporal* –el porvenir está cerrado y se ha abolido el pasado– y sólo conoce una alternativa: la nada o la eternidad.”<sup>56</sup> No hay un tiempo desplegado que pueda dar luz a nuestra propia existencia mediante la unión o concatenación de puntos relevantes, un acontecimiento final que mueva todo a un orden.

Vivir con el tiempo trágico es vivir plenamente, como el niño frente al primer día de escuela, o el sabor de la boca frente al primer beso, o la muerte de un ser querido o nuestro primer sorbo de vida. Lo otro, lo cotidiano, lo pasado por la rueda de la costumbre es simplemente distracción, es eludir nuestro presente adormeciéndonos frente a la vida. En este hermoso libro *Lo real y su doble* nuestro autor sostiene:

Arrojar de modo automático el presente al pasado o al futuro es, muy frecuentemente, el acto de un sujeto que no es que piense en otra cosa que acapare su atención, sino que, por el contrario, está fascinado por la cosa misma, presente, de la que intenta distraerse de manera desesperada, y que sólo lo consigue relegándola, como por arte de magia, a un pasado o a un futuro próximo, poco importa dónde y cuándo, con tal de que la cosa deje de estar presente y aquí –*anywhere out the world*, como dice Baudelaire– Un doble parece buscar, por piedad a una persona asfixiada por el presente: dicho doble encuentra su lugar natural poco antes o un poco después.<sup>57</sup>

En el libro del que se extrae esta cita, Rosset da cuenta de todos los artificios que concibe el hombre para poder simular este encuentro con presente, este irse a cualquier lugar fuera del mundo –*anywhere out the world*– porque lo dado, el dato irrecusable lleva consigo la angustia de

<sup>56</sup> GOLDMANN, L., *El hombre y el absoluto*, Barcelona, Ediciones Península, 1968, p. 101.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., *Lo real y su doble*, p. 61.

lo real. Toda alternativa que intente mitigar su presencia no será más que la búsqueda por “sonorizar ese opresivo y universal mutismo”. El tiempo trágico es un tiempo sitiado, un reloj que no transcurre, es el instante que no logra arrancar a sus personajes de la obscuridad de la noche. Lo dado y el instante se fusionan para dar cabida a un único momento: el presente.

Rosset gusta jugar con la frase de Samuel Beckett “*para acabar de una vez todavía*” que muestra la contradicción que enviste un posible cambio. Se introduce el concepto de avería y las imágenes que con las que se reviste esta noción es la expuesta por Keaton en *El maquinista de La General*, al intentar reparar una máquina averiada hace mucho:

Como la del grupo de mecánicos, ingeniero y oficiales que se esfuerzan en vano [...] por volver a poner en marcha un tren inmovilizado para siempre por una irreparable rotura del cambio de agujas. El trasfondo filosófico de esta gag beckettiano me parece que reside en que la existencia al ser nada o casi nada, no podría estar sujeta a ninguna modificación importante: *nada* puede modificar nada.<sup>58</sup>

La segunda noción del tiempo es la representación ulterior de un estado a otro, el “tiempo usurpado”. Esto puede explicitarse recurriendo una vez más a la idea de accidente, con todas las características que hemos descrito supra de lo dado (sin causas, sin finalidad, inmodificable, irrecusable, engeguecedor). Cae una teja y mata al transeúnte que está frente a nosotros. Lo trágico es la anticipación de lo ya consumado (y aquí la repetición), es decir, se representa el pasaje del estado vivo al estado muerto que sólo es posible una vez efectuado el acontecimiento. Por ello Rosset habla de resorte trágico que la realidad detona. Como puede verse el tiempo va en retroceso. De allí el concepto de anticipación de lo dado, que es concebido sólo a posteriori, anticipación retardada. De allí la idea de movimiento fundida con la idea de inmovilidad:

De modo que hay dos ideas esenciales y complementarias en el sentimiento trágico: la idea del *movimiento* y la idea de *inmovilidad* fundidas en una única intuición –*horribile sentitu*; la idea de un mecanismo *fijado*, que puede representarse, se podría decir, en un cuadro, sin tener en cuenta el tiempo, pues se trata de un esquema trágico que, cuando entra en acción, *usurpa* de alguna manera el tiempo, se sirve del tiempo, *actúa como si él fuera el tiempo*: y es solamente cuando el mecanismo trágico ha acabado su obra que uno advierte que no se trataba del tiempo, sino de lo trágico disfrazado, que se había revestido de los atavíos del tiempo para mejor engañarnos.<sup>59</sup>

Hay que hacer notar el término de “mecanismo trágico” en contraposición con el de situación (execrado de este análisis). Mecanismo en tanto que fijo (*El maquinista* de Keaton), en el que el movimiento y la inmovilidad se dan en una única representación, es la idea de

<sup>58</sup> *Op. cit.*, ROSSETT, C., 2009, p. 16.

<sup>59</sup> ROSSETT, C., *La Filosofía trágica*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, p. 18.

“inmovilidad dentro de nuestra representación móvil del tiempo”, o “tiempo movedido intemporal”. Móvil en tanto que me represento una sucesión que al darse después de que ha acontecido el hecho, se hace fuera del tiempo. He ahí el sentido de “lo trágico revestidos de los atavíos del tiempo para mejor engañarnos”. La inmovilidad, por otro lado, indica un determinismo, porque al darnos cuenta del hecho ya ha pasado. Es, volviendo a los términos con los que analizábamos lo dado, irrefutable: “algo dado cuyo destino es tener que transmitirse sin cesar ni modificación”<sup>60</sup>: gratuito, irremediable e irreparable, inmóvil. El reconocimiento, dirá en la *Lógica de lo peor*, siempre llega demasiado tarde y en tanto que nunca es lo que se esperaba, estará asociado con el terror como clave de bóveda de todas las observaciones concebibles. “El error siempre es anterior, la desmitificación siempre llega más y demasiado tarde”<sup>61</sup>.

No es sino posteriormente que descubrimos que ése no era el tiempo, porque la idea de mecanismo intelectual –intemporal– que se desarrolló durante el tiempo, ha tomado, sin que nosotros lo advirtiéramos, el *lugar* del tiempo: ¡el monstruo trágico se ha devorado el tiempo adaptándose a su contorno!

Rosset utiliza en *Materia de Arte*, una expresión prestada de los escritos de Mallarmé que parece describir con todas sus letras esta movilidad intemporal: “actuar en seco”. Con ella se indica la fusión de la acción y la inacción que reduciría toda agitación a una actividad inútil o, en el caso que ahora nos concierne, un tiempo inerte, redundancia del tiempo inmóvil.

Es en el contexto de este tiempo usurpado donde Rosset afirma que lo trágico se “despliega en un fondo de repetición y que, de modo inmediato, la repetición aparece tan pronto como hay tragedia.”<sup>62</sup> Rosset, para analizar estas ideas recurre al teatro en el que el protagonista se reconoce en el hecho trágico “como si por fin se encontrase inscrita claramente una palabra prevista desde siempre sin nunca haber sido dicha ni propiamente pensada”<sup>63</sup>. Es el reconocimiento que hace Edipo rey, al final de su tragedia, cuya ceguera es el símbolo preciso de su ruptura con el mundo (tiempo fuera del mundo), porque, tal como señala Goldmann al hablar del tema, “con los ojos físicos intactos no se ve la verdad y se vive en la ilusión”<sup>64</sup>.

Rosset distingue dos tipos de repeticiones, la cantinela, y la diferencial. La primera es reiteración de lo mismo, detenida y patológica. Es el acomodo de un individuo a una experiencia

---

<sup>60</sup> *Op. cit.* ROSSET, C., *Lógica de lo peor*, p. 78.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, GOLDMANN, L., p. 60.

que se vuelve neurótica al aferrarse a ella y que, si inserta alguna novedad, ella no hace más que camuflar sin cesar las repeticiones. Esto comulga con el análisis de la filosofía de Schopenhauer en el que se plasma un mundo muerto “en el que todo gesto es falso, que imita torpemente un mundo muerto.”<sup>65</sup> La segunda repetición en el que “la propia diferencia es el principio de repetición, invita al reemprendimiento perpetuo de la búsqueda de los singulares.”<sup>66</sup> Se asimila la repetición diferencial al efecto de “un espejo deformante destinado a hacer olvidar el elementos cantinela de la repetición”<sup>67</sup>. Espejo facetado del mundo que vuelve a la noción de *alogón* expuesta más arriba.

Somos remitidos de lo relativo a lo relativo en el espejo mil veces facetado del mundo. Finalmente, es mejor renunciar al punto de vista para no vivir en lo inexplicable, volver a encontrar el puro *άλογον* [*alogon*] de los trágicos griegos al comienzo y al final de todo; y es lo que hace Balzac: el juego de espejos en el que se agitan los hombres de *La comedia humana* es sólo un breve aplazamiento de la impenetrable oscuridad de la cual la novela los arrancó un instante, sólo es un prelude a la noche en la cual se pierden todas las pasiones.<sup>68</sup>

Nuestro autor utiliza varios ejemplos para explicitar la repetición diferencial, entre ellos la música en donde la diferencia y la repetición comulgan al darle un nuevo valor a la reexposición del intérprete que, al rehacer lo viejo hace que la audiencia tenga la sensación de “una primera vez.” Rosset sostiene que convendría más hablar de la inexpresividad musical que de su expresividad porque “ella nunca dice nada más que a sí misma”. Lo otro, las sensaciones que produce al oyente, los posibles recuerdos que pueda suscitar, las circunstancias con las que se le vincule son fantaseos extra-musicales, adosamientos que nada tienen que ver con ella. La música es fundamentalmente lenguaje intraducible, afirma siguiendo a Edouard Hanslick.

Es en este segundo aspecto de la repetición en donde Rosset introduce de nuevo el silencio, objetivo de nuestro análisis:

A través de la repetición se apunta, pues, a una perpetua diferenciación. [...] Esta es trágica en cuanto remite al silencio de lo no interpretable, por lo cual se define, en primer lugar, lo trágico. [...] La interpretación es ciega si a la captación filosófica no ofrece más que una pléyade infinita de diferencias indefinidamente diferenciadas.<sup>69</sup>

El silencio envuelve una vez más las “categorías” de lo trágico, el balbuceo sordo carente de sentido al hablar de las causas de la felicidad y la tristeza, incomprendibilidad que nos asedia

---

<sup>65</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C. *Lógica de lo peor*, p.82.

<sup>66</sup> *Loc cit.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C., 2012, p. 42.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, ROSSET, C. *Lógica de lo peor*, p. 83.

cuando nos encontramos frente a la propia existencia (en la concepción de lo dado), la gratuidad de un mundo que no tiene razón de ser ni de estar de ninguna, de una lógica que pretende el acceso a un pensamiento signada por la ausencia del mismo: “pensar lo peor viene a ser lo mismo que negarse a pensar los pensamientos ya constituidos”. El silencio es lo que queda, la “materia” de este hablar que se desvanece en la inmensidad de la nada y la música su más esbelta expresión que ejemplifica bien esa especie de mutismo, de “silencio musical” o de “música que calla” “pretexto sin texto” “La paradoja de ser una forma libre, flotante: originariamente a la deriva, como uno diría de una superficie sin fondo o de un traje sin cuerpo”. La ausencia de verdad, de referencia, la fuerza eficaz de lo que no habla.... ¿Qué nos queda hasta ahora? Y en esto irá nuestra conclusión...

### **A modo de conclusión**

La propuesta de Rosset, cuya expresión fundamental es el silencio, intenta volver al asombro original del que da cuenta la filosofía, a nuestro contacto primigenio con lo dado rompiendo todas las determinaciones psicológicas y causales bajo las cuales subsumimos nuestra relación con el mundo. Es la abdicación de toda reflexión por justificar nuestra propia existencia dejándonos desnudos ante todo asidero del que pretendamos aferrarnos. Rosset deja entrever que hay cosas de las que sólo podemos tener una intuición, mediante la tensión de los opuestos que tienden a excluirse mutuamente, cuyo ejemplo por antonomasia es vivo-muerto: lo trágico de la idea de muerte sólo puede ser percibida “coloreado con la vida”, superponiéndose los contrarios. “la afirmación de la vida pasa por sin transición a una reivindicación de la muerte”<sup>70</sup> al igual que la alegría de vivir pasa por el sentimiento trágico de ésta.

Rosset desprende de su exposición a lo peor un encanto por la propia existencia, una “regocijo vital” sustraído del carácter incomprensible e injustificable de la propia existencia que no tiene asidero ni causa. Y en este sentido también se da esta contraposición de un hablar que calla o un grito silencioso. La palabra –como la felicidad, la vida y la muerte– está de más, pero podemos reconocer su prodigalidad al experimentarla cotidianamente. Esta pestilencia del pensamiento al que hace gala la lógica de lo peor terminará mostrando su contrario: el júbilo inscrito en la tragedia, el deleite de lo maravilloso cotidiano, el principio de fiesta. La fiesta comprendida como la perenne excepción, la irrupción de lo inesperado y la excepcionalidad, lo único, lo no identificable, lo irrepetible. La ocasión aferrada al momento oportuno, el único momento posible... la sorpresa...

No obstante es como la puerta abierta, utilizando la imagen que nuestro autor se sirve para el análisis de la obra de Samuel Beckett, una puerta infranqueable que no conduce a nada porque es sólo un trozo de cartón piedra contra la pared, efecto complementario de vida y movimiento: no puede haber nada significativo, porque no hay nada, nada pasa.

---

<sup>70</sup> ROSSET, C., *Principios de crueldad*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p.7.



**La percepción del cuerpo desde el detalle de lo que cambia:**

---

**La relación entre Leibniz y Baumgarten**

---

Aida Alvarado

(Universidad Central de Venezuela)

---



**apuntes  
filosóficos**

Vol. 30 No. 58

---

## La percepción del cuerpo desde el detalle de lo que cambia: La relación entre Leibniz y Baumgarten

### The body's perception from details of that change: The relation between Leibniz and Baumgarten

Aida Alvarado

**Resumen:** En la modernidad, las investigaciones acerca de la razón fueron el punto central que transformó al pensamiento occidental. Son muchos los autores de este período que establecieron a la sustancia como entidad racional, como objeto de su estudio. La reflexión sobre la noción de sustancia es uno de los temas capitales de la modernidad, la que vista desde la perspectiva del *cogito*, adquiere un novedoso sentido y orientación, respecto de otras perspectivas de pensamiento. Es así que la sustancia pensante, novedosa óptica que terminaría por signar a todo un nuevo período en la historia del pensamiento, se convertiría entonces en cimiento de todo un modo de hacer filosofía, el moderno. Así, el esencial papel de la sustancia pensante, no puede ser obviado en ninguna investigación filosófica sobre la modernidad, bien sea esta de corte metafísico, epistemológico o en cualquiera otras de sus ramas.

Este modo de entender la filosofía devela nuevos problemas, cuestiones de vital importancia, que tienen que resolverse con urgencia. Así, preguntas como por ejemplo: Qué es lo real, cómo se comunican las sustancias, qué es la existencia, qué es el universo y cómo se le conoce, son repensadas constantemente desde la nueva perspectiva moderna, instituyendo una línea argumentativa, con distintos enfoques y soluciones, que pueden seguirse desde Descartes hasta incluso Hegel. Una nota definitoria de la heterogeneidad de estas plurales ópticas filosóficas está en el modo como solucionaron el problema del conocimiento del universo, en el que la sensibilidad ocupa un papel fundamental. En este sentido, el tema de la sensibilidad y la manera cómo puede conocerse, tiene un importante peso en el desarrollo del pensamiento moderno, al punto que, será en la ilustración el objeto formal de estudio de una nueva disciplina, la Estética, vista desde el trabajo realizado por Alexander Baumgarten. El objetivo es analizar el concepto de estética, desarrollando su noción de percepción que está fundamentada en la tradición leibniziana.

*Palabras clave:* Modernidad, Conocimiento, Percepciones, Sensibilidad.

**Abstract:** In modernity, research about reason was the central point that changed Western thought. There are many authors of this period who established the substance as a rational entity, as the object of their study. The reflection on the notion of substance is one of the main themes of modernity, which seen from the perspective of the *cogito*, acquires a new meaning and orientation, with respect to other perspectives of thought. Thus, the thinking substance, a novel optics that would end up marking a whole new era in the history of thought, would then become the foundation of a whole way of doing philosophy, the modern one. Thus, the essential role of the thinking substance cannot be ignored in any philosophical

research on modernity, be it metaphysical, epistemological or in any other of its branches.

This way of understanding philosophy reveals new problems, issues of primary value, which have to be resolved urgently. Thus, questions such as: What is real, how do substances communicate, what is existence, what is the universe and how is it known, are constantly rethought from the new modern perspective, instituting an argumentative line, with different approaches and solutions, which can be followed from Descartes to even Hegel. A defining note of the heterogeneity of these philosophical optical plurals is in the way in which they solved the problem of knowledge of the universe, in which sensitivity plays a fundamental role. In this sense, the issue of sensitivity and the way in which it can be known, has an important weight in the development of modern thought, to the point that illustration will be the formal object of study of a new discipline, Aesthetics, seen from the work carried out by Alexander Baumgarten. The aim is to analyze the concept of aesthetics, developing its notion of perception that is based on the leibnizian tradition.

*Keywords:* Modernity, Knowledge, Perceptions, Sensitivity.

## 1. Introducción

La modernidad es uno de los periodos del pensamiento occidental, donde los significativos cambios que se dieron, transformaron el quehacer filosófico radicalmente. Muchos son los aspectos que podrían estudiarse de esta época con gran provecho, sin embargo Julián Marías explica que: “*Si intentamos reducir a su expresión más condensada todo el problematismo de la filosofía del siglo XVII, tendremos que interpretarla como un esfuerzo por poner en claro tres cuestiones; [...] El problema del método, el de la sustancia y, finalmente, el de Dios*”.<sup>1</sup> Con ésta afirmación, Marías condensa la problemática moderna en tres aristas fundamentales, Dios, la sustancia y el método. Definitivamente, al filósofo español, no le falta razón en ello, pues todos los pensadores desde Descartes, hasta adentrado el siglo XVII, pivotaron sus sistemas en la reflexión a propósito de estos tres temas. Esta investigación, que ahora presento, se centrará en uno sólo de estos tres aspectos mencionados por Marías, a razón de su importancia para el desarrollo del pensamiento occidental, a saber, el tema de la sustancia.

En la Modernidad, el tema de la sustancia se enmarcó en la propuesta desarrollada por el Cartesianismo, el que tuvo una significativa repercusión en muchos de los pensadores posteriores

---

<sup>1</sup> LEIBNIZ, G.W., *Discurso de Metafísica*, Trad. Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 32.

a Descartes, quienes se adscribieron, respondieron, negaron o al menos consideraron las ideas del filósofo de la Hayé para la formulación de sus propios sistemas. Con respecto a esta inmensa heterogeneidad de investigaciones a propósito de la sustancia, nuestra disertación pondrá especial atención en el estudio que realizó Leibniz acerca de las sustancias, a fin de enmarcar la exposición de estas ideas.

La sustancia en Leibniz es perspectivista, por lo que el pensador desarrolla cuatro puntos de vista de dicha noción. Simple, Completa, Dinámica y perceptiva son las concepciones que Leibniz desarrolla para explicar su idea a propósito de lo que “es”, a lo que él llama Mónada. Las mónadas son entidades autárquicas, que en su riqueza cualitativa, mantienen una actividad continua, su percepción. En este sentido, el estudio de la sustancia en Leibniz da un importante valor a lo perceptible, por lo que no son pocas las líneas que dedicó, el bibliotecario de Hannover, a este tema, que además, posteriormente desembocaría en una nueva disciplina filosófica, la Estética, con representantes que siguieron la línea Leibniziana, como es el caso de Alexander Baumgarten a quien nos referiremos oportunamente.

## 2. Las Pequeñas Percepciones en Leibniz

En el *Discurso de Metafísica*, obra de 1684, Leibniz explica que cada sustancia es una expresión del universo, además que éstas son como un espejo de Dios, que el universo es un infinito, y que este infinito es de un sinfín de sustancias perceptivas, incluso que:

Toda sustancia muestra de algún modo el carácter de la sabiduría divina y de la omnipotencia de Dios, y la imita en cuanto es susceptible de ello. Pues expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna analogía con una percepción o conocimiento infinito.<sup>2</sup>

La Mónada leibniziana es una sustancia que, desde su actividad, deriva todos los cambios que le acontecen. Estos cambios se entienden como fenómenos y se presentan a la mente. Los fenómenos se aparecen a todas las mónadas, la percepción es su actividad fundamental, es por esto, como afirma el profesor Alfredo Vallota, que los fenómenos “*se pueden considerar como el personaje central de una historia que nos cuenta la relación que tienen nuestros contenidos mentales con el mundo monádico*”.<sup>3</sup> En el sistema leibniziano algunas mónadas aperciben, es

---

<sup>2</sup> *Loc cit.*

<sup>3</sup> VALLOTA, Alfredo, *Mónadas y cuerpos materiales* en Apuntes Filosóficos, p. 72.

decir, razonan, crean conceptos y descubren verdades necesarias. Esto es posible cuando las mónadas toman conciencia de las percepciones que les vienen dadas.

Leibniz establece que la apercepción es un estado reflexivo propio de los espíritus. Esta reflexión permite que se genere una conciencia del *yo* que posibilita el conocimiento, él explica: “*Hay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos dentro de nosotros mismos sin que los hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de aperebirnos de su existencia*”.<sup>4</sup> Para dar cuenta de estas ideas, que son parte de cada uno de los espíritus, es necesario tener percepciones.

En el escrito de publicado en 1685, titulado *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* Leibniz explica que “*jamás estamos sin pensamiento, y asimismo tampoco sin sensaciones.*”<sup>5</sup> Es aquí donde el filósofo desarrolla ampliamente la teoría de las pequeñas percepciones; para él, en todo momento, se presentan cantidades infinitas de percepciones, que no siempre son aperecibles.

Para entender mejor la teoría de las pequeñas percepciones, es necesario explicar primero los grados del conocimiento que describe Leibniz, de forma exhaustiva. En su opúsculo *Meditaciones acerca del conocimiento, la verdad y las ideas*, Leibniz dice: “*El conocimiento es oscuro o claro, y el claro es además confuso o distinto y el distinto es inadecuado o adecuado, y también simbólico o intuitivo; y si es simultáneamente adecuado e intuitivo es sumamente perfecto*”<sup>6</sup>. Como puede verse, en Leibniz, el ámbito de toda actividad representativa no se agota con aquellas percepciones claras de las mónadas, dotadas de apercepción, mismas que cimientan el conocimiento, sino que aquellas representaciones oscuras y confusas son también parte de la realidad.<sup>7</sup> Lo expresado, claro u oscuro, están siempre presentes en el sistema leibniziano, lo claro en su máxima expresión corresponde a Dios, o mejor dicho, al conocimiento que yace en su entendimiento, luego, en las mónadas capaces de apercepción existen distintos niveles de claridad, y finalmente, los fenómenos oscuros y confusos corresponden a todo el resto del

---

<sup>4</sup> LEIBNIZ, G.W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Trad. J. Echeverría Ezponda. Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 70.

<sup>5</sup> *Ibidem.*, p. 123.

<sup>6</sup> LEIBNIZ, G.W., “Meditaciones sobre el conocimiento”, *la verdad y las ideas*, en *Escritos Filosóficos* Editados por Ezequiel de Olazo, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, p. 271.

<sup>7</sup> VÁZQUEZ, María, “Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo”, en *Agora*, 2003, Vol. 22, N° 2, p. 44.

universo, es decir, mónadas que sólo pueden percibir. En este sentido, entre Dios y el mundo hay toda una escala de mónadas perceptivas, con mayor o menor claridad, pero siempre en continua representación.

Una representación se dice es oscura, cuando no basta para reconocer aquella cosa representada, por ejemplo, cuando se tiene el recuerdo de algún objeto que se ha visto con anterioridad, pero que no es suficiente para reconocerlo, ni para diferenciarlo de cualquier otro que se le parezca; en cambio es clara, cuando se dan los medios que distinguen dicha representación y puede reconocerse; siendo clara la representación, ésta se divide en dos: en representaciones confusas o distintas. Una representación es confusa cuando no se puede enumerar por separado, aquellas notas que resultan necesarias para distinguir unas cosas de otras, aunque se sabe que son diferentes, como ocurre con la percepción de los colores, por ejemplo, se tiene el color rojo y el azul, se sabe que son distintos, pero resulta difícil describir las características que los diferencian. Leibniz explica que un conocimiento claro pero confuso, es aquel que tienen los artistas acerca de su obra, saben que algo está hecho correctamente o de manera defectuosa, aunque les cueste dar una razón de ese juicio, los artistas apelan a un *no sé qué* de la obra. En una carta que le escribe Leibniz a la Reina Sofía Carlota, hace referencia a este *no sé qué*, escribe:

Se acostumbra decir que las nociones de esas cualidades son claras, puesto que sirven para reconocerlas; pero a la vez que dichas nociones no son distintas porque no se puede distinguir ni desarrollar lo que incluyen. Es un no sé qué, del cual nos apercebimos, pero del que no podemos dar cuenta.<sup>8</sup>

Continúa Leibniz definiendo los grados del conocimiento y dice que una representación es distinta cuando sus elementos se distinguen claramente y destacan. El conocimiento distinto es aquel que permite diferenciar una cosa de todas las demás que se le parezcan por las notas que le corresponden. El conocimiento simbólico es aquel que representa su contenido por medio de signos, y es intuitivo cuando no necesita de dichos signos, sino que comprende todo el pensamiento real.

Las pequeñas percepciones corresponden a las representaciones oscuras y confusas, estas percepciones son aquellas *“a través de las cuales el alma humana se sumerge en el vasto océano*

---

<sup>8</sup> LEIBNIZ, G.W., *Filosofía para princesas*, Trad. Javier Echeverría. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

*de lo real que refleja desde sí misma pero que no es capaz de vislumbrar con plena nitidez.”*<sup>9</sup> Las mónadas en todo momento perciben, y estas representaciones oscuras y confusas sólo son un reflejo de la realidad completa. La experiencia sensible es la que permite que los espíritus den cuenta que existen verdades innatas, puesto que a partir de los sentidos se tiene conocimientos de los particulares y por medio de la reflexión, se apercibe.

Las pequeñas percepciones están muy unidas una de otras y resulta difícil distinguirlas, aunque se hacen notar de manera confusa, dice Leibniz: *“Hay signos a millares que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma, de los cuales no nos damos cuenta.”*<sup>10</sup> Las pequeñas percepciones son las que forman las imágenes que se adquieren a través de los sentidos, que resultan claras en conjunto pero son confusas en cada una de sus partes. Estas pequeñas percepciones son las que llenan de determinaciones a los espíritus, sin que muchas veces éstos lo noten. Leibniz establece el principio de continuidad puesto que, para él: *“Nada se hace de golpe, y una de mis máximas más confirmadas es que la naturaleza nunca da saltos [...] establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio tanto en los grados como en las partes.”*<sup>11</sup> a partir de esto se desprende que, entre dos representaciones distintas, siempre hay una continuidad, al igual que entre dos apercepciones hay una gran cantidad de pequeñas percepciones, que permiten una secuencia completa.

Aunque estas percepciones sean tan pequeñas que no se puedan captar totalmente, el alma siempre está en actividad, percibiendo. Hay cosas que llenan el alma de afecciones, aunque no se dé cuenta de ellas, puesto que la atención está dirigida a algún otro objeto en particular *“todas las impresiones tienen algún efecto, pero no siempre se pueden captar todos los efectos.”*<sup>12</sup> Para Leibniz en ningún momento se está sin pensamientos y mucho menos sin sensaciones. Toda esta explicación con respecto a las pequeñas percepciones es vital para una nueva ciencia del conocimiento sensible.

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, VÁZQUEZ, María, p. 41.

<sup>10</sup> LEIBNIZ, G.W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* P. 42

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 120.

### 3. El conocimiento sensible en Baumgarten

En el siglo XVIII, el estudio leibniziano sobre la percepción tendría una revaloración, teniendo como principal actor a Alexander Baumgarten, quien hace un estudio novedoso del término estética. Para este autor, la estética es “*La ciencia del conocimiento sensible*”,<sup>13</sup> por lo que las reflexiones leibnizianas sobre este particular, encuentra un nuevo asidero y son traídas al quehacer reflexivo esta vez al servicio de la nueva disciplina. La concepción estética de Baumgarten corresponde a un proyecto que pretendía fundamentarse en un sistema gnoseológico, manteniéndose dentro del pensamiento racional: “*La estética nace como un intento de recuperar la particularidad sensible que ha sido sacrificada en aras de una cuantificación confiable.*”<sup>14</sup> Al considerar la estética como una disciplina independiente, que reflexiona acerca de lo sensible, Baumgarten buscará responder las preguntas hechas por artistas e intelectuales, preguntas con respecto a la sensibilidad, la imaginación y todo aquello que pertenece al ámbito de los sentidos. A partir de su estudio, todas estas nociones que corresponden a lo sensible no serán consideradas como fuente de error, sino como parte de un nuevo orden cognoscitivo.

Para Baumgarten, como la profesora Pinardi afirma, el objetivo que persigue la estética se enmarca en el proceso que se da intelectualmente y no en el resultado: “*Baumgarten intenta, a través de su Aesthetica (1750) y de sus diversas reflexiones en torno a problemas y objetos estéticos, descubrir y organizar racionalmente las leyes que rigen las representaciones o manifestaciones sensibles*”.<sup>15</sup> Él busca hacer un juicio de orden racional, a partir de los objetos confusos conocidos como representaciones sensibles, específicamente en las manifestaciones estéticas.<sup>16</sup> Lo fundamental de la estética es que busca ser una ciencia unitaria a partir de la pluralidad de lo sensible.

---

<sup>13</sup> BAUMGARTEN, Alexander, *Estética: a lógica da arte e do poema*, Trad. Miriam Sutter Medeiros, Brasil, Petrópolis, 1993. §1 *La estética (o teoría de las artes liberales, gnoseología inferior, arte de la belleza del pensar, arte del análogo de la razón) es la ciencia del conocimiento sensible.*

<sup>14</sup> DEL VALLE, Julio, “El principio de la estética y su relación con el ser humano. Acerca de la dimensión antropológica de la Estética de Alexander Baumgarten”, en *Estud. Filos.*, N°38, Universidad de Antioquia, 2008, p. 52.

<sup>15</sup> PINARDI, Sandra, *La idea moderna de obra de arte: su consolidación y su clausura*, Caracas, Editorial Equinoccio, 2010 p. 78.

<sup>16</sup> *Loc cit.*



El punto de partida que utiliza Baumgarten, para desarrollar su sistema de lo sensible, es la filosofía leibniziana, específicamente en dos aspectos: por una parte la concepción de sustancia, que es expresiva, representativa o perceptiva, y por otro lado, utiliza la descripción de los grados del conocimiento, en donde hay una continuidad que parte de las sensaciones oscuras, también conocidas como pequeñas percepciones, hasta el conocimiento claro y distinto, que pertenece al ámbito de las ciencias. Baumgarten le da un rango gnoseológico a lo sensible, estableciendo unas reglas que lo rigen. La estética es un conocimiento que gira en torno a la investigación de la facultad cognoscitiva inferior, buscando la verdad de lo sensible, por medio de principios o leyes generales que estudian las cosas a partir del fenómeno.

Baumgarten explica en el párrafo 510 de su metafísica “*Yo pienso ciertas cosas de manera distinta y ciertas cosas de manera confusa. Aquel que piense una cosa de manera confusa no discierne las marcas distintivas; sin embargo, se las representa o aún las percibe.*”<sup>17</sup> Aquí se ve claramente la influencia de la filosofía leibniziana, diferenciando las representaciones entre las que pueden descomponer las notas que le pertenecen, de aquellas que no se pueden establecer en una definición. El conocimiento estético pertenece al ámbito de lo sensible: “*es un saber imperfecto por ser confuso, pero es el más perfecto dentro de lo imperfecto por ser claro. Se sitúa, por consiguiente, en la cúspide de la sensibilidad.*”<sup>18</sup> Para Baumgarten la facultad de conocer algo de forma oscura y confusa es la facultad del conocimiento inferior, y aquella representación que es oscura y confusa es la que denomina representación sensible.

Para Baumgarten, las representaciones sensibles son aquellas que se adquieren por la parte inferior de la facultad cognoscitiva, y se distinguen de las representaciones distintas. Explica Cassirer que, el estudio que realiza Baumgarten, no es oscuro y confuso, sino lo que busca definir es un conocimiento de lo oscuro, de lo confuso.<sup>19</sup> Es lo sensible lo que debe subir al rango de ciencia, por medio de su particularidad. Que lo sensible tenga un carácter oscuro, en la filosofía de Baumgarten, no significa que la forma en la que se percibe sea oscura, más bien los rasgos de lo sensible se aparecen como claros, lo que busca la estética es darle un valor propio a lo sensible.

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, BAUMGARTEN, Alexander, *Metafísica* §510.

<sup>18</sup> VILLANUEVA, Javier *Reflexiones sobre la estética leibniziana*, Universidad de Navarra, 2007.

<sup>19</sup> CASSIRER, Ernt, *Filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Ímaz. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Cuando el hombre se enfrenta ante alguna manifestación en la cual intente reducir los fenómenos a su mínimo detalle, se encontrará que esta reducción es limitada, puesto que al darle explicación a las causas de las cosas que se perciben, se llega a unos datos que nada tienen que ver con la experiencia sensible. Por ejemplo, cuando se estudia la percepción del color, al describir el color azul se dice que tiene un rango de onda de 440-480 nm, pero esta descripción nada dice del color azul que se ve en el cielo cada mañana, o en el de *“La noche estrellada”* de Van Gogh. Tener una respuesta físico-matemática del color es quitarle todo lo estético que le es de suyo.

La lógica se basa en la universalidad de los conceptos que se adquieren gracias al entendimiento, buscando la verdad por medio de conceptos claros. En cambio para la estética, su definición se encuentra en el conocimiento de lo sensible, que da cuenta de la singularidad, aunque también tiene que ver con la universalidad, en este caso, de los fenómenos que se unifican en la abstracción de los signos *“la estética es una ciencia cuyo objeto son las cosas percibidas – en oposición a las cosas conocidas–”*.<sup>20</sup> Esta oposición es sólo con respecto a la forma de conocer de la ciencia o de la estética, el conocimiento humano es perfecto no sólo por la lógica, sino también por la estética. Si se contara solamente con lo que se adquiere a través de los sentidos, el conocimiento sería confuso, pero también se cuenta con el entendimiento. Escribe Baumgarten en el párrafo 6, de su estética, que existen objeciones con respecto a esta nueva ciencia análoga de la razón, estas objeciones dicen que:

Las sensaciones, las representaciones imaginarias, fábulas, perturbaciones pasionales, no son dignas de los filósofos, y se sitúan del lado de acá de su horizonte. Yo respondo: el filósofo es un hombre entre los hombres, y no es bueno que considere una parte tan importante del conocimiento humano como algo extraño para él.<sup>21</sup>

Para Baumgarten la lógica como parte de la doctrina del pensamiento, ha cumplido cabalmente con su misión, es momento que la estética haga lo propio con respecto al campo de la sensibilidad, desarrollándose y dándole respuesta a la experiencia estética.

Puede concluirse entonces que el estudio de la sustancia perceptiva desarrollado por Leibniz es fundamental para el concepto de estética que quiso asentar Baumgarten. Es desde la

---

<sup>20</sup> ORTIZ IBARZ, José María, *La justificación del mal y el nacimiento de la estética. Leibniz y Baumgarten*, Universidad de Navarra, 2007.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, BAUMGARTEN, Alexander, Estética §6.

percepción que puede darse la experiencia estética. El conocimiento sensible tiene carácter epistémico en la filosofía de Baumgarten, el cuerpo, lo sensible, la experiencia individual, estar en el mundo y ser afectado por los fenómenos externos, es vital para la estética, es parte de este tipo especial de conocimiento, el estético.

# Una exploración de la semántica del concepto de 'Derechos' en Twitter

Luz Marina Barreto Guerra, Haydemar Núñez

(Universidad Central de Venezuela)

# Una exploración de la semántica del concepto de “Derechos” en Twitter

## Exploring the semantic of the concept of “Rights” in Twitter

Luz Marina Barreto Guerra, Haydemar Núñez\*  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** Este artículo estudia tres técnicas de modelado de tópicos, o reducción de la dimensionalidad, para la recuperación de la semántica en matrices dispersas de bolsas de palabras y las aplica sobre tres conjuntos de datos de texto tomados de la red social Twitter. Se trata de técnicas destinadas al modelado de tópicos o conceptos latentes en conjuntos desestructurados de datos de texto, también conocidas como métodos para modelar la *semántica latente* de emisiones comunicativas. Las tres técnicas son: el análisis semántico latente o LSA, el análisis semántico latente de índole probabilística o PLSA y la atribución o adjudicación latente de Dirichlet o LDA. El artículo estudia los fundamentos teóricos que subyacen al desarrollo de sus algoritmos y aplica sus implementaciones, en el lenguaje de programación Python, a un corpus de documentos tomados de la red social Twitter. El corpus consta de tres conjuntos de datos de texto en los cuales se busca reconstruir la semántica latente del concepto “derechos humanos”, tal y como se expresa en emisiones de usuarios de Twitter provenientes del entorno Iberoamericano. Al analizar los resultados obtenidos en las aplicaciones se pudo comprobar que el algoritmo de la LDA ofrece una semántica más general y profunda del concepto estudiado, al atravesar transversalmente los documentos, que la que arroja el algoritmo del PLSA, cuyos resultados dan mejor cuenta de la semántica *ad intra* de los documentos. Al mismo tiempo, fue posible constatar que los algoritmos que implementan modelos de inferencia bayesiana son más eficientes para la tarea de modelado de tópicos que los algoritmos que calculan valores singulares en matrices factorizadas. También se pudo comprobar un manejo competente de la semántica de la noción de “derechos humanos” por parte de los usuarios de esa red social, el cual evidencia familiaridad con el significado teórico e institucional de dicho concepto. No obstante, ese manejo se mantiene siempre en un nivel elevado de convencionalidad.

**Palabras clave:** Modelado de Tópicos, Reducción de la Dimensionalidad, Semántica Latente, Factorización de Matrices, Modelos de Inferencia Bayesiana, Algoritmos LSA, PLSA y LDA.

**Abstract:** The following paper focuses upon three techniques of topic modeling, or dimensionality reduction, aimed at reconstructing the semantics of sparse data text, and presents their applications to three data sets retrieved from Twitter. These techniques usually model latent topics or concepts on unstructured data sets, also

---

\* (Dr. Phil. FU Berlin), Profesora Titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Este artículo está basado en mi Tesis de Maestría para optar al Grado de Magister Scientiarum en Ciencias de la Computación, el cual fue realizado bajo la tutoría de la Profesora Dra. Haydemar Núñez (Facultad de Ciencias, UCV).

known as methods intended to model the *latent semantics* of communicative emissions. The three techniques studied are: the Latent Semantic Analysis or LSA, the Probabilistic Latent Semantic Analysis or PLSA and the Latent Dirichlet Allocation or LDA. The paper deals with the theoretical foundations that underlie their algorithms and applies their implementations, in Python, on a corpus of documents taken from the social network Twitter. The corpus consists of three sets of data text whose analysis attempts to reconstruct the latent semantic of the concept “Rights”, as it is revealed in the emissions by users of Twitter from the Ibero-American region. It was possible to confirm that the LDA algorithm offers a broader and a more general semantic of the concept “Rights” than that offered by the PLSA algorithm, as the LDA results retrieved a more transversal semantic throughout all the documents. Conversely, the PLSA algorithm gives a better perspective of the topics related to the studied term ad intra the documents of the corpus. It was also established that the models that implement Bayesian inference are better for the task of topic modeling than those algorithms, such as the LSA, that calculate singular value decompositions in factorized matrices. It was observed a competent understanding of the semantic of the concept of “Rights” among the users of Twitter, which evidences some familiarity with the institutional and theoretical meaning of the term. This kind of semantic competence, however, never surpassed a conventional understanding of the notion of “Rights”.

*Keywords:* Topic Modeling, Dimensionality Reduction, Latent Semantics, Matrix Factorization, Bayesian Inference Models, Algorithms LSA, PLSA and LDA.

## 1. Introducción

Este artículo aplica tres técnicas para la reconstrucción automatizada o el reconocimiento automatizado (*machine learning*) de la semántica en conjuntos de datos de texto, también conocidos como *modelado de tópicos o conceptos*, sobre tres conjuntos de datos de texto tomados de la red social Twitter. Su propósito general es explorar la “semántica latente”, como prometen dichos métodos, del concepto de *derechos humanos*, tal y como dicha semántica se encuentra expresada implícitamente en las emisiones de usuarios de la mencionada red de microblogging.

La conjetura que anima este ensayo supone que dicha aplicación pudiera poner de relieve efectivamente la comprensión semántica, o conceptual, que usuarios de Twitter del entorno Iberoamericano pudieran tener del concepto de *derechos*, un término que típicamente integra oraciones que expresan juicios valorativos o juicios que expresan presunciones de validez sobre el concepto de *derechos humanos*, así como sus extensiones conceptuales referidas a derechos de

seres sintientes o no humanos. Este tipo de estudio, que habitualmente es realizado por un filósofo o pensador solitario llevado por su intuición o capacidad para el análisis conceptual, ¿cómo puede hacerse de manera automatizada? En otras palabras: ¿puede la filosofía analítica extender sus alcances a través del reconocimiento automatizado (o *machine learning*) de las implicaciones semánticas de un concepto básico usado por una comunidad amplia de hablantes?

Las tres técnicas de reconocimiento de la semántica latente estudiadas y aplicadas en el presente estudio son:

1. El análisis semántico latente o LSA (por sus siglas en inglés: *latent semantic analysis*)
2. El análisis semántico latente de índole probabilística o PLSA (por sus siglas en inglés *probabilistic latent semantic analysis*) y
3. La atribución o adjudicación latente de Dirichlet o LDA (*latent Dirichlet allocation*).

Estas tres técnicas pueden enmarcarse, a su vez, en dos paradigmas más amplios que son objeto de mucha discusión en las ciencias de la computación contemporáneas, a saber:

1. Los modelos de estadística “frecuentista” y
2. Los modelos de inferencia probabilística o modelos bayesianos.

La distinción entre la estadística frecuentista y la inferencia probabilística es también una distinción relativamente reciente. Los filósofos que estudian la teoría de la elección racional, en particular los que estudian ética y filosofía política, están familiarizados con ella gracias al trabajo clásico de Duncan Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions*<sup>1</sup>, quienes extendieron al campo de la ciencia social aplicada y al de los modelos conductistas de actores sociales los desarrollos pioneros de los matemáticos John Von Neumann y Oskar Morgenstern, en *Theory of Games and Economic Behavior*<sup>2</sup>, para comprender de manera matemáticamente precisa los juegos de n-personas en donde se producen conflictos de interés y en los cuales hay que tomar decisiones sobre estrategias cuyas probabilidades de éxito se estiman como distribuciones de probabilidad.

---

<sup>1</sup> LUCE, R. Duncan y RAIFFA, Howard, *Games and Decisions*, New York, John Wiley & Sons, 1957.

<sup>2</sup> VON NEUMANN, John y MORGENSTERN, Oskar, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944.

En Luce y Raiffa la teoría de las decisiones racionales formalizadas, teoría que, entre tanto, se constituyó en uno de los pilares de la inteligencia artificial (y, por ende, de las técnicas que estudiamos aquí), se divide conforme a los siguientes criterios:

1. Si la decisión es hecha por un individuo o un grupo (dos o más individuos) y
2. Si la decisión se realiza bajo condiciones de: *certidumbre*, *riesgo* e *incertidumbre*.

En el momento en el que Luce y Raiffa escriben su trabajo, la inferencia estadística combina en un mismo ámbito de indagación decisiones en condiciones de *riesgo* (cuando se conocen los parámetros de un modelo estadístico) y decisiones en condiciones de *incertidumbre* (cuando no se conocen los parámetros, por ejemplo, cuando no se sabe qué tipo de estrategia elegirá un contendor en un juego de suma no nula). No obstante, con el paso de los años, y con el crecimiento de nuestra capacidad de computación, ambos tipos de decisión se han ido distanciando una de la otra y es más fácil ahora encarar modelos no-paramétricos con métodos bayesianos.

La distinción entre *riesgo* y verdadera *incertidumbre* es muy importante en las ciencias de la computación actuales porque muchos investigadores están preocupados por diseñar mejores y más eficientes algoritmos destinados a modelar conjuntos de datos que crecen exponencialmente, en particular datos de texto emanados de redes sociales. De este modo, la creciente popularidad que comienzan a gozar los modelos computacionales bayesianos descansaría en su capacidad para permitir a las máquinas de reconocimiento la toma de decisiones en condiciones de cada vez mayor incertidumbre, es decir, en donde el cálculo de los parámetros probabilísticos y de la probabilidad marginal de una variable se vuelven intratables computacionalmente o se van perdiendo en cada nueva iteración de un algoritmo. Por esta razón, en contraste con el escenario que Luce y Raiffa tenían ante sí, hoy en día el cálculo de la incertidumbre está en manos de modelos computacionales que se apoyan en la capacidad de la regla de Bayes para encarar el cálculo de la probabilidad posterior sobre familias exponenciales profundas.

Como veremos, los algoritmos LSA y el PLSA, aplicados al modelado de la semántica latente del concepto de “derechos” usado en emisiones de Twitter, son modelos típicamente frecuentistas, en donde el PLSA, como su nombre lo indica, calcularía las probabilidades que se



desprenden de las frecuencias detectadas o parámetros disponibles en un conjunto de datos<sup>3</sup>. Por contraste, la LDA aspira a dar un salto cualitativo para el cálculo de la probabilidad posterior, - una cantidad desconocida, es decir, no detectada como frecuencia en un conjunto de datos-, en el modelado de tópicos de índole probabilístico y por eso los bayesianos lo consideran un enfoque orientado ya al cálculo de la incertidumbre (por su enfoque orientado a optimizar el cálculo de la máxima probabilidad posterior o MAP, *maximum a posteriori*, y su capacidad de conjugar la probabilidad previa para sucesivas iteraciones de los algoritmos).

Las tres técnicas de modelado de tópicos que son objeto de estudio tienen interés para el científico social y para el filósofo porque atañen a un problema central del análisis del lenguaje ordinario: la reconstrucción de la semántica latente en conjuntos de datos de texto.

En efecto, la capacidad de *entender* el sentido que emerge de un conjunto de palabras, que es también la capacidad de *clasificar* algo como algo, es, sin duda, el problema más antiguo del conocimiento y, por lo tanto, uno de los problemas más importantes de la filosofía. Se trata de comprender cómo se pueden formar enunciados y juicios que son considerados verdaderos o válidos por hablantes competentes, en la medida en que se apoyan en un significado compartido en común. Por esta razón, el problema de la comprensión del sentido o de la comprensión de la semántica de una oración está ligado al establecimiento de la verdad, de lo que *sea el caso*. Se trata de un problema que define la metafísica antigua, especialmente la aristotélica, pero es en el siglo XX que la teoría de la filosofía define el problema como uno que atañe a los métodos de análisis de conceptos básicos o fundamentales<sup>4</sup>.

Aristóteles definió, en su tratado *Los analíticos posteriores*, lo que en los siglos subsiguientes seguía siendo considerado el método de la fundamentación del conocimiento: un conjunto de proposiciones ligadas por relaciones de fundamentación es verdadero si es posible hacer un recuento exhaustivo de todos los axiomas que se encuentran en su base. La tarea de todas las ciencias era, de acuerdo con el Estagirita, encontrar sus axiomas básicos, de los cuales

---

<sup>3</sup>El LSA también puede decirse que calcula una probabilidad a partir de una frecuencia detectada. En efecto, el coeficiente de  $x$  en una función de regresión puede definirse como la *probabilidad* de que un punto en el conjunto de datos se acerque a la *media* de la función de regresión  $y$ , por lo tanto, pueda ser modelado por ella. Son los modelos bayesianos los únicos que calculan una probabilidad sobre cantidades desconocidas. Por lo tanto, a diferencia de los otros dos, lidian con la incertidumbre. De este modo, si bien tanto el PLSA como el LDA son modelos que invocan probabilidades de modo explícito, el único que lidia con la incertidumbre o con una probabilidad desconocida es el LDA. Veremos esto con detalle más adelante.

<sup>4</sup> STRAWSON, P.F., *Analysis and Methaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

dependería la validez de sus teoremas, reglas de inferencia y la verdad de sus enunciados. La comprensión racional o semántica no sería sino un derivado natural de este proceso.

Sin embargo, a medida que el proyecto de encontrar los axiomas últimos, (o verdades autoevidentes), de la ciencia va perdiendo vigencia a lo largo del siglo XX, en parte gracias al impacto que el teorema de incompletitud de Kurt Gödel tiene sobre ese proyecto, el problema de explicar cómo es que podemos decir que algo es verdadero en un sentido racional o universalizable, es decir, cómo podemos entendernos sobre ello, comienza a exigir otras explicaciones.

El gran filósofo austríaco del siglo XX, Ludwig Wittgenstein, en línea con el verificacionismo de Ernst Mach<sup>5</sup>, sugiere en su *Tractatus Logico-Philosophicus* que nos entendemos sobre algo si es posible señalar aquel “estado de cosas” que hace que un enunciado sea comprensible a un interlocutor y, por lo tanto, verdadero en algún tipo de contexto de verificación. Con ello, se deja de lado la necesidad de encontrar axiomas últimos que sean susceptibles de un acuerdo convencional entre científicos. Sólo aquel que “tiene un mundo”, bien sea porque vive en él con otros hablantes o porque comparte un lenguaje común con otros, puede decir que sabe lo que alguien quiere decir cuando afirma algo.

Las cosas son mucho más complejas de lo que se puede decir en este rápido esbozo, pero, en definitiva, el énfasis sobre la semántica del lenguaje es fundamental para nuestra comprensión actual de la filosofía como una forma de análisis conceptual profundo o sobre categorías básicas.

## 2. Materiales y métodos

### 2.1. Captura de los tuits

En primer lugar, se creó una aplicación en Twitter. Seguidamente, los días 24/9/2017, 29/9/2017 y 7/10/2017 se capturaron en Caracas, Venezuela, en una conexión en tiempo real que se extendió alrededor de 45 minutos en las tres ocasiones, tres conjuntos de documentos o tuits que constaban de: 1.148 tuits o documentos para 13.565 atributos o dimensiones (conjunto o muestra A); 3.415 tuits para 32.407 atributos o dimensiones (conjunto o muestra B) y 2.020 documentos o tuits para 20.881 atributos o dimensiones (conjunto o muestra C).

---

<sup>5</sup> MOULINES, Carlos Ulises, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*, México D.F., UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2011.

## 2.2. Pre-procesamiento de los documentos

### 2.2.1. Análisis sintáctico (*parsing*)

Los tweets suelen ser típicamente un corpus de documentos particularmente desestructurado y “ruidoso”. Por esta razón, el siguiente paso fue procesar los tweets para hacerlos aptos para el análisis de su semántica latente. Para ello, se utilizó un script que pasa el documento inicial por tres filtros sucesivos: uno para las “stopwords” o palabras comunes de poco peso semántico (tales como artículos determinados e indeterminados, preposiciones, etc.), otro filtro para puntuaciones y caracteres extraños (tales como la arroba o los *slash*) y otro para los caracteres numéricos.

### 2.2.2. Ponderación TF·IDF de matrices de términos documentos

A este tipo pre-procesamiento le sigue otro que es crucial para las tareas de análisis semántico de conjuntos desestructurados de datos de texto. En todas las tareas de análisis de conjuntos de datos de texto, los datos se representan como matrices de datos multidimensionales que registran la frecuencia con la que ocurren en un documento dado, una técnica que se conoce como “*bag of words*”, bolsas de palabras o BOW por su siglas en inglés. Las palabras también se conocen como “términos”.

En estas matrices, se registra simplemente la frecuencia de un término o una dimensión en un documento o, en representaciones categoriales, solo si está presente o no.

De esta manera, un segundo paso importante en el preprocesamiento de conjuntos dispersos de datos de texto es la normalización de la frecuencia de los términos a través de su representación *tf-idf*, que pondera la frecuencia con la que aparece un término en *un* documento con la frecuencia del mismo término en la *colección* de los documentos que forman parte del corpus.

## 2.3. Aplicación de los algoritmos

### 2.3.1. El análisis semántico latente o LSA.

El primer método de modelado de tópicos que se aplicó sobre los tres conjuntos de datos de texto es una forma especial de la *descomposición en valores singulares* (SVD, *singular value decomposition*): la descomposición en valores singulares parcial *truncada*. Esta técnica proyecta

tanto términos como documentos en un subespacio de baja dimensionalidad. Se trata de un algoritmo iterativo que computa autovalores y autovectores de matrices grandes y dispersas, matrices como las que consideramos aquí, usando la multiplicación de matrices y vectores. La descomposición en valores singulares se encuentra estrechamente relacionada con el análisis de componentes principales dado que apela al mismo tipo de estrategia, a saber, el análisis de la forma espectral de una matriz.

En el álgebra lineal, el proceso de factorización, que consiste en la descomposición de una matriz en otras matrices que, al ser multiplicadas de nuevo entre sí, ofrecerían como producto la matriz original, busca ayudar a descubrir atributos latentes que revelan las relaciones implícitas entre las entidades que conforman la matriz que se descompone. La primera técnica de modelado o descubrimiento de tópicos que se estudia utiliza un algoritmo de descomposición en valores singulares o SVD y, por lo tanto, es una forma de SVD aplicada a los conjuntos de datos de texto.

La descomposición en valores singulares SVD, y también el análisis de componentes principales o PCA (por sus siglas en inglés: *Principal Components Analysis*), descubren relaciones implícitas entre términos al interior de una matriz de términos-documentos grande y dispersa. Estas relaciones implícitas con frecuencia son agrupamientos o *clusters*. La factorización de matrices es una técnica de reducción de la dimensionalidad porque permite agrupar las entidades de una matriz bajo atributos o tópicos (o conceptos) de mayor envergadura o capacidad englobadora, de forma que entidades aisladas que pudieran haber sido consideradas como su propia clase o categoría, por decirlo así, pueden ahora ser agrupadas bajo categorías analíticas más abarcadoras o de mayor profundidad ontológica.

La descomposición en valores singulares, SVD, y el análisis de componentes principales PCA, de matrices de datos multidimensionales supone un procedimiento análogo a la operación de centrado en la media que ajusta los datos a una función de regresión en modelos lineales. Esta operación de centrado consiste, como en todas las medidas de error en modelos lineales, en sustraer la media del conjunto de datos con respecto a cada punto del mismo; su resultado es un conjunto de datos “centrado” ya en el origen.

Sin embargo, en conjuntos de datos dispersos, y, por lo tanto, no susceptibles de ser representados directamente en modelos lineales, un centrado en la media es especialmente difícil.

Por esta razón, las técnicas de SVD y PCA proponen un análogo de este tipo de centrado. El “centrado en la media” que propone el SVD y el PCA no es sino un método ingenioso para encontrar el valor esperado medio que definiría una línea de regresión en datos cuya elevada dimensionalidad impide un cálculo más sencillo, como la suma del cuadrado de los errores por ejemplo, para encontrar correlaciones potenciales entre datos.

Desde el punto de vista de la representación geométrica de su estrategia algorítmica, el objetivo del SVD y PCA es poder rotar los datos a un sistema de ejes en donde la mayor cantidad de varianza de los datos sea capturada con un número mínimo de dimensiones. Esto se hace, como ya hemos señalado, con un análisis de la forma espectral de la matriz BOW.

En nuestra aplicación hemos usado la implementación del SVD truncado que ofrece la biblioteca de métodos y códigos para el aprendizaje automático en Python “Scikit-learn”<sup>6</sup>.

### **2.3.2. El análisis semántico de índole probabilística o PLSA**

Las técnicas de factorización de matrices que extraen valores singulares de las matrices de bolsas de palabras dejan de funcionar bien con conjuntos masivos de datos de textos, en donde los *outliers*, que en presencia de una matriz de frecuencias acotada o finita se pueden reconocer y dejar de lado, pudieran pasar a tener un peso inesperado en la computación. En este caso, cuando todos los datos en un plano, por el crecimiento exponencial de los datos, se vuelven cada vez más difíciles de describir estadísticamente con una función de regresión o con un análogo de un centrado en la media, -como con los métodos de factorización de matrices que apelan al cálculo de la forma espectral de una matriz-, una buena solución es calcular probabilidades de la distribución de tópicos en un corpus de documentos.

La decisión automatizada de una aplicación de modelado de tópicos basada en una técnica de PLSA es, pues: ¿Cuál es la probabilidad de que una palabra observada en un conjunto de datos de textos apunte a un tópico en vez de otro, es decir, pueda ser subsumida o proyectada en un espacio de baja dimensionalidad?

El PLSA es, ante todo, una continuación del LSA, en el sentido de que atribuye palabras a tópicos o conceptos latentes con base en la frecuencia ponderada de unos términos en algunos

---

<sup>6</sup> PEDRAGOSA *et al.*, *Scikit-learn: Machine Learning in Python*, 12, 2011, JMLR, pp. 2825-2830.

documentos en vez de en otros, aunque interpreta o representa esas frecuencias como una distribución de probabilidad. Por esta razón, el PLSA sigue siendo una técnica de estadística descriptiva de tipo frecuentista, en la medida en que la probabilidad de que un término forme parte de *clusters* de términos pertenecientes a un tópico o concepto dado depende de parámetros arrojados por un conteo de frecuencias dadas en una matriz de bolsas de palabras, frecuencias que posibilitan un cálculo de probabilidad multinomial.

El objetivo del PLSA es estimar la distribución de probabilidad multinomial de algunas palabras en un tópico en contraste con el otro, de modo que, por ejemplo, sea posible encontrar una proporción o distribución de probabilidad de tópicos en un documento cualquiera, dado un conjunto de palabras observadas en el mismo, que permita luego clasificarlos como documentos que aluden a uno de los tópicos presentes en el corpus.

En los sistemas de PLSA, las probabilidades de que una palabra de un documento sea generada por un tópico se actualizan a través de un cálculo de la probabilidad conjunta, en donde las probabilidades de que una palabra probablemente fuera generada por un tópico  $\theta_k$  (la probabilidad condicional o *likelihood*) se multiplican por la distribución de probabilidad previa de la palabra en el tópico  $\theta_k$

Esta probabilidad condicional se computa con el algoritmo EM (Esperanza- Maximización o *Expectation-Maximization*, por sus siglas en inglés), en donde se trata de definir un conjunto de variables escondidas o latentes  $z$ , cada una de las cuales sería un índice de tópicos.

Ahora bien, de acuerdo con Crain y Zhou<sup>7</sup>, maximizar la probabilidad condicional en sistemas de PLSA es lo mismo que minimizar la divergencia de Kullback-Leibler, un método de evaluación de la distancia o de la entropía relativa entre dos distribuciones de probabilidad, una aproximada y una “real”, que ofrece una medida de ganancia o pérdida de información. La divergencia KL entre dos funciones de densidad de la probabilidad evalúa la distancia entre la distribución medida empíricamente o aproximada, y la distribución “verdadera”. Por esta razón, el PLSA utiliza básicamente un método para la minimización de la divergencia KL.

---

<sup>7</sup> CRAIN, S, KE ZHOU et al., “Dimensionality Reduction and Topic Modeling: From Latent Semantic Indexing to Latent Dirichlet Allocation and Beyond” en AGGARWAL, Charu y ZHAI, ChengXiang (Eds.), *Mining Text Data*, New York, Springer, 2012.

En la aplicación, siguiendo la implementación del PLSA en la biblioteca de métodos de Python Scikit-Learn ya citada, el análisis semántico latente de índole probabilístico se concibe como una factorización de una matriz no negativa  $X$  (la matriz BOW de tweets/documentos-términos que se usa) con la función objetivo definida por la divergencia Kullback-Leibler generalizada<sup>8</sup>.

### 2.3.3. La atribución latente de Dirichlet o LDA.

La tercera y última técnica de modelado de tópicos aplicada a los tres conjuntos de datos de texto es la atribución o adjudicación latente de Dirichlet o LDA, *latent Dirichlet allocation*.

Lo que distingue los modelos probabilísticos que se apoyan en probabilidades basadas en un conteo de frecuencias de las aplicaciones para modelado de tópicos que utilizan la adjudicación latente de Dirichlet es la capacidad que exhibe esta última para inferir, no simplemente *la probabilidad condicional de las palabras dados los tópicos en un corpus de documentos* (conocida como su *Maximum Likelihood Estimation*), sino *distribuciones de probabilidad basadas en cantidades desconocidas, las cuales resultan más apropiadas para calcular probabilidades en conjuntos de datos de texto que, o bien son muy grandes, o bien crecen exponencialmente*. Por esta razón, los modelos de LDA no solo calculan una máxima distribución condicional de la probabilidad de palabras dados tópicos en una colección de documentos que se conoce, y cuya frecuencias de palabras se aspira a registrar (el *MLE*), sino también el así llamado *maximum a posteriori* (o *MAP*), es decir, el cálculo de las distribuciones de la probabilidad posterior (futura o desconocida), en conjuntos de datos que crecen o pudieran crecer exponencialmente.

La LDA supone, pues, una implementación completa de la regla de Bayes en sistemas de modelado probabilístico de tópicos y, por esta razón, posibilitan modelos de decisión sobre tópicos caracterizados por la *incertidumbre*. Con la LDA, el modelado de tópicos se separa realmente del enfoque frecuentista y asume plenamente su carácter de *inferencia probabilística*.

A medida que crece el corpus, el número total de sus palabras, tópicos ocultos y documentos, la computación de la inferencia bayesiana se convierte en un problema de cálculo de

---

<sup>8</sup> *Scikit-learn*. Documentos y ejemplos. [En línea] [http://scikit-learn.org/stable/auto\\_examples/applications/plot\\_topics\\_extraction\\_with\\_nmf\\_lda.html#sphx-glr-auto-examples-applications-plot-topics-extraction-with-nmf-lda-py](http://scikit-learn.org/stable/auto_examples/applications/plot_topics_extraction_with_nmf_lda.html#sphx-glr-auto-examples-applications-plot-topics-extraction-with-nmf-lda-py).

optimización de funciones, en donde la probabilidad se calcula con una función de densidad para definir el área del gráfico que abarca los datos.

Que el cálculo de la posterior exija, primero, elevar una presunción de probabilidad para futuras iteraciones del algoritmo de modelado probabilístico de datos con base en probabilidades condicionales calculadas para conjuntos de datos anteriores y, segundo, que la posterior exija, a su vez, un cálculo de optimización sobre máximos que solamente pueden ser locales, es lo que hace que los modelos de LDA sean sumamente difíciles desde el punto de vista operacional. Comportan un componente subjetivo que puede resultar polémico, dado no sólo por la distribución inicial de la previa, que se apoya en una opinión facilitada por expertos sobre una posible distribución de tópicos en documentos, sino también porque el cálculo de la probabilidad posterior, que ofrece presunciones racionales basadas en el teorema de Bayes sobre distribuciones futuras, lo hace iterando la regla de Bayes con base en probabilidades posteriores que pasan a definir la previa de la siguiente iteración. Como es evidente, sucesivas iteraciones de las distribuciones de la probabilidad posterior, en tanto que previas de la siguiente iteración del algoritmo, pudieran sesgar el análisis de los datos, por pérdida de los parámetros, alejándolos de una evidencia que ya no es completa. El LDA ofrece, así, una solución ingeniosa al problema de calcular la probabilidad de tópicos en corpora de documentos cuya probabilidad marginal se desconoce.

En el enfoque de la inferencia bayesiana, que calcula una distribución de probabilidad posterior, una distribución de probabilidad previa se multiplica por la distribución condicional, que se apoya en una muestra de los datos observados, y luego este resultado se normaliza por la distribución de probabilidad marginal, es decir, la sumatoria igual a 1 (recordemos que se llama “marginal” porque antiguamente se sumaba “en el margen” de la matriz de datos) de todas las variables aleatorias de la distribución de probabilidad que abarca la evidencia completa. Para una distribución posterior (predictiva):

$$p(T | P) = \frac{p(P|T)p(T)}{p(P)}$$

En donde  $T$  denota los tópicos de un corpus y  $P$  todas las palabras de ese corpus.



La inferencia bayesiana predictiva ofrece, a la par de una probabilidad *condicional* sobre la evidencia disponible  $p(P|T)$ , un cálculo de la probabilidad *posterior* (como se expresa en la ecuación anterior:  $p(T|P)$ ). El teorema de Bayes se usa, entonces, para estimar la probabilidad posterior de una hipótesis a medida que más información o más evidencia se vuelve disponible y poder utilizarla como previa  $p(T)$  para la siguiente aplicación en el conjunto de datos.

Ello vuelve necesario apelar a métodos de *inferencia variacional* para resolver el problema del cálculo de la posterior en distribuciones que forman parte de familias exponenciales y que, por ello, no pueden dominarse totalmente con métodos frecuentistas<sup>9</sup>. Los métodos de inferencia variacional generalizan, para un conjunto de datos que no se puede dominar en su totalidad, los métodos de inferencia de la posterior, o *MAP*, un método de optimización que sustituye la necesidad de computar toda la evidencia (una tarea imposible) y conocer todos los parámetros para los puntos del espacio de datos<sup>1011</sup>.

La LDA o adjudicación latente de Dirichlet ofrece una alternativa al problema planteado por distintas iteraciones de la previa que se alejan de la evidencia ofrecida por el conjunto de datos, proponiendo una técnica matemática, la distribución de Dirichlet, que calcula *distribuciones de probabilidad sobre distribuciones de probabilidad posibles*. La LDA aplica este tipo de técnica matemática a la búsqueda de tópicos latentes.

La propiedad matemática que define a la LDA como modelo que computa estimados de probabilidad posterior y los utiliza como previas en la siguiente iteración es su capacidad para *conjug*ar esas posteriores como previas. Cuando nos vamos alejando de la evidencia disponible y ya no conocemos cómo están distribuidas las probabilidades de los tópicos en los documentos, la capacidad de la LDA para conjugar las previas o distribuciones de probabilidad en familias exponenciales permite a este tipo de modelo proponer parámetros posibles, lo cual es importante si se quiere evitar que se modele como una distribución gaussiana lo que es una distribución multinomial, por ejemplo, una mezcla de gaussianas. La previa conjugada permite que la posterior de la cual deriva sea del *mismo tipo* de distribución de probabilidad que esta última.

---

<sup>9</sup> BLEI, David. *Variational Inference*. [En línea] 2011.

<https://www.cs.princeton.edu/courses/archive/fall11/cos597C/lectures/variational-inference-i.pdf>.

<sup>10</sup> BLEI, David, KUCUKELBIR, Alp y MCAULIFFE, Jon. *Variational Inference: A Review for Statisticians*. arXiv.org. [En línea] 11 de Mayo de 2018. <https://arxiv.org/pdf/1601.00670.pdf>. 1601.00670v4 [stat.CO].

<sup>11</sup> BLEI, David, *Variational Inference: Foundations and Innovations*. You Tube. [En línea] 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=Dv86zdWjJKQ&list=PLjc-tqOYn1C73S5-g1fE4EksnMrzsaIYb&index=9>.

De este modo, la LDA es un modelo de inferencia bayesiana que no se limita a la optimización de la probabilidad condicional o *MLE* de los parámetros del modelo, como sucede con el PLSA, sino que incorpora también un cálculo de la posterior (*MAP*), la probabilidad predictiva que funcionará como probabilidad previa en iteraciones sucesivas, *para distintas distribuciones de probabilidad de tópicos por documentos*. Para ello, incorpora al cálculo de la probabilidad, además de los parámetros que vimos en el modelo anterior, un nuevo parámetro  $\alpha$ , también llamado un “hiperparámetro”, el cual agrega una dimensión adicional a la tarea de cálculo de la distribución de probabilidad de tópicos por corpus al calcular *una distribución de probabilidad sobre distribuciones posibles de probabilidad* de tópicos sobre documentos dados en el corpus. El hiperparámetro  $\alpha$  ofrece la posibilidad de calcular distribuciones de probabilidad sobre previas conjugadas como distribuciones multinomiales, el tipo de cálculo de probabilidad que caracteriza a los conjuntos de datos de texto multidimensionales.

### 3. Resultados

Los resultados obtenidos revelan las concepciones y definiciones semánticas implícitas que subyacen al uso que hizo cada uno de los usuarios cuyos tweets fueron recuperados para estos conjuntos de datos de texto tomados de Twitter. En un sentido importante, los tweets son una suerte de “encuesta de opinión” que revela lo que este grupo de usuarios de Twitter en particular piensa del concepto “derechos”: cuáles son las asociaciones, implicaciones, sentidos sugeridos y semántica implícita en el uso de este concepto particular.

Desde un punto de vista general, las aplicaciones de los algoritmos en los tres conjuntos de datos arrojaron dos tipos de resultados claramente discernibles: 1) por una parte, ofrecen una visión reducida de los tipos de problemas, preocupaciones o dimensiones que los usuarios de Twitter tienen en el momento de emitir sus tweets. 2) Por la otra, ofrecen una visión general de la semántica que define el uso del término “derechos”, y que es transversal a las preocupaciones o dimensiones que definen los tópicos o dimensiones reducidas, en los usuarios que emiten sus tweets en el momento de la captura.

Estos dos tipos de resultados no se ofrecen con independencia el uno del otro, sino que ambos constituyen el rendimiento esperado de la aplicación de un algoritmo de modelado de tópicos sobre un conjunto determinado de datos de texto. La distinción es, por tanto, más bien

analítica. Ambos permiten al investigador dos tipos de tareas diferentes, dependiendo de su foco de interés.

Puede, por ejemplo, en primer lugar, reconstruir los tópicos que caracterizaron una determinada transmisión de tweets. En los tres conjuntos de datos se pudo observar que el tema de Cataluña es prominente para los tres conjuntos de datos, incluso estando separados por varios días. Igualmente importantes en los tres conjuntos de datos son las referencias a la situación política de Venezuela para aquel momento, la situación política de Argentina para el mismo período y distintas referencias a crímenes, derechos de minorías y situaciones sucedidas a activistas políticos en la región. No obstante, la preeminencia del tema de Cataluña resulta notable, habida cuenta de que la aspiración a la independencia de una nación no es, desde el punto de vista filosófico, un problema relacionado con la defensa de los derechos humanos.

Por esta razón, es importante observar que las aplicaciones de modelado de tópicos rinden un segundo resultado analíticamente distinto al que se acaba de mencionar. Se trata de la reconstrucción de la semántica de un término, en este caso, “derechos”. La presente investigación ha arrojado un contexto semántico enormemente rico para la comprensión de la palabra “derechos” en el ámbito Iberoamericano.

En efecto, alrededor de la palabra “derechos” se tejen sentidos de una gran diversidad. Se asocia, como en su significado convencional, a los derechos humanos individuales. Pero también al derecho de autodeterminación de los ciudadanos de una nación (Cataluña y España), a los derechos económicos y sociales (una extensión de los derechos que se desarrolla en los años 60 del siglo XX como una prologación de la Declaración de los Derechos Universales de 1948, y que se vincula con la filosofía política de la izquierda latinoamericana). Pudimos observar que este último sentido es muy importante para los tuiteros del ámbito argentino. La palabra “derechos” está muy vinculada también al derecho a la vida y a la seguridad en nuestra región. La semántica de la palabra se encuentra también asociada a la idea de “gozar de libertades”, en particular en relación con actores como las mujeres, la comunidad LGBT (comunidad lesbiana, gay, bisexual y transexual) y los defensores de los derechos de los animales, un sentido muy reciente de la comprensión del derecho que se ha incorporado cómodamente al ámbito comunicativo de la región. La idea del derecho a la libertad también es prominente en los tweets de usuarios vinculados con Venezuela. También resulta muy importante su vinculación con el

“derecho a la vida”, un sentido sofisticado desde el punto de vista filosófico, que fue central para los autores de la Carta de los Derechos de la ONU en 1948 y cuya presencia en los tópicos obtenidos evidencia cómo los conceptos e ideario filosófico de la mencionada Carta se han permeado al mundo comunicativo cotidiano o a la cultura política de la nación.

También en un sentido general pudo observarse la presencia activa de usuarios de Twitter preocupados por el tema de los “derechos” en distintos países de América Latina, llamando la atención la relativa ausencia, para el momento de la captura, de tweets significativos de países como Paraguay, Uruguay y Ecuador. De Centro América el país más activo es México.

### 3.1. Interpretación del primer conjunto de datos de texto (muestra A):

La primera muestra fue tomada la mañana del 24 de septiembre de 2017, una semana antes del pautado Referendo Independentista de Cataluña. Pudo observarse en los conceptos arrojados por el LSA (Tabla 1) que uno de los usuarios más activos durante el período de tiempo en el que se recuperaron los tweets (de 8:27 am a 8:57 am, hora local), fue Albert Rivera, (o su “community manager”), el líder del partido de centro derecha español Ciudadanos, quien repudió en distintos tweets, que eran retuiteados repetidamente, un ataque a una sede de diputados anti-independentistas. El repudio a ese ataque, pues, queda asociado en el conjunto de datos a la palabra “derechos”, cuya semántica se redefine en ese momento como defensa de libertades políticas.

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del LSA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	albert_rivera, kikomonasterio, Avila
Instituciones	amnistía, defensor, guardia, policía, presidente, procurador, sindicato
Verbos	acosa, atacado, apoyo
Sustantivos	acuerdo, amenaza, antiespecie, defensa, democracia, diputados, golpistas, humanos, libertades, sedes, veganismo
Adjetivos/Adverbios	no, todo, pero

**Tabla 1: Semántica LSA de la muestra A.**

Similarmente, se obtuvieron los siguientes resultados para el algoritmo de PLSA:

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del PLSA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	albert rivera, Barcelona, Bogotá, Cataluña, El Salvador, España, Guatemala, Miranda, Pablo Iglesias, Soria, Venezuela
Instituciones	amnistía, defensor, guardia, policía, presidente, procurador, sindicato
Verbos	abstenerse, acosar, apoyar, atacar, callar, ceder, deben, defender, destruir, disfrutar, excederse, expresar, garantizar, mirando, permitir, queremos, reclamar, reprimir, respetar, reventar, robar, roben, rodeaban, romper, sentir, ver, violar, votar, vulnerar (total: 30)
Sustantivos	abstención, abusadores, acuerdo, amenaza, asamblea, cambio, chicas, ciudadano, claro, compañeros, constituyente, cristiano, defensa, democracia, derechos, diputados, fiscal, foto, fundamentales, futuro, gente, golpistas, guerra, humanos, impuestos, independencia, joven, laborales, ley, libertades, lucha, manifestación, mujer, mujeres, noche, oposición, pacto, patriotas, personas, políticos, promulgar, pueblos, régimen, renuncia, sedes, sentido común, soviets, violencia, voto, vulnerar (total: 51)
Adjetivos/Adverbios	demoledor, entendido, estable, hoy, importar, necesario, nuevo, orgulloso, plenamente, popular, prioridad, todo

**Tabla 2: Semántica PLSA de la muestra A.**

La Tabla 2, que expresa la salida del algoritmo de análisis semántico de índole probabilística, PLSA, arroja resultados mucho más diversificados y ricos que los obtenidos durante la aplicación del método de factorización de matrices LSA. Pudieron identificarse 7 menciones a países diferentes, dos españoles (España y Cataluña) y el resto latinoamericano, entre ellos Venezuela.

También se mencionaron 7 instituciones públicas relevantes en la semántica del concepto de “derechos” y 30 verbos y 51 sustantivos asociados a dicha semántica.

Mucho más elocuentes son los resultados de la Tabla 3, tabla que recoge los resultados del algoritmo LDA, entre los cuales podemos reconocer 35 verbos y 68 sustantivos asociados a la

semántica del concepto de “derechos” en el mismo conjunto de datos. Como observaremos también en el segundo conjunto de datos, los resultados del algoritmo LDA son mucho más precisos en el sentido de que son más diversos y “elocuentes” en la recuperación de la semántica de la palabra que estamos examinando.

Para el filósofo o científico social que trabaja sobre la semántica del concepto de “derechos” los resultados no revelan mayores sorpresas, aunque sí llama la atención que la comprensión del concepto en el ámbito del lenguaje ordinario, en el “mundo de la vida” (para utilizar la expresión clásica de la fenomenología que se refiere a las comunicaciones cotidianas), incorpora rápidamente los desarrollos académicos más sofisticados.

Por ejemplo, la mención a los “derechos de los animales”, un desarrollo teórico de la ética aplicada relativamente reciente en el mundo hispanohablante<sup>12</sup> se ha incorporado rápidamente al lenguaje del “planeta Twitter”. Aquí es importante tener presente que el usuario de esa red social no necesita más que un texto breve de pocos caracteres para explicar el sentido de la expresión “derecho de los animales”, con lo que está seguro de que su frase no despertará extrañeza o perplejidad: un claro indicativo que el sentido de la expresión “derechos de los animales” ya ha “bajado” al lenguaje ordinario en el mundo de la vida.

También es interesante para el teórico social observar que la semántica asociada a la Declaración de los Derechos Económicos y Sociales de 1966 (bastante posterior a la Declaración de la ONU sobre Derechos Humanos de 1948), también se ha incorporado a la semántica de los “derechos”, con términos como “laborales”, “industria”, “impuesto”, “trabajo”, todos alejados de la semántica tradicional en torno a los Derechos Humanos Universales.

Como dato curioso, la Declaración de los Derechos Humanos del Islam, promulgada en el Cairo en 1990 en un intento por ofrecer una contrapartida no liberal a la filosofía de los DDHH occidentales, se encuentra totalmente ausente de la semántica de los conjuntos de datos, limitándose a la mención de “musulmanes” e “inmigrantes” toda referencia a los contenidos asociados al Islam. Esto pudiera ser un indicativo de un relativo fracaso de los promotores de esa declaración en publicitar sus contenidos más allá de los países con mayoría musulmana, así como

---

<sup>12</sup> MOSTERÍN, Jesús, *¡Vivan los animales!*, Madrid, Debate, 1998.

la pervivencia para nuestra región de la semántica que ha definido los DDHH en el Occidente moderno a lo largo de los últimos siglos.

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del LDA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	Albert Rivera, Argentina, Barcelona, Cataluña, Colombia, El Salvador, España, kirschnerismo, México, Rajoy, sur Bogotá, Venezuela, Zaragoza
Instituciones	autoridades, defensor, estado, estatales, gobierno, govern, instituciones, ministro, Onu, podemos, policia, procurador
Verbos	acostumbra, adoctrinar, advertir, agitar, apoyar, asfixiar, brindar, callar, cambiar, castigar, conocer, convocar, defender, enviar, exceder, expresión, firman, garantizar, imponer, incluir, iniciar, invertir, manifestar manipular, perder, pisotear, proteger, provocar, reclamar recortar, reventar, roben, violar, votar, vulnerar (total:35)
Sustantivos	abstencionista, abusadores, activistas, acuerdo, amenaza, animales, bandera, ciudadano, ciudades, civiles, comentario, constitución, constitucional, consulta, contenidos, convivencia, cristiano, culpa, democracia, derecha, diputados, documentación, ejercicio, experiencia, femenino, golpe, humanos, idea, implicancia, impuestos, independencia, industria, joven, justicia, laboral, laborales legalidad, libertad/es, lucha, lugar, marcha, matriz, mensaje, milicos, muchachos, mujeres, obligaciones, odio, oposición, patriotas, persona, planeta, privilegios, querella, radicales, reforma, régimen, rehenes, represión, retornados, sociales, soviets, trabajo, vicios, violencia, violencia, voto, xenofobia (total: 68)
Adjetivos/Adverbios	cada momento, civismo, criminal, demoledor, destruido, facista, hoy, imposible, mejor, mientras, millones, mismos, nazis, nueva, nunca, orgullosa, público, reaccionaria, realmente, siempre, también, tampoco.

**Tabla 3: Semántica LDA de la muestra A.**

Para el teórico social también pudiera ser interesante identificar y etiquetar constelaciones de tópicos. Como ejemplo de este posible etiquetado, tomaremos, en el primer conjunto de datos de texto, la salida del algoritmo con los resultados más “elocuentes”, el LDA.

A la par de los contenidos convencionalmente asociados al concepto de derecho, tales como libertad, democracia, Constitución, etc., encontramos también las siguientes posibles constelaciones de tópicos. No se presupone un orden de importancia:

1. Independencia de Cataluña. Tópicos: 2, 6, 13, 14, 18, 19, 20, 24, 26, 28, 29.
2. Derechos laborales: 1, 27 (¿Venezuela?)
3. Régimen criminal: 3 (¿Venezuela?)
4. Derechos de las mujeres: 4, 23, 25 (¿Argentina?)
5. Represión, lucha ciudadana: 7 (¿Bogotá?)
6. Derechos de los animales: 10
7. Constitución, congreso mexicano: 12

### 3.2. Interpretación del segundo conjunto de datos de texto (muestra B):

En la Tabla 4 se puede observar los resultados del LSA para el segundo conjunto de datos de texto, que constaba, como se recordará, de 3415 documentos.

Aspectos de la salida del algoritmo del LSA. Concepto “derechos”	
Países/Nombres	Cataluña, España
Instituciones	Onu
Verbos	debe, violando, violar
Sustantivos	constitución, expertos, fundamentales, gobierno, humanos individuales, medidas, referendum, violaciones
Adjetivos/Adverbios	----

**Tabla 4: Semántica LSA de la muestra B.**

El algoritmo PLSA arroja 18 verbos y 48 sustantivos alrededor de la semántica del término “derechos”.

No obstante, aquí las ventajas y el rendimiento en elocuencia del algoritmo LDA son palpables. Se puede observar que la atribución latente de Dirichlet (Tabla 6) ofrece una visión mucho más amplia y precisa de la semántica implícita en el segundo conjunto de datos de texto,



arrojando un léxico de casi el doble de palabras asociadas al concepto inicial “derechos”: 84 vs. 48. También es capaz de ofrecer un contexto más rico para este léxico, al invocar un número mayor de instituciones, adjetivos y adverbios asociadas a las palabras.

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del PLSA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	Argentina, Arreaza, Barcelona, Bolivia, Carlos Slim, Cataluña Colombia, Cristina Kirschner, Cuba, Dios, Ecuador, España Estados Unidos, México, Mundo, Rajoy, Venezuela
Instituciones	gobierno, musulmanes, ONU, Televisa, guardia civil
Verbos	abusar, advertir, anteponer, avisar, cambiar, colisionar, defender, denunciar, exigir, garantizar, limitar, merecer parecer, proteger, ratificar, tener, transmitir, violar (total: 18)
Sustantivos	adulto mayor, asamblea, aviso, bandera, cadenas pres., ciudadanos, concepto, constitución, cristiano, decadencia democracia, derecho, derechos animales, desaparición, dreamers, estrategia, fundamentales, grieta, honestidad, humanos, individuales, inmigrantes, izquierda, joven, ley, libertades, marcha animales, mujeres, obligaciones, pago deuda, partidos, personas, prioridad, pueblo, reeleccion indefinida, referendum, regresión, relatores, represión, sexuales, silencio, sociedad, urnas, utilidades, verdad, vida digna, violaciones, vulneración (total: 48)
Adjetivos/Adverbios	ahora, impecable, sagrada, siempre

**Tabla 5: Semántica PLSA de la muestra B.**

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del LDA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	Argentina, Arreaza, Carlos Slim, Cataluña, Colombia, Cuba, EEUU, España, MBachelet, Mundo, Venezuela
Instituciones	Ceofanb, colegio, consejo, gobierno, guardia civil, Hispania ONU, organismos, Partido Popular, Televisa, UniSalamanca
Verbos	anteponer, atentar, avanzar, avisar, colisiona, defender, denunciar, exigir, ganar, ilegalizar, luchar, merecer, piroppear, proteger, rechazar, recortar, tomar, usar, violar votar (total: 20)
Sustantivos	adulto mayor, amenazas, animales, autor, bandera, ciudadanos, civil, colectivo, concepto, constitución, contrato, corrupción, cristiano, cuerpos, decadencia democracia, denuncia, derecha, derechos civiles, deshonor, discriminación, diversidad, estudiantes, fallecimiento, fiscal, frente, fundamentales, garantes, gente, grieta, hijos, humanos, igualdad, individuales, individuales, instituciones, izquierda, joven, ley, libertad, luchadora, maniobra, marcha, medidas, memoria, miedo, mujer, nacional, obligaciones, online, pago deuda, partido, patria, personas, piquete, presidencial, profesionales, profesora, propiedad, propuesta, protección, pueblo, racismo, referendum, registro, relatores, represores, respeto, salida, salud, sanciones, selección, servicios, sexual, silencio, solidaridad, trabajo, urnas, verdadera, víctima, victimario, vida digna, violaciones, vulneración (total: 84)
Adjetivos/Adverbios	abierto, absurdo, cientos, contra, frontal, justo, laborales, obligados, prioridad, siempre, total, urgente

**Tabla 6: Semántica LDA de la muestra B.**

Si, de nuevo, identificamos constelaciones de palabras para discernir tópicos más amplios o generales, encontraremos los siguientes, tomando en cuenta la salida del algoritmo más elocuente, el LDA.

En efecto, tomando en cuenta la salida de este algoritmo, para el segundo conjunto de tweets es posible identificar los siguientes tópicos asociados al concepto de “derechos”, al lado de los más convencionales tales como libertad, ciudadanía, estudiantes, democracia, etc., sin presuponer un orden de importancia:

#### 1. Cadenas presidenciales: tópico 1 (¿Venezuela?)

2. Derechos laborales: 2, 7, 9 (¿Argentina?)
3. Diversidad sexual: 3, 8, 14 (¿México?)
4. Derechos de la mujer: 4, 12 (¿España?)
5. Derechos humanos violados por sanciones de EEUU: 5, 25 (Venezuela).

6. Derecho a la independencia de Cataluña. De lejos, la semántica más prevalente para este conjunto de datos: 6, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 26.

7. Derechos animales: 22 (¿España?)
8. Vida digna, adulto mayor: 27 (Ecuador)

### 3.3. Interpretación del tercer conjunto de datos de texto (muestra C):

En la Tabla 7 se observan los resultados para el tercer conjunto de datos de texto, que constaba de 2020 documentos y 20881 atributos, de la aplicación del algoritmo para el LSA.

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del LSA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	Cataluña, España, Estrasburgo, Murcia
Instituciones	Caritas, Pontifex
Verbos	Luchan
Sustantivos	bandera, constitucional, derechos, gente, humanos, palos, patria, represión
Adjetivos/Adverbios	“Pasando de algo”

**Tabla 7: Semántica LSA de la muestra C.**

Por su parte, el algoritmo PLSA arroja 44 verbos y 53 sustantivos alrededor de la semántica del término “derechos”.

Sin embargo, como se ha observado en los otros conjuntos de datos de texto, aquí las ventajas y el rendimiento en elocuencia del algoritmo LDA son también importantes. Se puede constatar que la atribución latente de Dirichlet (Tabla 9) ofrece un mejor escrutinio de la semántica implícita en el tercer conjunto de datos de texto, arrojando un léxico de más del doble de palabras asociadas al concepto inicial “derechos”: 129 vs. 53. También ofrece un contexto más

rico para este léxico por su número mayor de instituciones, adjetivos y adverbios asociadas a las palabras.

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del PLSA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	Argentinos, Barcelona, Catalanes, Cataluña, Colombia, España, Estrasburgo, Lenin, LilianTintori, Luis E. Rondón, Macri, Mexicanos, Murcia, Pablo Iglesias, Santander,Tumaco Unes_ Táchira
Instituciones	congreso, gobierno, guardia civil, ONU, TSJ
Verbos	amo, arrastrar, asegurar, coaccionar, defender, dejar denunciar, desaparecer, desnucar, devolver, egresar, evitar, fundar, garantiza, habéis, hablar, humillar impedir, independizarnos, jugando, legislar, luchan, mentir, ocuparse, ocurrir, paguen, proteger, querer, quitar, reclamar, reconocer, recordar, recortar, renuncie, restringir, seguir, somos, tenes, vamos, visto, vivir, votar, vulnerar (total: 44)
Sustantivos	animales, asociación, autoritario, bandera, cabeza, comida, consecuentes, constitución, contexto, crisis, democracia, desprotección, dignidad, esperanza, estado, expediente, fascistas, feminismo, futbolistas, futuro, gente, humanitaria, humanos, integridad, justicia, laborales, libertad, libertades, marcha, masacre, mayoría, miedo, muerte, mujeres, mundo, nacionalidad, naturaleza, octubre, palos, personas, profesionales, pueblo, rector tsj, represión respeto, sentencia, sociales, techo, tierra, trabajo, unidad, vida, violaciones (total: 53)
Adjetivos/Adverbios	fracasado, fundamentales, mayores, mejor, nuevos, pocos, siempre, también, todos, vasta

**Tabla 8: Semántica PLSA de la muestra C.**

<b>Aspectos de la salida del algoritmo del LDA. Concepto “derechos”</b>	
Países/Nombres	Albert Rivera, Argentina, Argentinos, Bachelet, Barcelona, Botero, Catalana, Colombia, Estrasburgo, Lenin, Lilian Tintori, Luis E. Rondón, Macri, Mexicanos, México Murcia, Santos, ThaysPeñalver, Trump, Tumaco Unes_Táchira
Instituciones	CNE, congreso, gobierno, guardia civil, MUD, Netflix ONU, TSJ
Verbos	aprovechar, arrastrada, arrebatar, asegurar, cambiar, coaccionar, comiendo, comprendamos, conocer, cuentan, debemos, defendiendo, dejar, denunciando, desaparecer, desnuquen, devolverle, discuten, egresan, entrenando, esperar, exigen, fortalecen, fundan, garantizar, gobierna, habeis, hablar, hacer, humillar, imagino, impedir, independizarnos, invitar, joder, legislar, lograste, luchando, mentir, ocurre, paguen, perdés, pisoteando, podremos, proteger, puede, queremos, quiero, quitar, realizamos, reclamar, reconoce, recortar, renuncie, respetar, restituir, restringir, seguimos, sentimos, sigamos, somos, tenemos, tenes, vamos, vamos, visto, viviendo, vivir, volar, vota, voy (total: 71)
Sustantivos	aborto, activista, adultos, agenda, animales, arte, asociaciones, campesino, cancelaciones, capitalismo, carro, caza, ciudadanos, clases, colaborador, comida, comunidad, consecuentes, constitución, construcción, corrupción, crisis, deber, declaración, defensa, defensor, defensores, democracia, desprotección, dictadura, dictaduras, dignidad, docentes, domingo, ejemplo encuentro, escuelas, esperanza, expediente, fascistas, feminismo, fiesta, foro, funcionarios, fútbol, futbolista, futbolistas, futuro, gente, golpe, graduandos, guerra, hijos, huelga, humanos, igualdad, imagen, imperialistas, individuo, injusticia, instituciones, integridad, invencible, jubilaciones, jugadores, laborales, leyes, lgbt, libertad, libertades, lucha, mano, marcha, masacre, mayoría, miedo, muerte, mujer, mujeres, mundo, nacionalidad, naturaleza, nazis, noticia, octubre, ofensiva, oficial, organización, país, partido, paz, periodista, personas, plan, plumazo, poder, policía, presencia, primera, privilegios, profesionales público, pueblo, religión, reputación, respeto, retroceso, rey, ricos, robo, rumbo, sacrificio, salud, sentencia, sicario, sociales, sociedad, soldado, techo, tirano, trabajadores, trabajo, trato, unidad, vía, vicios, violación,

	violaciones, vulneración (total: 129)
Adjetivos/Adverbios	ahora, animalista, autoritario, civil, claro, conmovedora, constitucional, desarmado, fracasada, frecuentemente, gran, hoy, humanitaria, iguales, imposible, injustas, inspiracional, libre, mala, mayores, mejor, muchos, mundial, nada, nuevos, peor, plenamente, pocos, rápido, siempre, social, solo, todavía, todos

**Tabla 9: Semántica LDA de la muestra C.**

Aquí es posible también identificar, desde el punto de vista del análisis filosófico, palabras alrededor de tópicos posibles. Tomando en cuenta los resultados más elocuentes que se han obtenido, aquellos arrojados por el algoritmo LDA, se puede ahora señalar algunos de ellos:

1. Defensa de derechos laborales, marcha (¿Colombia y México?), comida, techo, ricos, obra de arte inspiradora, Argentina, vivir, aborto, paz, esperanza, derechos sociales, salvaje, joder, pisotear, capitalismo, iguales, asustar, retroceso, docentes, cancelar jubilaciones, Navarro, ¿Venezuela?, lucha, bandera, huelga, guerra, 0, 3, 5, 8, 10, 16, 23.
2. Restitución de derechos, TSJ, Venezuela, ley, golpe, México: fortalecer justicia en instituciones, derechos campesinos (¿Venezuela y Argentina?), Chile: derechos adultos mayores, democracia, sociedad, cambiar el rumbo, mexicanos, libertades, miedo, desaparecer, futbolista, arrebatarnos, quitarnos, humanos, masacre, expediente, respeto, violaciones, derecho, desprotección, luchar, humanos, libertad, hijos, privilegios, agenda, leyes 1, 4, 5, 13, 19, 25, 27.
3. Derechos de las mujeres, feminismo, Cataluña, mujer, libertades, defender, evitar, desnucar, arrastrar, 2, 22.
4. Argentina: contra imperialistas, nazis, fascistas, autoritario, Macri, reconocimientos, mayoría, gobierno, libertades, libertad, dictadura, crisis humanitaria, defender, libertad, Venezuela 5, 11, 21, 26.
5. Cataluña: amenaza a la nacionalidad, constitución, trabajo, coaccionado, humillado, mentir, Murcia, luchando, gente, policía, España, represión, renunciar, poder, imagen, Pablo Iglesias, Barcelona, defiende, constitución 7, 17, 18, 27, 28.
6. Derechos de minorías: Fiesta animalista, invita, Venezuela, Aragua, Ciudadanos lgbt, defensores, salud, integridad, libertades, 14, 20.

#### 4. Conclusiones

El presente artículo ha estudiado tres técnicas de modelado de tópicos o reducción de la dimensionalidad en conjuntos de datos de textos que, desde el punto de vista filosófico y teórico, suponen la recuperación de la semántica de matrices dispersas de bolsas de palabras. Estas tres técnicas se desarrollan en el marco de dos paradigmas generales que son muy importantes en la literatura del análisis estadístico de datos: el paradigma frecuentista y el paradigma bayesiano, el cual lidia con la incertidumbre sobre cantidades desconocidas.

Se expuso que, de las tres técnicas de modelado de tópicos que se estudiaron, las dos primeras, el LSA y el PLSA, ofrecen un análisis estadístico del conjunto de datos que se apoya en un conteo preciso de las frecuencias de términos en documentos al interior de conjuntos de datos acotados.

En este sentido, la primera de las técnicas de modelado de tópicos de tipo frecuentista, el LSA, rinde una factorización de la matriz que la descompone en valores singulares, los cuales se convierten en los parámetros para la agrupación de nuevos documentos y términos en los tópicos que ha identificado el sistema. La segunda técnica, el PLSA, por su parte, rinde otro tipo de parámetros: aquellos que definen una distribución de probabilidad para tópicos de los términos y documentos que se incorporan en el sistema.

Finalmente, la tercera de las técnicas, la LDA, se desprende del paradigma frecuentista anteriormente descrito en la medida en que es considerada por la literatura una técnica de inferencia estadística sobre cantidades desconocidas. La LDA debe apelar al cálculo de la distribución de probabilidad posterior en conjuntos de datos cuyos parámetros van “desapareciendo” por pérdida de la posibilidad de un dominio de la distribución de la probabilidad marginal, a causa del crecimiento exponencial de los datos.

Por esta razón, la LDA se aleja del paradigma frecuentista y representa un intento de calcular probabilidades en condiciones de *incertidumbre*. En este sentido, permite un cálculo de probabilidades sobre distribuciones de probabilidad a través de una técnica matemática que conjuga la previa en distribuciones multinomiales, de modo que se conserve a lo largo de todas las iteraciones la familia exponencial a la que pertenece la distribución. Paralelamente, los

modelos de LDA proponen distintos métodos para facilitar la inferencia variacional de los datos de entrada y, con ello, la creación de modelos con una mayor capacidad de generalización.

Al capturar los tres conjuntos de datos de texto, la palabra clave o “filtro” de la aplicación de Twitter ha sido la palabra “derechos”. Los documentos de Twitter o tweets se eligieron, entonces, conforme a si mencionaban o no, en el texto, esa palabra. La intuición que guió el calibrado de los distintos programas de código que se usaron para la aplicación de Twitter ha sido que los tweets que mencionaban la palabra “derechos”, al ver reducida su dimensionalidad con las tres técnicas que se estudiaron, arrojarían un contexto conceptual o una serie de tópicos característicos que podían iluminar la semántica implícita o latente en el uso de la palabra “derechos” por parte de los usuarios de los tweets capturados en “streaming” o tiempo real, todos provenientes del ámbito Iberoamericano.

Los resultados analizados demuestran que esa intuición, apoyada por la literatura sobre el tema, es correcta y que los documentos estudiados realmente ofrecen interesantes hallazgos respecto al significado del concepto de “derechos” para los usuarios de la red social Twitter en el momento de la captura. En efecto:

1. Un primer hallazgo ha sido la coincidencia del significado semántico de la palabra “derechos” con los resultados ofrecidos en los distintos estudios de este tipo de conceptos que se encuentran en el ámbito de la reflexión filosófica de carácter analítico, el tipo de análisis que caracteriza el desempeño profesional de los filósofos y que persigue una comprensión racional del concepto. Esta coincidencia sugiere que muchos de los aspectos teóricos más importantes que se encuentran en los esfuerzos de comprensión de la noción de “derechos” han sido exitosamente incorporados a la cultura política de la región. En este sentido, la tarea educativa de las Naciones Unidas pudiera calificarse, en un primer nivel, como una tarea lograda: la aguda conciencia, por parte de aquellos que reclaman sus derechos en nuestros países de habla hispana, respecto de lo que involucra realmente apelar a los derechos, constituye, en mi opinión, uno de los hallazgos más importantes del presente trabajo.

El discurso sobre el derecho entendido como derecho a la vida, la libertad, la seguridad, la libertad de expresión, pero también el derecho a una vida digna, seguridad laboral, condiciones de vida razonables (vivienda y bienestar), derecho de los animales, derechos de las mujeres, pero



también de minorías, etc., se ofrece de modo elocuente a partir de los modelos estudiados y abren al profesional de la filosofía y de las ciencias sociales, que quiere fundamentar su análisis con evidencia empírica, un campo de trabajo amplio e importante.

Las herramientas que se han estudiado, pues, iluminan la semántica que define el uso de muchos conceptos filosóficos, y de otras disciplinas cuyos conceptos se expresan en el lenguaje ordinario, y lo hacen de maneras inéditas hasta hace relativamente poco tiempo.

2. El segundo hallazgo ha sido que, al contrario de lo que podría pensarse, el significado semántico de la noción de “derechos”, tal y como es usado en contextos de lenguaje ordinario al interior de estos tres conjuntos de documentos de Twitter, no revela ninguna novedad respecto de lo que ordinariamente se entiende por “derechos” en el discurso filosófico especializado. Probablemente una exploración más profunda y con conjuntos mayores pudiera revelar novedades en la semántica del concepto en el futuro. Pero no ha sido así para este estudio. De este modo, aunque la semántica reconstruida por los tres tipos de algoritmos ha sido rica y diversificada, no es particularmente novedosa y se mantiene en un nivel elevado de convencionalidad.<sup>13</sup> Por esta razón, es posible afirmar que el análisis de contenidos semánticos latentes que ofrece el modelado de tópicos automatizado es una suerte de pequeña encuesta de opinión sobre el estado actual de la opinión pública respecto de un concepto.

3. En tercer lugar, fue posible constatar, de acuerdo con Crain y Zhou (6), que la LDA tiende a aprender tópicos más generales o más amplios que el PLSA, lo que los hace tal vez más difusos. Ello tiene las siguientes consecuencias: que los modelos de LDA, según se pudo apreciar también, son muy buenos para analizar transversalmente la semántica de un concepto (lo que era la intención inicial del presente trabajo), pero menos buenos si se trata de identificar cuáles son los tópicos que realmente caracterizan a un conjunto de datos. De este modo, se pudo notar que resulta más fácil identificar esos distintos tópicos en los modelos de PLSA que en los modelos de LDA, mientras que, inversamente, es más nítida la semántica de un término en los modelos de LDA que en los modelos de PLSA.

De este modo, es posible que un periodista, un científico social o un investigador en redes sociales que quiera averiguar de qué se está hablando, de qué temas o tópicos se ocupa la gente

---

<sup>13</sup> Se usa aquí el concepto de lenguaje moral convencional en el mismo sentido que Lawrence Kohlberg (22).

en un momento dado, obtenga mejores resultados con un modelo de PLSA. Pero, por contraste, un filósofo que quiera averiguar qué entiende la gente por un determinado concepto que se usa de manera transversal en tópicos a lo largo de distintos documentos, tal vez obtenga mejores resultados o resultados más precisos con un modelo de LDA. Por esta razón, aquí se han privilegiado los resultados arrojados por el algoritmo de LDA para el análisis hermenéutico de la semántica encontrada.

4. Un cuarto hallazgo es que, si bien los modelos de LSA arrojan resultados relativamente confiables, los modelos frecuentistas y de inferencia Bayesiana que apelan al cálculo de probabilidades representan una ventaja enorme respecto de los primeros, que apelan al cálculo de valores singulares en matrices factorizadas. Tal vez por esta razón, los modelos probabilísticos son cada vez más populares en la literatura de las ciencias de la computación, quedando como aspecto polémico en la discusión sobre la futura prevalencia de estos modelos el peso de la subjetividad del investigador que distribuye la probabilidad previa, un tipo de subjetividad típico de la inferencia bayesiana.

# **Antígona: entre la ley divina y la ley humana**

---

María Eugenia Cisneros Araujo  
(Universidad Central de Venezuela)

---

## **Antígona: entre la ley divina y la ley humana**

## **Antigone: between divine law and human law**

María Eugenia Cisneros Araujo\*  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** La *Antígona* de Sófocles generalmente se toma como ejemplo de desobediencia civil. Antígona, al enterrar a su hermano Polinices, obedeciendo la ley divina, desobedece la orden de Creonte que prohibía realizar los ritos fúnebres a Polinices.

Se pretende cuestionar la anterior consideración a partir de las siguientes interrogantes: ¿Se puede considerar como desobediencia civil una acción en el ámbito político que responde a creencias, tradiciones y ritos?, ¿Es parte de la resistencia civil reforzar la obediencia a una ley divina y sagrada?

*Palabras clave:* Antígona, Desobediencia Civil, Polis, Ley Humana, Ley Divina.

**Abstract:** Sophocles' *Antigone* is generally taken as an example of civil disobedience. Antigone, by burying her brother Polynices, obeying divine law, disobeys Creon's order that forbade Polynices to perform funeral rites.

It is intended to question the previous consideration based on the following questions: Can an action in the political sphere that responds to beliefs, traditions and rites be considered as civil disobedience? Is it part of civil resistance to reinforce obedience to a divine law and sacred?

*Keywords:* Antigone, Civil Disobedience, Polis, Human Law, Divine Law.

---

\* Lic. en Filosofía (Universidad Central de Venezuela-UCV). Abogado (UCV). Lic. en Estudios Internacionales (UCV). M.Sc. en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas (UCV). Profesora-Investigadora adscrita al Instituto de Filosofía. Jefe del Departamento de Teoría e Historia de la Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela. Correo electrónico: cisnerosmariaeugenia@gmail.com.

## Introducción

La *Antígona* de Sófocles generalmente se toma como ejemplo de desobediencia civil. Antígona, al enterrar a su hermano Polinices, obedeciendo la ley divina, desobedece la orden de Creonte que prohibía realizar los ritos fúnebres a Polinices.

Se pretende cuestionar la anterior consideración a partir de las siguientes interrogantes: ¿Se puede considerar como desobediencia civil una acción en el ámbito político que responde a creencias, tradiciones y ritos?, ¿Es parte de la resistencia civil reforzar la obediencia a una ley divina y sagrada?

Primero, se muestra algunas interpretaciones de Antígona. Segundo, se narra en qué consiste la tragedia. Tercero, se analiza la noción de *polis*, las ideas de Sófocles y el papel de la mujer en el tiempo de Pericles. Cuarto, se analiza si puede o no considerarse la acción de Antígona como desobediencia civil.

### 1. Interpretaciones de Antígona

Randle ubica a Antígona como un ejemplo de desobediencia y rebelión. Al respecto sostiene:

El derecho [...] el deber de quebrantar la ley obedeciendo la conciencia es un tema recurrente de las tradiciones grecorromana y judeocristiana. En la *Antígona* de Sófocles, la protagonista desafía lo que considera como una orden monstruosa e inmoral del rey Creón: que el cuerpo de su hermano Polinices deba permanecer insepulto por haber dirigido un ejército extranjero contra su propia ciudad-estado de Tebas ...<sup>1</sup>

Randle postula que Antígona desobedece la orden de Creonte por obedecer a su conciencia. El artículo “Los dilemas de Antígona. Reflexiones en torno al problema de la desobediencia civil” de Miguel Latouche alude a esta misma idea:

Antígona está señalando que no hay razones que la obliguen a acatar una ley que es considerada abiertamente injusta y que es claramente ofensiva para los dioses y para los hombres. Debe quedar establecido que Antígona confronta un dilema de importancia suprema: acatar el edicto real, en tanto que emana de una autoridad con la capacidad para producirlo y para aplicar sanciones ante el incumplimiento, o respetar los contenidos de un ámbito jurisdiccional que considera superior al haber sido establecido por los dioses que protegen la ciudad y forma parte de las tradiciones socialmente aceptadas por la gente de su

---

<sup>1</sup> RANDLE, Michael, *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Barcelona, Editorial Paidós, 1ª ed., 1988, p. 37.

tiempo como una garantía para la supervivencia y la prosperidad de la Polis, dentro de los presupuestos asociados con el culto y el respeto a los muertos, lo que a efectos de esta reflexión debemos considerar como equivalente a una determinada concepción de la Justicia; aquella que estaba representada por la religión primera, un culto a los muertos, éstos eran considerados entidades hieráticas con capacidad para afectar el mundo de los vivos, se les debía ser objeto de culto permanente, se les debía honrar y hacérseles sacrificios que les ayudaran a permanecer en paz. En este sentido, en la perspectiva de Antígona, tanto ella, que siendo mujer era responsable de los ritos fúnebres, como su hermano estaban siendo sujetos de una gran injusticia; a la primera porque no le era permitido cumplir con su deber, al segundo porque era sometido a un castigo que podía considerarse como excesivo en relación a la falta que había cometido en contra de la ciudad [...] nuestra disposición a obedecer la ley, no se encuentran supeditada únicamente a la sanción que esta lleva implícita. Por el contrario, nuestro rechazo al comportamiento ilícito está referido, en cierta medida, a la existencia de una construcción moral que nos indica que se trata de un comportamiento no conveniente, el cual rechazamos no porque fuese ilegal adoptarlo; sino, adicionalmente, porque sería moralmente cuestionable hacerlo. En ese sentido, la libre aceptación de la regulación establecida normativamente tiene que ver con la validación interna que los individuos hagan acerca del valor implícito que la norma tenga ...<sup>2</sup>

Latouche considera que Antígona representa un ejemplo de desobediencia civil. Al seguir los dictados de su conciencia se opone a la orden impuesta por Creonte. La ley humana representada por Creonte infringe la ley divina y este hecho la reviste de injusticia. Antígona reivindica la ley divina y con esto la justicia concebida en este plano.

Argumenta el autor citado que la ley divina es un ámbito superior, proviene de los dioses, forma parte de las tradiciones socialmente aceptadas por los griegos, encarna la justicia. De allí que la ley divina, justicia y conciencia sean equivalentes. Antígona obedece a los dictados de los dioses, ella es responsable de cumplir los ritos fúnebres.

Castoriadis analiza la obra de *Antígona* desde su planteamiento de la imaginación y lo imaginario. Señala que Sófocles muestra que la esencia del hombre es su propia autocreación, no toma nada de los dioses: "... La antropología de Sófocles [...] los hombres crean ellos mismos sus capacidades y potencialidades; pone de manifiesto claramente y con insistencia a la humanidad como autocreación ..."<sup>3</sup>.

Esta autocreación del hombre puede estar dirigida desde el punto de vista político al bien o al mal. Busca el bien cuando fabrica conjuntamente las leyes de su ciudad. Se conduce al mal

---

<sup>2</sup> LATOUCHE, Miguel, "Los dilemas de Antígona. Reflexiones en torno al problema de la desobediencia civil", en *Episteme NS. Revista Instituto de Filosofía*, Caracas, UCV-FHE, vol. 31, n° 2, 2011, pp. 32-38.

<sup>3</sup> CASTORIADIS, Cornelius, "Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 2001, p. 25.

cuando se coloca fuera de la comunidad política, por arrogancia, por insolencia, por estar preso de sus pasiones y de la desmesura.

Castoriadis propone que el tema de *Antígona* refiere a la autolimitación y el estar fuera de los límites de la comunidad política, la capacidad del hombre de construir comunidad política junto con los otros y no en solitario, el hombre en vinculación con la comunidad política o sin vinculación con ella. Cuando decide no relacionarse con los otros, desvincularse de la comunidad política, entonces está en desmesura, es incapaz de tejer conjuntamente la ciudadanía. El tema es “la autolimitación del individuo y la comunidad política”<sup>4</sup>.

El filósofo greco-francés enfatiza que en *Antígona* se resalta uno de los atributos esenciales del hombre: todo lo que hace el hombre es obra del mismo hombre<sup>5</sup>. El hombre se hace a sí mismo, se educa a sí mismo, se esculpe a sí mismo<sup>6</sup>. Este hacerse a sí mismo, es lo que el autor llama creación, autocreación.

Con la interpretación de esta obra Castoriadis le da fundamento histórico a su tesis de la imaginación como creación. A partir del análisis hermenéutico de *Antígona* resalta la creación como autocreación. El hombre como potencia creadora de sí mismo, aquel que se instruye a sí mismo y no debido al favor de los dioses. Al ser el hombre producto de su propia fabricación puede suceder que aumente su fuerza creadora en función de tejer la comunidad política o por el contrario se vuelva preso de sus pasiones, caiga en la desmesura y se autoexcluya de la comunidad política no siendo capaz de trabajar junto con los otros en la construcción de la ciudad. Castoriadis revela la verdad del hombre: en sus manos está autolimitarse o caer preso de la desmesura, ambos caminos están latentes, el individuo decide el camino a seguir.

Castoriadis resalta la potencialidad humana como individuo capaz de transformarse a sí mismo. Creonte es un tirano porque está al margen de la comunidad política, sus acciones son destructivas, desmedidas, está atrapado por sus pasiones.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>5</sup> “...En términos filosóficos: el hombre se plantea a sí mismo, la esencia del hombre es autocreación; y esta frase puede ser entendida de dos maneras: el hombre es el creador de su esencia, y esta esencia es creación y autocreación. El hombre se crea así mismo como creador...”. *Ibid.*, p. 30.

<sup>6</sup> “...el hombre [...] es él mismo quien se instruye. Cuando me enseño [...] me brindo a mí mismo algo que no poseo [...] y que al mismo tiempo poseo [...] la acción sobre sí mismo del autodidacta puede ser su contenido como su sujeto, que se definen y existen el uno por el otro...”. *Ídem*.

Martha Nussbaum sostiene que:

Antígona se encuentra ante un dilema acuciante. El Estado, en la persona de su tío Creonte, ha anunciado que no puede enterrar a su hermano, muerto en el ataque a la ciudad. Pero la religión de Antígona y sus "normas no escritas" le dicen que ha de enterrar a su hermano o perder toda oportunidad de que los espíritus de su familia la acojan cuando muera. Como lectores de la tragedia de Sófocles, solemos encontrar alarmante la rigidez de Creonte. Ha definido la política pública de modo que favorece los intereses de las personas de la ciudad. Al hacerlo, sin embargo, ha impuesto una carga trágica sobre una persona. El gran estadista ateniense Pericles se jactaba de que la Atenas democrática del siglo V hacía mejor las cosas, rechazando por principio poner a las personas en trances tan terribles. Atenas, afirmaba, persigue el bien de la ciudad, pero sin exigir que sus ciudadanos violen las leyes no escritas de su religión.

El dilema de Antígona ha resonado a través de los tiempos, como ejemplo del daño terrible que el Estado puede infligir cuando no es lo suficientemente sensible a las necesidades religiosas de los ciudadanos. Los estados modernos se toman muy en serio este problema. Hegel, el gran filósofo alemán del siglo XIX, sostenía que la sensibilidad ante el problema de *Antígona* era el distintivo del Estado moderno liberal, que se compromete a resguardar las observancias religiosas de sus ciudadanos del peso de lo público. En nuestra propia época, sin embargo, vemos que las sociedades liberal-democráticas tienen sus propias dificultades para resolver el dilema de Antígona [...] *Antígona* de Sofócles apunta a algo que se ha aceptado de manera generalizada en muchos sitios y épocas: que los dilemas relacionados con la religión y la ley son inusitadamente terribles, pues involucran cuestiones que tocan a la conciencia de una persona o a su búsqueda del sentido y propósito últimos de la vida.<sup>7</sup>

De las palabras de la filósofa Nussbaum me interesa destacar la conciencia del individuo ante los dilemas entre la ley y la religión. Pues es esa precisamente la cuestión que se busca discutir. ¿Una conciencia que obedece a dictámenes religiosos actúa reflexivamente o por el contrario su comportamiento está orientado por dogmas ajenos al pensar y al cuestionamiento? ¿El ejercicio de la desobediencia civil como manifestación de la libertad como condición humana está presente cuando el individuo responde a su autonomía, a su propio proceso de cuestionamiento o cuando responde dócilmente a creencias religiosas?

De los autores descritos se tiene por un lado que:

Antígona al defender lo señalado por la religión y oponerse al decreto de Creonte ejerce la desobediencia civil;

Por el otro:

---

<sup>7</sup> NUSSBAUM, Martha, *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 123-125.



El dilema que se le presenta a Antígona pone de manifiesto la capacidad o no de autolimitación de quien ejerce el poder; y por último,

La respuesta de la conciencia del individuo ante la elección entre la ley civil y los dictámenes que provienen de la religión.

Ante este conflicto ¿cuál es el sentido último de la desobediencia civil emprendida por el individuo?

## 2. De la tragedia

Paso a describir la *Antígona* de Sófocles para abordar la interrogante planteada:

Etéocles y Polinices son hermanos de Antígona. Creonte ordena que en cumplimiento de la ley divina se le dé sepultura a Etéocles y que a Polinices no se le rindan los rituales fúnebres. También, en su decreto, establece que quien no cumpla con lo señalado tendrá como castigo la muerte. Antígona se opone al decreto de Creonte, decide obedecer la ley divina y enterrar a su hermano Polinices. En cuanto a la trama, veamos con las siguientes citas, su preámbulo y tema central. María del Pilar Puig explica lo siguiente:

Esquilo [...] En *Siete contra Tebas* recrea el destino terrible de los hijos de Edipo, sobre quienes recae la maldición paterna de ser uno homicida del otro. Resumo brevemente la situación. A la muerte de Edipo sus hijos pactan la alternabilidad en el poder, un asunto que para los atenienses se revestía de virtud, pues la única forma de buen gobierno consistía, a su entender, en el “turno de todos en el mandar y en el ser mandados” (Gil. 62). Etéocles inicia su mandato mientras su hermano Polinices, con buen juicio, se traslada a otra ciudad para no interferir en su gobierno. Pero una vez cumplido el lapso estipulado, regresa a ocupar su puesto. El hermano se niega rotundamente a retirarse del poder y obliga a su ciudad a someterse a la guerra y la muerte con tal de no entregar el mando. Se convierte, entonces, en un tirano inescrupuloso que se presenta en la tragedia diciendo al espectador que no puede dormir; es éste, además de un recurso típico de los autores, un padecimiento típico del poderoso que teme, hasta el pánico, dejar de serlo. El coro de la tragedia lo componen mujeres tebanas, las cuales fracasan en sus intentos por hacer entrar en razón al desesperado. Ellas saben que la ciudad y sus jóvenes serán destruidos porque nadie ganará en una guerra fratricida. Dicen así: “¡Qué sufrimientos está padeciendo esta ciudad mía! ¿Qué sucederá? ¿Adónde conduce aún la deidad el fin de la guerra? (...) ¡Ay... nuestra ciudad sumida en la sangre” (*Siete contra Tebas*: p. 62) [...] El asedio a la ciudad ocurre, como vimos, por la negativa de Etéocles de entregar el trono; entonces, para validar sus derechos, Polinices se arma y ataca su ciudad, es decir, comete alevosía contra ella, no contra Etéocles, ya convertido en usurpador al no otorgarle a Polinices su derecho y pretender, ahora por la fuerza, que se mantenga lejos de su ciudad, Etéocles hace de su hermano un extranjero, un exilado. Es decir, se le condena a un padecimiento peor que la muerte [...] Polinices defiende su derecho, no obstante se excede a la hora de atacar la ciudad. El final ya lo

conocemos: los hermanos se matan entre sí; y el coro, mientras *un gemido recorre la ciudad*, hace balance de las ganancias obtenidas por éstos que han luchado a sangre y fuego, pero ajenos al diálogo cívico y democrático, por ganar el espacio de su país; ambos “Bajo su cuerpo tendrán una insondable riqueza de tierra” [...] El final de esta tragedia anuncia la *Antígona* de Sófocles, en la cual a Creonte, hermano de Yocasta, tío, pues de los muertos, se le encarga del gobierno y orden de la ciudad; seguramente todos esperan que tras padecer y ser testigo de los desastres a que la ambición desmedida ha dado lugar, su regencia se guíe por el buen juicio, la medida y la idoneidad. Sin embargo, su primer mandato consiste en honrar con pompas fúnebres a Etéocles y lanzar el cuerpo de Polinices a los perros y las aves de rapiña...<sup>8</sup>

Y, Latouche expone que:

En el siglo V a. c., luego de que Polinices intentara tomar la ciudad de Tebas al frente de un ejército extranjero, con la finalidad de vengar la afrenta a la que había sido sometido al ser enviado al exilio y otorgársele el trono de esa ciudad a su hermano Etéocles, se produce en la séptima puerta de la ciudad un enfrentamiento entre los hermanos, los cuales, tal y como había sido predicho por su padre Edipo, morirían -deshonrosamente- el uno en manos del otro, cumpliéndose de esa manera la maldición a la cual había sido sometida esa familia. Esta circunstancia hizo posible que Creonte, hermano de Yocasta, cuñado y tío de Edipo, reclamara y fuese aceptado por el pueblo tebano como su legítimo Rey, al representar al último varón vivo de la familia real. La primera acción de Creonte al frente del gobierno de la ciudad fue decretar honores y pompas fúnebres a Etéocles, por cuanto que éste había muerto de manera heroica en defensa de la ciudad, evitando su caída y salvándola del enemigo invasor<sup>9</sup>

La tragedia que vive Antígona es producto del enfrentamiento entre lo político y la *philia* (la hermandad, los asuntos de familia). Dos hermanos, Etéocles y Polinices se matan entre sí por el poder. Etéocles se convirtió en tirano. Polinices ataca a su ciudad con ayuda de un ejército extranjero. Ante esta situación Creonte firma el decreto donde se establece que se le dé digna sepultura a Etéocles y no se entierre a Polinices. Este acto de Creonte, genera en Antígona indignación. Este sentimiento la motiva a sepultar y rendir con honores fúnebres a su hermano Polinices en cumplimiento de la ley divina y la lleva a desobedecer la orden de Creonte. Ella está convencida de que el Rey no tiene poder para lesionar sus derechos. Una vez que ha sido descubierta los oficiales la llevan ante Creonte. Entre ellos se desarrolla el siguiente diálogo:

Creonte: Tú, tú que inclinas la cara hacia el suelo, ¿afirmas o niegas haber hecho esto?

Antígona: Afirmando que lo he hecho, y no lo niego.

Creonte: [...] Y tú, Antígona, dime, no con muchas palabras, sino brevemente: ¿conocías el bando que prohibía eso?

Antígona (con firmeza): Lo conocía. ¿Cómo no debía de conocerlo? Público era.

<sup>8</sup> PUIG, María del Pilar, “El Tema del poder en tragedias clásicas II: La saga de Edipo”, 2011, pp. 3-5. Disponible en: [http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_il/article/view/3140](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_il/article/view/3140) [Consultado: 04-07-2021].

<sup>9</sup> *Op. cit.*, LATOUCHE, Miguel, p. 35.

Creonte: Y, así, ¿te atreviste a desobedecer las leyes?

Antígona: No era Zeus quien para mí las había promulgado, ni tampoco Justicia, la compañera de los dioses infernales, ha impuesto esas leyes a los hombres, ni creí yo que tus decretos tuvieran fuerza para borrar e invalidar las leyes divinas, de manera que un mortal pudiese quebrantarlas. Pues no son de hoy ni de ayer, sino que siempre han estado en vigor y nadie sabe cuando aparecieron. Por eso no debía yo, por temor al castigo de ningún hombre, violarlas para exponerme a sufrir el castigo de los dioses. Sabía que tenía que morir, ¿cómo no?, aunque tú no lo hubieses pregonado. Y si muero antes de tiempo, eso creo yo que gano; pues quien viva, como yo, en medio de tantas desgracias, ¿cómo no lleva ganancia en la muerte? Así que para mí no es pena ninguna el alcanzar muerte violenta; pero lo sería si hubiese tolerado que quedara insepulto el cadáver de mi difunto hermano: eso sí que lo hubiera sentido; esto no me aflige. Y si ahora te parece que soy necia por lo que he hecho, puedo decir que de necia soy acusada por un necio.

Antígona: [...] Todos estos dirían que lo que he hecho es de su agrado, si el miedo no les trabase la lengua. Pero los tiranos tienen esta y muchas otras ventajas, y les es permitido hacer y decir cuanto quieran.

Creonte: Tú sola, entre los cadmeos, ves la cosa de ese modo.

Antígona: Lo ven también éstos; pero cierran la boca por ti.

Creonte: ¿Y tú no te avergüenzas de disentir de los demás?

Antígona: No es vergonzoso honrar a los hermanos

Creonte: [...] Mujeres como estas es preciso que se las sujete bien y no se las deje libres; porque hasta las más valientes huyen cuando ven que ya tienen la muerte cerca de la vida [...] a quien la ciudad coloca en el trono, a éste hay que obedecer en las cosas pequeñas, en las justas y en las que no sean ni pequeñas ni justas [...] la obediencia salva la más veces la vida de los que cumplen con su deber...<sup>10</sup>

De esta obra de Sófocles me interesa destacar la decisión individual de Antígona de desobedecer la orden de Creonte por considerarla injusta. Para Antígona, Creonte está infringiendo una ley sagrada que establece que se debe enterrar a los muertos y cumplir con los ritos fúnebres para que su hermano Polinices descanse en paz. En la cultura griega la muerte y los ritos que la rodean tienen carácter de inviolabilidad. Las consecuencias de no sepultar a una persona consistían en que su alma quedaba errante y atormentada.

Explica Fustel de Coulanges<sup>11</sup> que en los orígenes más arcaicos de la época de Grecia, los antiguos consideraban a la muerte como un cambio de vida y no como una descomposición total del individuo. Este cambio de vida consistía en que la persona que moría prolongaba su vida bajo la tierra cerca de los individuos que continuaban vivos sobre la tierra. Incluso creían que en esta segunda vida el alma permanecía conjuntamente con el cuerpo. Parte del rito de sepultura consistía en deseárselo una existencia feliz y para ello lo enterraban con los objetos que asumían que podía necesitar para continuar su segunda vida como vestidos, vasos, armas. Derramaban

<sup>10</sup> SÓFOCLES, “Antígona”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Librería El Ateneo Editorial, 3ª ed., 1957, pp. 636-645.

<sup>11</sup> Cfr. DE COULANGES, Foustel, *La ciudad antigua*. Barcelona, Ediciones Península, 1ª ed., 1984.

vino sobre la tumba para calmar la sed del muerto, depositaban alimentos para satisfacer su hambre<sup>12</sup>. Es decir, para los antiguos la muerte consistía en una segunda vida bajo tierra parecida a la que se tenía cotidianamente para esa época.

De allí la importancia de la sepultura y el cumplimiento de los ritos. Prácticas cotidianas que reforzaban la creencia de la muerte como segunda vida y garantizaba la existencia feliz del muerto. De no cumplirse los ritos de sepultura, entonces, se tenía la idea que el alma quedaba en una situación miserable, se dedicaba a atormentar a los vivos cuando se aparecía en forma de fantasma y vivía errante<sup>13</sup>.

Se puede notar que la fuerza de las creencias de los antiguos se fundamentaba en el convencimiento de que la muerte consistía en una segunda vida bajo la tierra, el alma y el cuerpo estaban unidos, el muerto en su segunda vida tenía las necesidades de la primera como sed, hambre, y por ello, se le enterraba con alimentos, ropas, vasos y se regaba vino. Estas creencias tenían sentido para los antiguos por las prácticas de los ritos y las fórmulas fúnebres. Estas ceremonias era necesario efectuarlas para la tranquilidad de los que se quedaban en la primera vida. Creían que cumpliendo las solemnidades la persona muerta tendría una existencia feliz en su segunda vida. Si no las realizaban, entonces, la persona muerta quedaba como un alma errante que perseguía a los vivos para que le dieran sepultura.

El cumplimiento de los actos para dar sepultura tenía efectos fundamentales en la conformación social de los antiguos. Una de sus angustias consistía en que a su muerte no se cumpliera con los servicios fúnebres y así poder tener en su segunda vida una existencia feliz y reposada.

Uno de los castigos consagrados en la ley trataba de la privación de sepultura. La persona a quien se le privara de las conmemoraciones fúnebres le esperaba un suplicio eterno. Estas

---

<sup>12</sup> “Los ritos de enterramiento muestran claramente que cuando se colocaba un cuerpo en el sepulcro se creía también colocar allí algo vivo”. *Ibid.*, p. 40.

<sup>13</sup> “De esta creencia primitiva derivóse la necesidad de la sepultura. Para que el alma permaneciese en la morada subterránea, conveniente para su segunda existencia, era necesario que el cuerpo al que estaba ligada quedase recubierto de tierra; el alma que carecía de tumba no tenía morada, vivía errante. En vano aspiraba al reposo deseado tras las agitaciones y trabajos de esta vida: estaba obligada a errar por siempre, en forma de ánima en pena o fantasma, sin detenerse nunca, sin recibir jamás las ofrendas y los alimentos que precisaba. Desgraciada, se convertía pronto en malhechora; atormentaba a los vivos, les enviaba enfermedades, asolaba las cosechas, los aterrizzaba con apariciones lúgubres aconsejándole diesen sepultura a su cuerpo y a ella misma. De aquí procede la creencia de los aparecidos...”. *Ibid.*, p. 41.

ceremonias tenían un carácter estrictamente sagrado. El vino, la carne, los vestidos que eran para el muerto, una vez, regados en la tierra, no podían ser tocados por ninguno de los vivos so pena de incurrir en impiedad, incumplimiento de las costumbres funerarias, cuyo castigo como dijimos podía ser la privación de sepultura.

La consecuencias de estos ritos en la constitución social, según Coulanges, es que de estas creencias surgieron normas de conducta puesto que era una obligación para los individuos el cumplimiento de las celebraciones funerarias. Las creencias como normas de conducta produjeron que los vivos comenzaran a asumir a los muertos como dioses, héroes. En una palabra los divinizaron y con ello los convirtieron en figuras a quienes se les amaba o se les temía: “... creyeron en la existencia vaga e imprecisa del ser humano, invisible pero no inmaterial, que reclamaba de los mortales comida y bebida”<sup>14</sup>. El cumplimiento de los ritos como normas de conducta tenía como fin divinizar a los muertos así como regular el comportamiento de los individuos.

La creencia da lugar a la norma o, lo que es lo mismo, la norma deviene de la creencia: “...La muerte fue el primer misterio que puso a los hombres en el camino de los demás misterios; elevó su pensamiento de lo visible a lo invisible, de lo transitorio a lo eterno, de lo humano a lo divino”<sup>15</sup>. La respuesta de los antiguos al hecho de la muerte se dio desde las creencias, ritos, prácticas humanas que divinizaron lo que les era desconocido pero fue la forma que encontraron para dar sentido humano a tal circunstancia.

Las creencias le hacían comprensible un hecho cierto y biológico. En ellas se vinculaba la realidad de los vivos con el ámbito desconocido donde habitan los muertos. Se asume lo desconocido como segunda existencia tomando como referencia la forma de vida que se desarrollaba en la cotidianidad.

La disyuntiva de Antígona reside en lo siguiente: se presenta ante sí una ley dictada por un humano (Creonte) que contradice una ley divina. Las consecuencias de esta diferencia para Antígona es que Creonte infringe con su orden los dictados de los dioses que son justos por ser divinos, quebranta las creencias hacia la ley divina que constituye una norma moral socialmente

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

aceptada por la mayoría de los griegos. La ambivalencia de Antígona consiste en lo siguiente: si obedece a Creonte, infringe el mandato de los dioses. Si acata la ley sagrada, entonces, desobedece la ley del Rey de la *polis*, cuya consecuencia es la muerte.

Antígona elige enterrar a su hermano Polinices cumpliendo los ritos sagrados porque es en la ley divina donde reina la verdadera justicia. Ese acto de elección obedece a sus creencias, a la fuerza que tiene en su fuero interno lo que establece la ley divina.

Aquí hay que tener presente dos aspectos que se encuentran ubicados en el tiempo de Pericles: lo que significa la *polis*; y, la época en la que vivió Sófocles.

### 3. Pericles, Sófocles, *polis*

Explica Jean-Pierre Vernant en *Los orígenes del pensamiento griego*<sup>16</sup> que el motivo de escribir ese libro partió de la siguiente interrogante: “¿Cuál es –me pregunté- el origen del pensamiento racional en Occidente?, ¿Cómo nació el mundo griego?”<sup>17</sup>. A esto responde que hay tres características sobre las que hay que reflexionar cuando se piensa en el origen de la razón en Grecia: “1) El carácter profano y positivo; 2) la noción de un orden de la naturaleza concebido de manera abstracta y fundado sobre relaciones de estricta igualdad, y, 3) la visión geométrica de un universo situado en un espacio homogéneo y simétrico”<sup>18</sup>.

El *carácter profano y positivo* refiere a las explicaciones del origen del universo (*cosmos*), al margen de la religión, de los dioses y lo sagrado. La *noción de un orden de la naturaleza concebido de manera abstracta y fundado sobre relaciones de estricta igualdad* consiste en mostrar que el universo se fundamenta en leyes que le son constitutivas que garantizan un orden igualitario, armónico; y ya no descansa como se creía sobre poderes divinos. Y la *visión geométrica de un universo situado en un espacio homogéneo y simétrico* expone que el mundo físico es un ámbito de relaciones simétricas, recíprocas y no se define por cualidades religiosas. Se trata del esfuerzo que comienza en Jonia con los filósofos Tales, Anaximandro, Anaxímenes; y, en Italia con Pitágoras, de dar explicaciones al origen del universo y todo lo que lo conforma

---

<sup>16</sup> Cfr. VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1ªed., 1992.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 11.

mediante la razón y no por narraciones sagradas. Este paso de lo divino a la razón tuvo efectos en lo político, social, institucional porque ese movimiento se tradujo en lo que sería la *polis*.

...El advenimiento de la ciudad no sólo marca una serie de transformaciones económicas y políticas: implica un cambio de mentalidad, el descubrimiento de otro horizonte intelectual, la elaboración de un nuevo espacio social, centrado en el *agora*, la plaza pública [...] promoción de la palabra que se convierte, en su empleo profano, en tanto que libre debate, en discusión, argumentación contradictoria, en el arma política por excelencia, en el instrumento de la supremacía en el Estado [...] abandono de la antigua actitud relativa a la tradición que ya no se considera como una verdad inamovible, que hay que respetar y repetir sin cambiar nada; por el contrario, esfuerzo individual para liberarse, para afirmar su originalidad tomando sus distancias con relación a los antepasados, cuyas afirmaciones se amplían, rectifican o rechazan por completo: todos estos rasgos muestran que la secularización, la racionalización, la geometrización del pensamiento, al igual que el desarrollo de un espíritu de invención y crítica, se efectuaron a través de la *praxis* social en el mismo momento en que se expresaban, entre los físicos de la escuela de Mileto, en una teoría de la naturaleza...<sup>19</sup>

La *polis* consiste en una organización social donde la palabra se constituye en un instrumento de poder, en una herramienta política porque se desarrolla en el debate, la discusión mediante la argumentación. En el *ágora* se discute lo concerniente a la *polis*. Allí se toman las decisiones públicas que se presentan y el orador que logre persuadir por la exposición de un discurso lógico, coherente y con argumentos obtendrá la victoria. Lo político, lo social, lo económico, lo jurídico son ámbitos que corresponden a lo humano y no a lo divino. “Entre la política y el *logos* hay, así, una relación estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el *logos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política”<sup>20</sup>.

Al tratarse de discusiones en el *ágora* lo público adquiere un sentido de publicidad en el que intervenían aristócratas y ciudadanos griegos no aristócratas<sup>21</sup> que tienen acceso a conocer, participar y votar sobre los temas en debate y lo que se considera es lo más beneficioso para la ciudad. Se establece la ley como la máxima norma de la *polis* y todos están obligados a

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>21</sup> “...La ley de la *polis*, en contraposición al poder absoluto del monarca, exige que las unas y las otras sean igualmente sometidas a <<rendiciones de cuentas>> [...] No se imponen ya por la fuerza de un prestigio personal o religioso; tienen que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden dialéctico. La palabra constituía, dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política; la escritura suministrará, en el plano propiamente intelectual, el medio de una cultura común y permitirá una divulgación completa de los conocimientos anteriormente reservados o prohibidos...”. *Ibid.*, pp. 63 y 64.

obedecerla y a respetarla<sup>22</sup>. Todos son iguales ante la ley. Pericles en su discurso fúnebre hablando sobre el régimen de Atenas, afirma:

...Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo.

Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en las rivalidades diarias de unos con otros [...] en los asuntos [...] públicos ante todo por un respetuoso temor, jamás obramos ilegalmente, sino que obedecemos a quienes les toca el turno de mandar, y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir.

Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer...<sup>23</sup>

Castoriadis señala que fue en Grecia donde por primera vez se cuestiona la institución existente, nació la filosofía puesto que se “interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo”<sup>24</sup>; surge la autonomía como institución donde “nosotros establecemos nuestras propias leyes”<sup>25</sup>. Así, la filosofía, la política<sup>26</sup>, la democracia, la actividad de juzgar y elegir tiene su origen en Grecia<sup>27</sup>. Específicamente en Atenas donde se logra la

---

<sup>22</sup> “...en virtud de la publicidad que le confiere la escritura, la *diké* (ley), sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá encarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común a todos pero superior a todos, norma racional, sometida a discusión y modificable por decreto pero que expresa un orden concebido como sagrado”. *Ibid.*, p. 65.

<sup>23</sup> PERICLES. (S/F). *El discurso fúnebre de Pericles*. Estudios Públicos, pp. 4 y 6. Disponible en: <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1824/3066> [Consultado: 04-07-2021].

<sup>24</sup> CASTORIADIS, Cornelius, “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa Editorial, 3ª Reimpresión, 1998, p. 114.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>26</sup> “Por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones [...] sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal”. *Ibid.*, p. 113.

<sup>27</sup> “... Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo, es decir, es la primera que se entregó a la filosofía...”. *Ibid.*, pp. 113-114.



igualdad política y jurídica “(participación igual en la actividad y en el poder)” y la igualdad ante la ley “(participación general activa en los asuntos públicos)”<sup>28</sup>.

Tres aspectos destaca Castoriadis sobre la democracia en Grecia: 1) “El pueblo por oposición a los representantes”. La democracia se fundamenta en la participación de todos y cada uno de los ciudadanos en la construcción de la ley y en los asuntos políticos. La representación no es un principio democrático, sino una máscara democrática cuyo verdadero objetivo es conquistar, consolidar posiciones de poder en el Estado para influir en todos los asuntos que garanticen la posición de poder; 2) “El pueblo por oposición a los expertos”. En las decisiones en el campo público intervienen y participan todos y cada uno de los ciudadanos; no es un terreno exclusivo de especialistas o expertos; y 3) “La comunidad por oposición al estado”. La noción de Estado como la conocemos hoy no existe en Grecia. La *polis* griega es entendida como una “institución/constitución política y la manera en que el pueblo se ocupa de los negocios comunes”<sup>29</sup>. En Atenas se logró que lo público fuera un asunto común atinente a toda la comunidad.

La *polis* se constituye en un criterio de comportamiento y de virtud para todos los ciudadanos (Aristócratas, nobles, pueblo) y promueve el desarrollo de la justicia. Pero en la *polis* la justicia responderá a la razón como suprema *areté* (virtud). Se busca equiparar a la justicia con la razón y desligarla del orden divino. Se tiene así una creencia tradicional que asume a la justicia como una fe religiosa, un orden humano que presenta el ideal de la justicia y la ley como la realización de un orden racional.

La *polis* persigue incorporar en su institución la idea de que el mundo, el hombre y Dios son esencialmente racionales. Se pretende atribuirle a la justicia y a lo divino un carácter racional<sup>30</sup>. Se consigue un equilibrio entre las tendencias más tradicionales y las nuevas corrientes que están surgiendo. Lo tradicional que cree en que la ley divina encarna la justicia y lo que se opone a esta creencia que es la justicia como racional.

Sófocles corresponde al tiempo de Pericles. Y Francisco Rodríguez Adrados refiere que:

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>30</sup> Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª ed., 1975.

Heródoto y Sófocles representan una posición tradicional es de sobra conocido, así como también es sabido el estrecho parentesco de sus ideas [...] ambos ofrecen una imagen teocéntrica del mundo a la manera de Esquilo y aun, en ciertos aspectos, más tradicional que la de Esquilo; están lejos del nuevo humanismo laico que cree que el hombre conforma en soledad su propio destino [...] Tanto Heródoto como Sófocles [...] tienen una ideología que, al tiempo que valora el esfuerzo del hombre, atribuye, en definitiva, el éxito o fracaso de su acción a la intervención divina, vista ya como castigo de la injusticia, ya como acción premoral e inexplicable que hay que aceptar [...] Sófocles [...] sólo se opone al tirano que salta por encima de las leyes divinas, fiado en su orgullo y pretendida inteligencia y que representa el estatismo en cualquiera de sus formas<sup>31</sup>

Sófocles, de acuerdo a su posición tradicional, considera las actuaciones de los individuos condicionadas por el ámbito divino, las prácticas humanas están limitadas por la esfera divina. Le está prohibido a los hombres infringir los dictados de los dioses. De hacerlo serán castigados: “...respetar a los miembros de la familia y a los extranjeros y huéspedes; enterrar a los muertos de la familia; no incurrir en *hybris* abusando del débil; tener respeto y veneración ante las cosas sagradas”<sup>32</sup>. Existe un mundo divino, permanente, inmutable que actúa constantemente. Hay acción humana y también divina. Pero, Sófocles define la acción humana a partir del respeto a las leyes divinas y “El tema del Estado [...] tratado [...] en conexión con el del tirano [...] es el hombre de *hybris*...”<sup>33</sup>, el desmedido, impone leyes particulares, abusa del poder y es violento.

Jaeger menciona que Sófocles concibe el mundo humano como en el que “lo estético, lo ético y lo religioso se compenetran y se condicionan recíprocamente [...] la poesía de Sófocles tiene su fundamento más profundo en la sujeción religiosa [...] fuerza divina que gobierna el mundo y la vida”<sup>34</sup>. Sófocles con sus tragedias subordina la dimensión humana a las normas divinas. La verdadera justicia proviene de la fuerza divina.

Pericles en su *Discurso fúnebre*, al referirse a la mujer, destaca que: “...para aquellas esposas que ahora quedan viudas, debo también decir algo acerca de las virtudes propias de la mujer, lo resumiré todo en un breve consejo: grande será vuestra gloria si no desmerecéis vuestra condición natural de mujeres y si conseguís que vuestro nombre ande lo menos posible en boca

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 269, 270 y 271. “Sófocles [...] se interesa [...] por [...] el tema de la acción y el destino humanos en conexión con el orden inmutable del mundo”. *Ibid.*, pp. 289-290.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>34</sup> JAEGER, Werner, *Paideia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 9ª reimpresión, 1987, pp. 252-256.

de los hombres, ni para bien ni para mal”<sup>35</sup>. Para comprender estas palabras es pertinente señalar lo siguiente:

...La razón del trato diferente que recibían en la tradición griega y romana [...] hombre y mujeres en lo relativo al uso del sexo, se explica por la naturaleza del matrimonio en esas sociedades. Siendo la finalidad del matrimonio la procreación de hijos legítimos, es claro que la mujer no debía tener trato con otro hombre [...] Era en el antiguo matrimonio evidentemente, una situación de subordinación. La cautiva en la guerra, la mujer entregada por su padre con una dote, dependía económicamente del marido, no tenía acceso al sexo foráneo mientras que él sí, tenía restringida terriblemente la libertad de movimientos, encerrada en el hogar como estaba, con limitadas excepciones.

Dentro de esto, era la reina de la casa, de cuya economía y administración estaba a cargo [...] El mundo de relación de la mujer [...] era el de las mujeres de la familia, las esclavas, los niños [...] las salidas de la mujer fueran a fiestas religiosas...<sup>36</sup>

La mujer estaba sometida al hombre, le correspondía encargarse de la administración y los asuntos familiares, de los niños y de cumplir los ritos religiosos. Un ejemplo de esto son las palabras de Ismena:

...Y ahora que solas quedamos nosotras dos, considera de qué manera más infame moriremos si con desprecio de la ley desobedecemos la orden y autoridad del tirano. Pues preciso es pensar ante todo que somos mujeres, para no querer luchar contra los hombres; y luego, que estamos bajo la autoridad de los superiores, para obedecer estas órdenes y otras más severas. Lo que es yo, rogando a los que están bajo la tierra que me tengan indulgencia, como que cedo contra mi voluntad, obedeceré a los que están en el poder; porque el querer hacer más que lo que una puede, no es cosa razonable<sup>37</sup>

Y cuando Creonte dice: “...Mujeres como estas es preciso que se las sujete bien y no se las deje libres; porque hasta las más valientes huyen cuando ven que ya tienen la muerte cerca de la vida...”<sup>38</sup>

Ahora, se puede comprender que la propuesta de Sófocles en *Antígona* consiste en mostrar la preeminencia de lo religioso sobre lo humano. El límite de la acción humana son las leyes divinas. Quien ose infringirlas será castigado. En este caso, Creonte viola los dictados de los dioses y por ello será castigado y a Antígona como mujer griega, por cultura, costumbre, tradición, creencia y moral, le corresponde cumplir los ritos fúnebres. Ha sido socializada en

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, PERICLES, p. 10.

<sup>36</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Amor y matrimonio. Algunos precedentes antiguos*, (S/F), pp. 50, 53 y 54. Disponible en: <file:///C:/Users/Postgrado/Downloads/Dialnet-AmorYMatrimonio-2762062.pdf> [Consultado: 04-07-2021].

<sup>37</sup> *Op. cit.*, SÓFOCLES, p. 625.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 636.

estos valores. Se rebela ante la orden de Creonte, siguiendo lo establecido por la tradición: la justicia está encarnada en la ley divina y esta es el límite de las acciones humanas. Lo que está en conflicto son dos ámbitos: la razón y la religión. La razón que introduce cambios en lo establecido y la religión que rechaza tales transformaciones.

Creonte, en principio, privilegia la *polis* obedeciendo la ley de su ciudad. El castigo a Polinices, de no enterrar su cuerpo, se debe a que ataca a su propia ciudad con apoyo de un ejército extranjero. La indignación de Antígona surge:

1) Por la identificación que tiene con su hermano que se manifiesta en el dolor de su muerte y que su cuerpo sea devorado por las aves de rapiña, lo que es contrario a la tradición y las creencias; y

2) Por la orden que dicta Creonte, cuyos efectos es la infracción de la ley divina y sagrada. En un mismo tiempo, se dan dos situaciones paralelas que se contradicen: Ley divina-justicia y Ley humana-razón-justicia.

...Creonte al firmar el decreto donde prohíbe dar sepultura a Polinices, atenta contra las leyes más antiguas de la sociedad, de la familia y de los dioses, porque los muertos, según la tradición griega, pertenecen a los dioses, no a la *polis*; por lo tanto, la familia, sobre todo las mujeres, en representación del propio Zeus, tiene la obligación de darle digna sepultura y cumplir los ritos adecuados. Antígona [...] se enfrenta [...] al poder terreno de Creonte, caprichoso, irracional e ilegítimo al dictar unas leyes impías...<sup>39</sup>

Pero también, Sófocles destaca que la razón sin medida, prudencia desemboca en la *hybris*, y es, precisamente la desmedida lo que origina la tiranía. El poder sólo guiado por la razón humana y no por los dictados divinos tiende a no respetar los límites y pone al descubierto la inclinación de la naturaleza humana a querer dominar. Creonte se convierte en tirano por carecer de *arete* (virtud) y la *sophrosyne* (medida, moderación). Es incapaz de regular sus pasiones. Creonte está atrapado por sus impulsos espontáneos, básicos, elementales que despierta el poder político. Tal como lo explicó Castoriadis al destacar que el tema en Antígona es la *autolimitación del individuo y la comunidad política*.

En efecto, en la lucha entre pasión y razón, Creonte se deja arrastrar por sus emociones, se separa de la comunidad política y en ese momento se convierte en Tirano. Creonte no es Tirano

---

<sup>39</sup> *Op. cit.*, PUIG, María del Pilar, p. 7.

por dictar una orden de acuerdo a la ley de su *polis* y por distanciarse de los dictados divinos y sagrados. Es Tirano cuando preso de la pasión por el poder coloca a su persona por encima de la ley “...a quien la ciudad coloca en el trono, a éste hay que obedecer en las cosas pequeñas, en las justas y en las que no sean ni pequeñas ni justas [...] la obediencia salva la más veces la vida de los que cumplen con su deber...”<sup>40</sup>.

Creonte considera que todos deben someterse a su persona y arbitrio y no a la ley; esta es la verdadera tiranía. Lo cierto es que la ley que se tiene que cumplir, obedecer y respetar es la de la *polis*.

Sófocles deja claro que un individuo invadido por la *hybris* hacia el poder pierde los límites:

- 1) Hacia sí mismo al creer que cualquier cosa que desee por ser Rey la puede hacer;
- 2) Hacia los otros, por estar convencido que el uso de la fuerza le servirá, el tiempo que así lo disponga, para dominar a los otros; y
- 3) Hacia la dimensión divina y sagrada al considerarse a sí mismo un Dios.

Ahora en cuanto a la conciencia ante el dilema de actuar según la propia reflexión y cuestionamiento o seguir los dictados de la fe como lo señala la filósofa Nussbaum, surge la siguiente interrogante: ¿Se puede considerar que Antígona es una desobediente civil al oponerse a un poder injusto cuando su conciencia está socializada por sus creencias y tradiciones?

#### **4. Antígona y la desobediencia civil**

Antígona se rebela en protección y resguardo de la ley divina. En ella, no hay un proceso de reflexión, de cuestionamiento hacia su sentimiento de indignación que la haga tomar conciencia en el plano reflexivo del contexto de la situación: independientemente del dictamen de la ley divina su hermano Polinices es un ser humano que tiene derecho a ser enterrado porque ha muerto. Es un valor fundamental en una comunidad que aprecie la *philia* (hermandad).

---

<sup>40</sup> *Op. cit.*, SÓFOCLES, pp. 636-645.

Hegel en el sexto capítulo “El espíritu” de la *Fenomenología del espíritu*<sup>41</sup> señala que hay dos leyes:

- 1) La ley humana; y
- 2) La ley divina.

La ley humana, la encargada de regir a la comunidad, es pública, los ciudadanos la conocen. Es la sustancia ética producto de la creación humana consciente que es ella la que da origen a la ley mediante el ejercicio de la razón. Es la dimensión de la libertad<sup>42</sup>: “...la comunidad es la sustancia ética como el obrar real consciente de sí...”<sup>43</sup>. A esta ley se contraponen la ley divina.

La ley divina no es una sustancia ética. “...tiene la forma de la sustancia inmediata o que es”<sup>44</sup>. No es consciente de sí, no es producto de la razón ni de la reflexión. Regula a la familia que consiste en una comunidad natural. El ser ético de la familia está determinado por la inmediatez y los penates (los dioses que la protegen). En este sentido, la familia hace hijos no ciudadanos. Por esta razón, la familia responde a lo contingente, a lo singular, a la individualidad y no a lo universal.

...la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor. Lo ético parece que debe cifrarse ahora en el comportamiento del miembro singular de la familia hacia la familia en su totalidad como la sustancia, de tal modo que su obrar y su realidad sólo tengan como fin y contenido la familia...<sup>45</sup>

Para Hegel la relación que se da entre hermano y hermana es de igualdad y equilibrio. Lo femenino se caracteriza por el “presentimiento de la esencia ética”<sup>46</sup>, es decir, la dimensión de lo contingente, la inmediatez, lo instintivo y lo intuitivo.

---

<sup>41</sup> Cfr. HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 9ª reimpresión, 1993, pp. 258-392.

<sup>42</sup> “...Este espíritu puede llamarse la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la realidad consciente de sí misma. En la forma de la universalidad, es la ley conocida, la costumbre presente; en la forma de la singularidad, es la certeza real de sí misma en el individuo en general, y la certeza de sí como individualidad simple lo es como gobierno; su verdad es la validez manifiesta, puesta a la luz del día; una existencia que surge para la certeza inmediata en la forma de la existencia puesta en libertad”. *Ibid.*, p. 263.

<sup>43</sup> *Ídem.*

<sup>44</sup> *Ídem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 269.

...es un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad. Lo femenino se halla vinculado a estos penates e intuye en ellos, en parte, su sustancia universal y, en parte, su singularidad [...] en el hombre [...] al poseer como ciudadano la fuerza autoconsciente de la universalidad, adquiere con ello el derecho a la apetencia y conserva, al mismo tiempo, la libertad con respecto a ella [...] en este comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad su eticidad no es pura; en la medida en que lo es, la singularidad es indiferente y la mujer carece del momento de reconocerse en otro como este sí mismo. Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto en esta relación, sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él más alto de todos [...] El hermano es el lado por el cual el espíritu de la familia deviene individualidad que se vuelve hacia otro y transita a la conciencia de la universalidad. El hermano abandona esta eticidad inmediata, elemental y, por tanto, en rigor, negativa de la familia, para adquirir y hacer surgir la eticidad de sí misma, real. El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa y la guardadora de la ley divina...<sup>47</sup>

Hegel se refiere a la familia griega y a la obra de Sófocles *Antígona*. El ámbito femenino está determinado por el *presentimiento de la esencia ética*. Es decir, no le corresponde a la mujer el ámbito de la razón, ni de la libertad. La mujer está subordinada al hombre y le compete administrar la familia, educar a los hijos, ser garante del cumplimiento de los dictados de los dioses, representa la tradición. La familia, como ya lo señalamos anteriormente, se presenta determinada por la ley divina, las creencias, lo que Hegel llama los penates. Por consiguiente, aquí no se encuentra la sustancia ética, la conciencia de sí, lo universal. En cambio, a lo masculino corresponde la razón, la libertad, la guerra, lo político, la ciudadanía. Aquí sí está el reino de la eticidad como conciencia de sí producto de la razón humana. Para la mujer griega, la relación con su hermano, está determinada por la ley divina que es la que regula a la familia y no por la ley humana.

Antígona se identifica con su hermano Polinices por la ley divina y no la ley humana. Antígona se reconoce en Polinices mediada por los penates porque en la familia rige la ley divina. Antígona entierra a Polinices motivada por sus sentimientos interiores y creencias donde no interviene la luz de la conciencia. Su deber más alto con respecto a su hermano es el cumplimiento de los ritos fúnebres porque así lo determinan los dioses. Dentro de la familia

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 269-270.

manda la ley divina. Fuera de la familia, rige la ley humana, la ley fundamentada en la razón, la ley de la *polis*<sup>48</sup>.

La desobediencia de Antígona a la orden de Creonte obedece a su socialización femenina, quiere imponer la ley divina que es la que regula a la familia sobre la ley humana fundamentada en la razón. Desde esta perspectiva, Antígona no es un individuo libre ni autónomo puesto que actúa producto de la institución religiosa. Cuando los individuos se mueven por la inmediatez, lo elemental, la contingencia, el instinto, la intuición, en una frase: el *presentimiento de la esencia ética* no son libres porque su comportamiento está orientado por una fuerza externa a su sí mismo, en este caso particular, el ámbito divino. Permanecen en su singularidad, presos de la certeza sensible, la inmediatez. No ha devenido en la conciencia de sí misma.

Los individuos realizan su libertad en la acción producto de la conciencia de sí mismo. Cuando se logra la vinculación de su singularidad con la universalidad sus actos son producto de la sustancia ética, de lo universal, de la razón. La realización de la libertad consiste en la acción de los individuos en el mundo producto de la elaboración de su pensamiento. La libertad responde a la reflexión, a la elaboración de la conciencia, la razón humana, a la sustancia ética. No a los dictados de los penates, de la ley divina, de la familia.

La libertad comienza en el mismo momento que los individuos son capaces de distanciarse de sus creencias, tradiciones, se atreven a cuestionar su socialización. La libertad se realiza cuando los individuos se determinan a sí mismos mediante su propia autoconciencia. Es el momento en el que los individuos comprenden que su entorno es producto de su creación. Parafraseando a Hegel: la realización del espíritu es la acción del individuo en el mundo una vez que se da cuenta que su *en sí* es el productor del *para sí*.

La acción de Antígona no se corresponde con el espíritu que anima a la desobediencia civil. Su comportamiento está determinado por sus creencias, los sentimientos elementales y la ley divina. No ocurre en ella, un proceso de reflexión, cuestionamiento, elaboración de su autonomía, conciencia, conocimiento de sí, autocreación.

---

<sup>48</sup> “Con profunda intuición vio Hegel en la *Antígona* el trágico conflicto entre dos principios morales: la ley del estado y el derecho de la familia [...] la rigurosa fidelidad a los principios del estado [...] nos permite comprender la actitud del rey, y [...] la dolorosa porfía de Antígona justifique, con la fuerza de convicción de una auténtica pasión revolucionaria, las leyes eternas de la piedad contra las usurpaciones del estado...”. *Op. cit.*, JAEGER, Werner, p. 260.



El sentido de la desobediencia civil como una práctica imaginativa activa que se opone a un poder injusto deriva de la conquista de nuestra propia autonomía cuando hemos logrado despertar nuestra conciencia. Y este proceso se expresa en la construcción de nuestra libertad como condición humana mediante la acción. Esto implica reflexión, cuestionamiento, para darse cuenta de:

- 1) Que las prácticas que realiza un poder injusto, ilegal, ilegítimo y arbitrario son indignas;
- 2) El sentimiento de indignación se manifiesta ante aquellos actos que no se corresponden con la calidad humana que nos merecemos como ciudadanos; y
- 3) La indignación es una pasión que despierta a la conciencia cuando comprendemos por sí mismos que se está infringiendo un valor que es esencial para todo ser humano.

Cuando estas circunstancias están presentes es porque el poder desmedido está lesionando la libertad y la dignidad. Ambas, valores ínsitos a nuestro ser.

Es aquí donde aparece la desobediencia civil como un modo de lucha que muestra que sí es posible rescatar la libertad y la dignidad perdida mediante movimientos activos, pacíficos e imaginativos que se opongan al poder arbitrario. Tales prácticas comenzarán por aquellos individuos que hayan logrado autocrearse como lo hicieron: Sócrates, Thoreau, Franklin Brito, entre otros.

# Las falacias del feminismo

---

Nahir Hurtado

(Universidad Central de Venezuela)

---

## Las falacias del feminismo

### The fallacies of feminism

Nahir Hurtado  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** El feminismo como movimiento plural y crítico que ha buscado la reivindicación del rol de la mujer, la equidad e igualdad de derecho, no ha estado exento de dicotomías, de constantes reinterpretaciones y cambios que han generado lo que conocemos hoy por feminismo. Este artículo pretende esbozar las distintas ramas y períodos del feminismo con el firme propósito de plantear algunos de los excesos y razonamientos que actualmente podemos ver en algunas argumentaciones feministas. El objetivo central será develar las falacias que envuelven algunas de estas reflexiones y mostrar cómo estos racionamientos falaces en realidad escuden otros intereses y desvían la atención de los planteamientos centrales del feminismo.

*Palabras claves:* Feminismo, Patriarcado, Género, Argumento, Falacia.

**Abstract:** Feminism as a plural and critical movement that has searched to vindicate the role of women, equity and equal rights, has not been exempt from dichotomies, from constant reinterpretations and changes that have generated what we know today as feminism. This article aims to outline the different branches and periods of feminism with the dicided purpose of raising some of the excesses and reasoning that we can currently see in some feminist arguments. The main goal will be to unveil the fallacies that involve some of these reflections and show how these fallacious reasoning actually hide other interests and turn aside attention from the central approaches of feminism.

*Keywords:* Feminism, Patriarchy, Gender, Argument, Fallacy.

A mis 14 años decidí comprar la colección de los libros “Mafalda” de Quino. Mientras escogía la colección, un señor muy particular se me acercó y me indicó que si iba a iniciar con esa lectura debería seguir el ejemplo de Susanita, pues en este mundo es muy difícil ser una Mafalda. A esa edad obviamente no entendí a qué se refería. Hoy entiendo que Mafalda, siendo un personaje irreverente, que constantemente defendía los derechos humanos en general y particularmente el de las mujeres, rechazando siempre las desigualdades del mundo con su constante humor negro, es considerada en realidad un símbolo de Feminismo. Ahora entiendo que ser feminista nunca ha sido una tarea fácil.

El sexo femenino históricamente ha tenido diversas proyecciones y movimientos que han generado acciones, teorías, filosofías y políticas en torno a la eliminación de la jerarquía y desigualdades entre los sexos.

Los teóricos han indicado que el feminismo también puede ser un sistema de ideas a partir del cual se estudia la condición de ser mujer en la sociedad, desde el punto de vista cultural, político, laboral y educativo. La idea de este movimiento es transformar las asimetrías mediante la movilización y la reivindicación de la condición de la mujer y su papel dentro de la sociedad.

Este movimiento ha dado paso a diversas ramas, entre las que se encuentra el feminismo ilustrado, el radical, liberal, el socialista, entre muchos otros. Todas estas ramas se centran en diagnosticar explícitamente los caminos de emancipación a desarrollar para una acción movilizadora<sup>1</sup>.

Sin embargo, antes de iniciar con el análisis central de este artículo, es importante conocer previamente los inicios que dieron paso a este movimiento, cuáles son los argumentos que lo sustentan y sus decantaciones a lo largo de la historia.

### 1. Los antecedentes del movimiento feminista

Los autores ubican diversos inicios del movimiento feminista en la creación de una iglesia para mujeres planteada por Guillermina de Bohemia:

---

<sup>1</sup> Cf. GAMBA, Susana, “Feminismo: historia y corrientes”, en *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Editorial Biblos 2008.

Guillermine de Bohemia, a fines del siglo XIII, afirmaba que la redención de Cristo no había alcanzado a la mujer, y que Eva aún no había sido salvada. Creó una iglesia de mujeres a la que acudían tanto mujeres del pueblo como burguesas y aristócratas. La secta fue denunciada por la inquisición a comienzos del siglo XIV<sup>2</sup>

Otra de las grandes manifestaciones históricas del socialismo fueron las predicaciones de Claire Lecombe y Pauline Léon con la creación de la *Société Républicaine Révolutionnaire*, ideología de la Revolución Francesa sobre igualdad y las nuevas condiciones traídas luego de la revolución industrial<sup>3</sup>.

Sin embargo, propiamente fue en el siglo XIX cuando se empieza a gestar realmente una organización para reivindicar los derechos de la mujer con la solicitud del sufragio como forma de autonomía. Dentro de sus precursoras podemos encontrar a Olimpia de Gouges que en su Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadanía de 1791, plantea la tiranía de los hombres y la situación que debe ser reformada. Este documento fue condenado por el gobierno de Rubén Spears y se le condena a Gouges a la guillotina<sup>4</sup>.

En 1837 la socialista Charles Fourier utiliza el término “feminisme” (feminismo) para describir la liberación de la mujer y su igualdad de derechos sociales políticos y legales. En el año 1843, Flora Tristán vincula las reivindicaciones sociales obreras con la liberación y protección de la mujer. En 1878 se inicia el primer congreso feminista internacional, de acá nacieron distintos consejos y federaciones cómo movimiento militante de la lucha por la emancipación de la mujer frente a la opresión masculina<sup>5</sup>.

Sin embargo, la lucha real de los Derechos políticos y económicos de las mujeres se dio a inicios del siglo XX por el derecho al sufragio. Los movimientos liderados por Emilie Amherst, en 1903 se rebelaron contra la explotación de las mujeres y niños en las fábricas y solicitaban reivindicaciones laborales. Se conforma en esta época la Women's Social and Políticas Unión. No obstante el movimiento fue considerado ilegal y tanto su precursora como las demás mujeres que conformaron el movimiento fueron encarceladas.

---

<sup>2</sup> DE MIGUEL, Ana, *Los feminismos a través de la Historia*, Edición virtual realizada por Demófilo, 2011. Disponible en: <https://web.ua.es/es/sedealicante/documentos/programa-de-actividades/2018-2019/los-feminismos-a-traves-de-la-historia.pdf>, p. 6

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> *Op. cit.*, GAMBA, Susana, “Feminismo: historia y corrientes”.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, DE MIGUEL, Ana.

Poco después, Inglaterra se convertiría en el país donde mayores movimientos activistas feministas tuvieron su mayor alcance. Pues luego de la Primera Guerra Mundial el gobierno británico declaró amnistía por el sufragio hacia las mujeres.

Para 1911, se declara el Día Internacional de la mujer en Austria, Dinamarca, Alemania y Suiza y se reivindica el derecho al sufragio y condiciones laborales.

Sin embargo, en Latinoamérica los movimientos feministas no tuvieron mayor alcance hasta 1947 cuando María Eva Duarte de Perón estableció la Ley de derechos políticos de la mujer y luego la incorporación del Partido Peronista Femenino que incluyó a la mujer en la vida política.

La situación política de la mujer cambió considerablemente durante el primer gobierno peronista a partir de dos hechos que le posibilitaron participar activamente. El primero fue la aprobación de la Ley de Sufragio Femenino en 1947, con la consecuente oportunidad de que las mujeres votaran y fuesen votadas; el segundo, la creación del Partido Peronista Femenino (PPF), que buscó su incorporación masiva en la política<sup>6</sup>.

Por su lado en Europa con la llegada y fin de la Segunda Guerra Mundial, el papel de la mujer empezó a ser menos tradicional. La solicitud de grandes cantidades de hombres para la guerra dejó gran parte de la población femenina en los puestos laborales. Un horizonte ampliado de oportunidades para muchas mujeres se empezaba a visualizarse, tenían empleos remunerados. En Alemania más de 15 millones de mujeres estaban en el campo laboral y en Reino Unido el 41% de las mujeres comprendidas entre 16 y 60 años trabajaban desde 1944.

Muchas mujeres también prestaron servicio y trabajo voluntario. Miles de mujeres se alistaron como enfermeras y desempeñaron funciones en el frente de batalla. Se contabilizan que más de 400 mil mujeres estadounidenses sirvieron a las fuerzas armadas.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, las mujeres consiguieron el derecho al voto en casi todos los países europeos, pero paralelamente se produjo un reflujo de las luchas feministas. En una etapa de transición se rescata como precursora a Emma Goldmann, quien ya en 1910 había publicado *Anarquismo* y otros ensayos, donde relacionaba la lucha feminista con la de la clase obrera e incluso hacía aportes sobre la sexualidad femenina<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> BARRY, Carolina: “Eva Perón y la organización política de las mujeres”, en PRADO, Maria Ligia, (org.), *Vargas y Perón aproximaçaos & perspectivas*, Sau Pablo, Memorial de América Latina, 2009.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, GAMBA, Susana, “Feminismo: historia y corrientes”, p. 3.

Para la época de los 60' se conforma lo que se denominó el Nuevo Feminismo. Los aportes de Simone de Beauvoir con sus textos el “Segundo sexo” y la “Mística de la Femenidad” de Betty Friedan fueron los antecesores de este nuevo resurgimiento. En 1966, Betty Friedan conforman la Organización Nacional de Mujeres (NOW) representando así al feminismo liberal caracterizado por postular reformas al sistema y exigir una inclusión de la mujer en la esfera pública. Se exigía que las mujeres tuvieran cargos públicos y ocupasen además puestos políticos.

La mística contra la que tuvimos que rebelarnos cuando se utilizaba para confinarnos en el hogar, para impedirnos que desarrolláramos y aprovecháramos nuestra plena capacidad como personas en la sociedad, distorsionó esos valores reales que las mujeres están ahora asumiendo, con un renovado poder y entusiasmo, tanto en el ámbito privado del hogar como en la sociedad en general. Y con ello están cambiando las dimensiones política y personal del matrimonio, la familia y la sociedad que comparten con los varones<sup>8</sup>

Para finales de los años sesenta e inicio de los 70' surge el llamado feminismo radical donde el eje temático plantea la redefinición del concepto de patriarcado, la opresión de la mujer, el rol de la familia, el trabajo doméstico, la sexualidad y la división del trabajo. El argumento principal del feminismo radical es que los cambios y las transformaciones no se podían dar sin antes transformar la relación entre los sexos.

Según el feminismo radical las reivindicaciones reclamadas en el siglo XIX aunque constituyeron un adelanto, no fueron suficientes para emancipar el rol de la mujer. El feminismo radical reivindica el derecho al placer sexual de las mujeres, analiza el trabajo doméstico y la familia como fuente de opresión.

Armadas de las herramientas teóricas del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, estas obras acuñaron conceptos fundamentales para el análisis feminista como el de patriarcado, género y casta sexual. El patriarcado se define como un sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levanta el resto de las dominaciones, como la de clase y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres<sup>9</sup>

Esta línea del feminismo tiene como objetivo central aumentar el poder económico social y cultural de la mujer, retomar el control sexual y reproductivo, destruir la supremacía del patriarcado y crear organizaciones solidarias y horizontales que constituyan a mayores derechos de la mujer.

---

<sup>8</sup> FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario, 1965, p. 23.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, DE MIGUEL, Ana, p. 27.

Una de las mayores representantes del feminismo radical fue Shulamith Firestone, quien en su libro “La dialéctica de los sexos”<sup>10</sup> plantea que las mujeres son una clase social que surge directamente de su realidad biológica. Según Firestone, “*al contrario que en las clases económicas, las clases sexuales resultan directamente de una realidad biológica; el hombre y la mujer fueron creados diferentes y recibieron privilegios desiguales*”<sup>11</sup>.

Por otro lado, también surgió el feminismo igualitario que reconoce sus fuentes en las luchas de Renacimiento y la Revolución Francesa. Sus mayores precursoras fueron Celia Amorós y Empar Pineda<sup>12</sup> quienes realizaron diversos análisis acerca de las tendencias extremas que se estaban tornando en torno al feminismo. Su argumento principal es que en realidad no hay jerarquías en torno al sexo, sino a las construcciones sociales de hombre y mujer. La opresión está dada por la cultura y la principal fuente de falta de derechos es la falta de educación y el temor de las mismas mujeres al éxito

Desconocemos las implicaciones en el hecho de ser macho u hombre, puesto que lo que encontramos en una sociedad jerárquica no son machos y hombres, sino justamente construcciones sociales que son los hombres y mujeres. Hablar de valores femeninos resulta peligroso, pues equivale a admitir que tienen origen en la biología, dando la razón a las tradicionales concepciones esencialistas o biológicas<sup>13</sup>

Por último, una tercera línea del feminismo surgida en los años 70’ es el llamado feminismo socialista quienes fueron reconocidos y coincidían con los análisis del feminismo radical. Pero esta rama consideraba que el feminismo debía insertarse también en la lucha contra el capitalismo. Su mayor antecesora fue Flora Tristan<sup>14</sup> y las representantes del siglo XX fueron Roberta Hamilton y Juliet Mitchell.

En sus textos se manifiesta la relación de la explotación de clases con la opresión, planteando que el patriarcado oprimía históricamente a la mujer. “*Todas las desgracias del*

<sup>10</sup> Cf. FIROSTONE, Shulamith, *La dialéctica de los sexos*, Kairos, Barcelona, 1973.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> GAMBA, Susana, “Feminismo de la igualdad vs. Feminismo de la diferencia”, 1987, acceso 12 de junio de 2021, [https://www.panoramadelarte.com.ar/hamal/contenedor\\_txt.php?id=6](https://www.panoramadelarte.com.ar/hamal/contenedor_txt.php?id=6).

<sup>13</sup> ADINOLFI, Giulia, "Notas acerca de las subculturas femeninas", en *Op. cit.*, GAMBA, Susana, “Feminismo de la igualdad...”

<sup>14</sup> Cf. TRISTÁN, Flora, *Unión obrera*, Barcelona, Fontamara, 1977.



*mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer”<sup>15</sup>.*

Generalmente los movimientos de mujeres que promulgan feminismo socialista no se reconocen realmente como feministas, sino que comparten los mismos reclamos de los movimientos revolucionarios que reivindican un cambio radical en la sociedad global.

Según Hamilton y Mitchell se considera que el feminismo es ciego para la historia y para las experiencias de las mujeres trabajadoras, migrantes o "no blancas". De ahí que sigan buscando una alianza más progresiva entre los análisis de clase, género y raza<sup>16</sup>

## 2. Las ideas sobre el Patriarcado

El sistema patriarcal es uno de los conceptos más relevantes del feminismo radical. Valiéndose de investigaciones sobre arqueología, antropología e historia revelan el carácter arbitrario dominador, mitificado que se ha utilizado subyugar a la mujer a través de la historia<sup>17</sup>.

Según la idea del feminismo radical el sistema patriarcal ha sido el causante de la desigualdad entre los géneros y la violencia extrema ejercida por la fuerza masculina hacia las mujeres que puede llegar al punto de feminicidio.

Grandes pensadoras han explicado al concepto y las consecuencias que el patriarcado ha traído. Por ejemplo, Varcárcel<sup>18</sup> considera que el patriarcado es en realidad un constructo que ha sido ideado por el feminismo para explicar el poder de un género sobre otro. Sin embargo, para algunas pensadoras<sup>19</sup> se considera que en realidad la idea del patriarcado se ha destruido en el Siglo XXI. Para esta corriente la idea de patriarcado está en desuso y realmente no explica nada así, por ejemplo, Teresita de Barbarie ha citado en sus cuestiones teóricas metodológicas sobre las categorías de género que:

---

<sup>15</sup> *Ídem.*, p. 125.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, DE MIGUEL, Ana, p. 31.

<sup>17</sup> CALVO OVIEDO, Marlen M., “El péndulo oscila hacia ambos lados: género, patriarcado y equidad”, en *Revista Estudios*, (29), 2014, 1-17.

<sup>18</sup> Cf. «Entrevista a Amelia Valcárcel», por CHAMPETIER, Brigitte, 2018, acceso 12 de junio de 2021, <https://tribunafeminista.elplural.com/2018/05/amelia-valcarcel-el-patriarcado-es-un-tipo-de-orden-que-se-alimenta-de-raices-muy-profundas/>.

<sup>19</sup> Cf. DE BARBIERI, Teresita, "Cuestiones teórico-metodológicas sobre la categoría de género", en *Fin de Siglo, Género y Cambio Civilizatorio*. Isis Internacional. Ed. de la Mujer, n. ° 9, 17. Santiago de Chile, 1992.

La categoría patriarcado resultó un concepto vacío de contenido, plano desde el punto de vista histórico, que nombraba algo, pero no trascendía esa operación, de tal vaguedad que se volvió sinónimo de dominación masculina, pero sin valor explicativo<sup>20</sup>

Por su lado Dolors Reguant, define el patriarcado como:

Una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres; del marido sobre la esposa; del padre sobre la madre, los hijos y las hijas; de los viejos sobre los jóvenes y de la línea de descendencia paterna sobre la materna. El patriarcado ha surgido de una toma de poder histórica por parte de los hombres, quienes se apropiaron de la sexualidad y reproducción de las mujeres y de su producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetúan como única estructura posible<sup>21</sup>

Ante este tipo de posición se puede decir que el patriarcado en general es un referente del ideal masculino que está en contra de los “otros”. Esto es, el estereotipo del hombre blanco, heterosexual, burgués que está en contra de otros géneros (mujer, niña, homosexual, intersexuales, afrodescendientes, pobre entre otros)<sup>22</sup>.

Sin embargo, la gran conclusión entre las teorías es que el concepto de patriarcado debe exigir mayores investigaciones del punto de vista antropológico, histórico y de otros campos del saber que logre dilucidar el concepto y elaborar manifestaciones que permitan ubicarlo certeramente en la realidad económica política y social. Permitiendo así destruir imaginarios y descontextualizar de la cultura la imposición del simbolismo masculino como sistema opresivo.

### 3. Las ideas sobre el concepto de género

Otro elemento clave en las reflexiones sobre el feminismo es el concepto de *género* o el problema del género como muchas feministas lo han llamado. Según esto, el *género* es una categoría normativa que establece reglas y patrones en contextos sociales.

La categoría de género, como opción que subraya las connotaciones culturales y no las físicas del sexo, es incorporada a la academia, la cual ha evolucionado desde el feminismo a

---

<sup>20</sup> *Ídem*, p. 113.

<sup>21</sup> REGUANT FOSA, Dolors, “Explicación abreviada del patriarcado”, 2007, acceso 12 de junio de 2012, <https://patagonialibertaria.files.wordpress.com/2014/12/sintesis-patriarcado-es.pdf>, p. 1.

<sup>22</sup> Cf. *Op. cit.*, CALVO OVIEDO, Marlen M.

los estudios de las mujeres y luego, al género. Es decir, desde la política, a la historia especializada y al análisis científico<sup>23</sup>

Esta idea de *género* establece las conductas apropiadas e inapropiadas en función al modelo que establece cada sexo. En muchos casos en el sometimiento del sexo masculino sobre el sexo femenino, donde la misma cultura y la sociedad impone y forjan identidades individuales según el *género*. Se forma al estereotipo femenino como un sujeto pasivo simpático, cálido y leal, mientras al estereotipo masculino se forma como un sujeto activo independiente agresivo y ambicioso, que estaría reflejando en realidad las expectativas sociales sobre las que se basa la educación y la definición de lo correcto y lo incorrecto.

La representante más importantes que ha debatido sobre este concepto es Joan Scott quien en su texto “El género una categoría útil para el análisis histórico”<sup>24</sup>, plantea la experiencia de las categorías femeninas y masculinas a lo largo de la historia y la conexión con la cultura actual. En su texto aborda cuál es el rol del género en la cultura, las relaciones sociales y el significado histórico que está tiene a lo largo de los siglos. Para Scott, “‘género’ es una faceta de lo que podría llamarse la búsqueda de la legitimidad académica por parte de las estudiosas feministas en la década de los ochenta”<sup>25</sup>.

Finalmente, el concepto de *género* es una aplicación significativa considerando los elementos de la organización social, las interrelaciones culturales y las categorías masculinas y femeninas tomadas de manera individual. Para Scott el *género* es una categoría constitutiva en las relaciones que se distingue de los sexos (hombre o mujer) y se manifiesta más en las relaciones significativas de poder.

El sentido de la *identidad de género* se construye en un entramado social, económico, político y cultural que se materializa tanto en las instituciones como en el lenguaje. Este último establece las fronteras que encierran el imaginario colectivo acerca del *género* y tiene la posibilidad de negar y reconstruir las identidades individuales.

---

<sup>23</sup> CABRAL, Blanca Elisa, GARCIA, Carmen Teresa, “El género, una categoría de análisis crítico que nos cuenta otra historia”, en *Revista Saber ULA*, 2013, <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/16344>.

<sup>24</sup> Cf. SCOTT, Joan, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS, Marta (Compiladora). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México D. F., Editorial PUEG, 1996, pp. 265-302.

<sup>25</sup> *Ídem.*, p. 270.

Basada en la teoría del feminismo socialista, Joan Scott plantea que la sociedad moderna visualiza a *género* como las representaciones y las relaciones de poder y control que sirven para mantener la supremacía masculina.

Como planteamiento la autora insiste en que se debe reconstruir el concepto y generaciones jerárquicas que no favorezcan a la categorización y construcción de una identidad basada en el *género*.

De este modo, el *género* se convierte en una categoría analítica que permite reconstruir el orden dado en función de generar nuevos temas y exponer la problemática de las relaciones de poder. Desde el punto de vista epistémico el *género* revela los sistemas normativos de desigualdad basados en las relaciones de dominio que históricamente se dieron del hombre sobre la mujer<sup>26</sup>.

#### 4. Las olas del feminismo

Anteriormente hemos esbozado las líneas del feminismo. No obstante, varios autores<sup>27</sup> sugieren que en realidad el feminismo se ha dado en distintas olas. La primera ola se le ha llamado feminismo ilustrado. Este estuvo marcado por las protestas y condiciones de igualdad desarrolladas tanto en el renacimiento como en la revolución industrial, donde se consiguió el derecho al sufragio y las relaciones laborales de la mujer.

Una segunda ola representada por el feminismo en los años 60' que sienta las bases de un feminismo contemporáneo, en el cual se reivindicaron los derechos sociales en torno a la salud reproductiva y sexual de la mujer, las denuncias contra la que teorización del patriarcado y la demanda de un cambio en el modelo político de la mujer. Justo en esta segunda oleada es donde se abre el debate sobre las identidades y la autodeterminación. Se analiza la asimetría de las relaciones entre los sexos y el cuestionamiento de los roles sociales.

Según los autores en este marco histórico surge el concepto de patriarcado como una denuncia al privilegio de los hombres blancos, heterosexuales y se vincula al feminismo con movimientos de derechos civiles y minorías étnicas. El famoso eslogan “lo personal es político”

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Op. cit.*, DE MIGUEL, Ana, p. 27.

acuñado por el movimiento Women's Liberation Movement, plantea que desde la subjetividad y el conflicto personal de la mujer se crean estereotipos estéticos, prácticas y sentimientos que están relacionados y premiados por valores patriarcales.

Fue esta segunda ola cuando el feminismo analiza los “centros de poder y dominación del hombre sobre la mujer ámbitos o áreas de la vida que hasta entonces eran privados, revolucionando de esta manera la teoría política al analizar las relaciones de poder existentes tanto en la familia y sexualidad”<sup>28</sup>.

Estas ideas dieron paso a una tercera ola que surge en la década de los 80'. En este se reivindica el discurso sobre las implicaciones éticas y culturales que tiene el desarrollo de la igualdad material entre los géneros.

Es en este punto cuando surge la categoría de género y los postulados éticos que hacen relevante la presencia de la mujer en la vida política y su condición como estructura definitoria para un cambio.

Esta tercera ola marca la relevancia y rompe fronteras sobre la idea de los sexos el género y la identidad. Se construyen la categoría que articula el esquema tradicional desde la visión de la supremacía del hombre sobre la mujer. La tercera ola marca el inicio de la reivindicación de la mujer y su identidad dentro de la sociedad. También se le sumarán las variables y el problema de justicia sobre las clases sociales, la raza y la orientación sexual. Con la idea del género, que no solo se verá desde el punto de vista de la sexualidad, se categoriza un concepto complejo que debe ser restaurado para cambiar el imaginario social.

La tercera ola tiene como eslogan “problemas de justicia” y tendrá como objetivo complementar las políticas de igualdad de género, dado que las diferencias repercuten ineludiblemente en la calidad de vida de las personas.

Algunos autores<sup>29</sup> señalan que durante el siglo XXI se gesta la cuarta ola del feminismo, en particular se centran en luchar contra los actos discriminatorios. En concreto es una lucha sobre

---

<sup>28</sup> DE MIGUEL, Ana, “Feminismo”, en AMOROS, Celia (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 2002, p. 242.

<sup>29</sup> VALERA, Nuria, “El tsunami feminista”, en Revista *Nueva Sociedad*, No 286, marzo-abril de 2020.

la violencia sistemática hacia la mujer, entendida esta como las desigualdades económicas, el acoso, las violaciones y la trata de blancas. En esta cuarta ola se discute las respuestas sociales y políticas que generan soluciones legislativas para proteger a la mujer de la violencia masculina.

Las propuestas planteadas en esta nueva ola del feminismo actual, intentan evitar el abuso que se comete sistemáticamente sobre la mujer al ejercer violencia sobre ellas. Con la era de la información, el surgimiento del internet y de las redes sociales, la cuarta ola se afianza en tecnología para denunciar públicamente los abusos sobre las mujeres. Tal como señala Nuria “*La cuarta ola es coetánea de la sociedad de la información y de lo que ya se comienza a denominar cuarta Revolución Industrial*”<sup>30</sup>.

Un claro ejemplo es el movimiento “Me too” con el cual miles de mujeres publicaron en las redes sociales los abusos sexuales y acoso sufridos por figuras influyentes del espectáculo, políticas y empresariales. Para el 2018 surgieron también movimientos como “Marea Verde” cuyas manifestaciones exigían la legalización del aborto en los países latinoamericanos. Este movimiento se ha caracterizado por poner fin a los privilegios del hombre, denunciar la violencia machista el acoso sexual y despenalizar el aborto. Con el eslogan “El violador eres tú” creado por el colectivo feminista chileno “*Las Tesis*”, se expone un enlace entre la categoría del patriarcado y el violador como la convalidación de un sistema de operación legislativo cultural que afianza los mecanismos de subyugación y control hacia la mujer<sup>31</sup>.

Esta Cuarta ola de feminismo ha traído la mayor concentración de marchas alrededor del mundo donde se estima que entre 3 y 5 millones de personas han participado en el mitin para reivindicar los derechos de la mujer. Así mismo se han logrado reivindicaciones en países cuyas desigualdades entre hombres y mujeres es más marcada como, por ejemplo, la India, Siria, Palestina, el Líbano entre muchos otros.

##### 5. Los excesos de la cuarta ola.

Si bien el movimiento feminista surgió por la lucha de igualdad de derechos y sentar las bases de una posición de la mujer como centro en los sistemas sociales y culturales, actualmente,

---

<sup>30</sup> *Ídem.*, p. 103.

<sup>31</sup> Cf. *Ibíd.*

algunos grupos feministas han tergiversado el objetivo principal que es conseguir equidad y reivindicaciones sociales.

Esta tergiversación plantea una crítica exacerbada hacia los hombres como individuos. Básicamente, la crítica está centrada hacia el sexo masculino, se llega al punto de criticar el cómo hablan, cómo se comportan en público y constantemente se enfatizan los defectos masculinos<sup>32</sup>.

Sin embargo, estos hostigamientos hacia el sexo masculino realmente no promueven la igualdad, al contrario, desvían la atención del objetivo principal del feminismo, que consiste en facilitar el punto de vista legal y político, el equilibrio de la mujer en la vida laboral y personal.

Aunque feminismo siempre ha sido desafiante y se criticaba constante la supremacía del hombre sobre la mujer, las quejas nunca fueron enfocadas hacia el individuo ni hacia el sexo masculino como tal, sino hacia las instituciones donde prevalecía la desigualdad. Esto sin duda está manifestado en la Convención de Seneca Falls<sup>33</sup> llevada a cabo en 1848 y en las afirmaciones de Betty Friedan<sup>34</sup> que plantean en realidad el hombre ha sido víctima también de la presión social y expectativas que se tienen acerca de su construcción e identidad.

Estas perspectivas se vinculan con el feminismo radical. Por ejemplo, autoras como Marilyn French asumen que la culpa de la subyugación femenina, se debe al sistema patriarcal<sup>35</sup>. Esta última tendencia ha sido la más exacerbada los últimos años por algunos grupos feministas. Las redes sociales han magnificado el ataque al hombre, considerando que la sociedad occidental está basada en un patriarcado despótico que viola constantemente la libertad de las mujeres.

Como ejemplo, encontramos los neologismos que representan la burla hacia lo masculino. Expresiones como *mansplaining* el cual es un término peyorativo que significa “explicar sin tener en cuenta el hecho de que el explicado sabe que el explicador, a menudo hecho por un hombre a una mujer”<sup>36</sup>, son muestra de misandria. Otro ejemplo más reciente ha sido la

<sup>32</sup> YOUNG, Kathy, “Las feministas tratan mal a los hombres”, 2016, acceso 12 de junio 2021, [https://elpais.com/elpais/2016/07/04/opinion/1467635693\\_524761.html](https://elpais.com/elpais/2016/07/04/opinion/1467635693_524761.html).

<sup>33</sup> La Convención de Seneca Falls fue la primera convención sobre los derechos de las mujeres. Se planteó como “una convención para discutir la condición y los derechos sociales, civiles y religiosos de la mujer”.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, FRIEDAN, Betty.

<sup>35</sup> Cf. FRECH, Marily, *La habitación de las mujeres*, Buenos Aires, Siglo XX, 1977.

<sup>36</sup> Oxford English Dictionar.

publicación *British Medical Journal*, que afirma la teoría de la estupidez masculina. Títulos como “Un nuevo estudio confirma que los hombres son idiotas”, “¿Eres hombre?, seguramente eres estúpido”, configura un estereotipo negativo de la figura del hombre al mejor estilo de la guerra de los sexos.

El problema parece ir más allá de solo una tendencia a la misandria. La idea de que la mujer no necesita del hombre ni de su ayuda ha repercutido en el aumento de números de madres solteras, hombres que carecen de vida familiar, la prohibición de las mujeres a que los hijos tengan contactos con los padres y el aumento de acusaciones falsas de violación.

Esta visión sesgada del sexo masculino ya había sido expuesta por Paul Nathanson, y Katherine Young<sup>37</sup>, en donde exponen que se busca culpar al sexo masculino por los males de la sociedad y como elemento para victimizar a la mujer.

La misandria es una versión injustificada que ha sido promovida por algunos movimientos feministas que busca despreciar y desligar la relación con el sexo masculino. Sin embargo es importante entender que el feminismo es un movimiento que busca la igualdad. No consiste en poner en práctica la misandria sino reivindicar la figura de la mujer y los contextos sociales, políticos y económicos.

## 6. Las falacias feministas

Antes de entrar a profundidad y decantar algunos argumentos feministas radicales, es importante explicar previamente qué es una falacia. Según Copi<sup>38</sup>, una falacia es un argumento erróneo, dado que de la verdad de sus premisas no deriva la verdad su conclusión. Se presenta cuando no hay atinencia entre las premisas y la conclusión.

Según Copi, las falacias pueden tener una apariencia de un razonamiento correcto mas no lo son y pueden resultar persuasivas para el interlocutor no diestro en el ámbito argumentativo. Las falacias pueden ser sutiles y difícilmente es detectable el engaño. Muchas veces se utilizan con la intención de persuadir o convencer a los interlocutores en un marco discursivo.

---

<sup>37</sup> NATHANSON, Paul, YOUNG, Katherine K., "Misandry and Vacío: Identidad masculina en un entorno cultural tóxico", *Nuevos estudios masculinos: una revista internacional*, vol. 1, núm. 1, (2012) pp. 4–18, en <https://es.xcv.wiki/wiki/Misandry>.

<sup>38</sup> COPI, Irving, *Introducción a las falacias*, México D. F., Limusa.



Las falacias pueden surgir en el mismo discurso delante de aquel que desconoce los argumentos, pueden pasar desapercibidas, lo que hace que el interlocutor asuma que el argumento es correcto. Por ello, se convierten en un instrumento para manipular o persuadir. En este último sentido, se estaría hablando de sofisma, los cuales son argumentos engañosos cuya intención es provocar la adhesión a las conclusiones planteadas por el hablante. La identificación de las falacias es vital para no dejarnos engañar.

Dentro de los actuales discursos del feminismo radical suelen encontrarse constantemente argumentos que parecen apuntar más hacia un ataque del sexo masculino que a contribuir a la igualdad de la mujer y afianzar su derecho en la sociedad.

Analizaremos algunas de las falacias comunes que podemos encontrar en las redes sociales, discurso o entrevistas de ciertos grupos feministas actuales. Estos razonamientos en realidad envuelven un intento de superioridad de la mujer sobre el hombre, desvirtuando los planteamientos principales del feminismo. Develar estos argumentos como falaces nos permitirá comprender cómo funcionan ciertos discursos que disfrazados de feminismo esconde una profunda misandria.

6.1 “*El feminismo solo debe ser explicado y defendido por aquellos que sufren, en primera persona, este tipo de opresión*”<sup>39</sup>

Este razonamiento plantea la autoridad técnica de una mujer solo por haber sido discriminada durante un periodo de la historia. Básicamente, el argumento supondría que solo por no ser mujer no se puede hablar de feminismo. Lo que sin duda apuntaría a una falacia *ad hominem*. Entiéndase esta como el ataque personal al adversario en la discusión y no al argumento.

Sin embargo, debemos notar las sutilezas en este razonamiento. Una ligera particularidad prejuzga a un género específico, en este caso al sexo masculino.

Este tipo de prejuicio y ataque a un sexo específico ha hecho que razonamientos como el 6.1 sean llamados por algunos autores falacia de género<sup>40</sup>. Nótese que la misma versión fue

---

<sup>39</sup> SAGOT RODRIGUEZ, Monserrat (Compilador), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2017.

utilizada también por algunos grupos para acallar los comentarios de las mujeres por el simple hecho de ser mujer.

Utilizar razonamiento del tipo “A solo puede ser explicado o expresado por B, por ser (o por haber sido) X”, plantea además la exigencia de que la experiencia es la piedra angular para comprender una situación. Sin embargo, no necesariamente se tiene que vivir la experiencia para conocer de un asunto. Por ejemplo, un psiquiatra no tiene que haber pasado por una crisis de pánico para entender las causas y posibles tratamientos de este trastorno. Del mismo modo, no necesariamente se tiene que ser mujer para poder teorizar y comprender al feminismo.

Algunas feministas extremistas podrían aludir que permitir que los hombres intervengan en el movimiento feminista haría que su protagonismo y dominación no permitiría realmente que se defendiera el feminismo. No obstante, no se puede pensar en el protagonismo femenino, si se acepta en el debate la discriminación por ser del sexo contrario.

## 6.2 “El sistema patriarcal justifica la dominación, la explotación, la opresión y/o la discriminación de las mujeres”<sup>41</sup>

Este razonamiento también es expuesto de la forma “La culpa de las desigualdades de las mujeres se debe al patriarcado opresor” o “Si existe discriminación hacia la mujer, es por la existencia de un sistema de patriarcal”. Este tipo de razonamiento se le llama la *falacia del culpable favorito* también llamada *la culpa de Thatcher*<sup>42</sup>. Según Pirie, esta falacia consiste en:

Asignar la responsabilidad de todo suceso a una persona o grupo, siempre en un sentido negativo. No importa lo que acontezca, todo es malo y la culpa la tiene una persona. Esa persona, añado, es el villano favorito de cada momento<sup>43</sup>

Básicamente esta falacia consiste en tres elementos:

- a) Se dejan de lado otras explicaciones.

<sup>40</sup> BERMÚDEZ TORRES, Victor, “Simulación e ironía”, en *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, Vol. 39, Nº 114, 2019, pp. 43 -57.

<sup>41</sup> “Inequidad de género, patriarcado y machismo”, s.f., acceso 12 de junio de 2021, en <https://www.ongdeuskadi.org/quienesquien/modulo.php?id=4>.

<sup>42</sup> Cf. PIRIE, Madsen, *How to Win Every Argument: The Use and Abuse of Logic*, London - New York, Continuum, 2006.

<sup>43</sup> *Ídem*.

- b) Se asigna a culpa a un “villano”.
- c) No importa la situación, la culpa siempre será del “villano”.

En el caso del razonamiento la aplicación de la falacia es efectiva, pues permite una explicación directa y sencilla por la cual se produce la desigualdad de derecho hacia la mujer.

Es importante destacar que el “villano” en este razonamiento tiene la forma de un concepto genérico o poco determinado. Esto alimenta la suposición y da la ventaja de dar soluciones fáciles sin analizar a profundidad las causas.

6.3 *“La denuncia por violencia hacia una mujer aunque no tenga pruebas materiales basta para que el hombre sea condenado”<sup>44</sup>*

Este razonamiento se deriva de la suposición de que una acusación en contra de un hombre por parte de una mujer sin la presentación de prueba material, puede ocasionar la condena de dicho hombre, por ser categorizado como violencia de género. Donde solo basta que la mujer denuncie al hombre, para que el mismo sea juzgado.

Este planteamiento tendría también las formas de:

- *No es posible refutar A (el hombre ejerce violencia), por tanto A (el hombre ejerce violencia) es verdadero*

Razonamiento como estos apelan a los que se ha llamado falacia *Ad Ignorantiam*. Este tipo de falacias consiste en afirmar la verdad de una afirmación, dado que no se puede demostrar que es falso.

El inconveniente de esta falacia se presenta en que la ausencia de prueba no es suficiente para inferir su opuesto. La ausencia de pruebas lo único que plantea es que no existen tales pruebas, pero no puede decir nada sobre la veracidad de su opuesto.

---

<sup>44</sup> Cf. ALFARO VARGAS, Roy, “Falacias y lógica jurídica feminista”, 2017, acceso 12 de junio de 2021, en <https://semanariouniversidad.com/opinion/falacias-logica-juridica-feminista/>.

Razonamientos como el 6.3 donde se apela a la falacia *ad ignorantiam*, traen como consecuencia que se generan condenas sin pruebas ante una acusación, asumiendo que, como no puede refutar lo contrario, entonces es culpable. Sin embargo, dentro de los Sistemas Judiciales efectuar sentencias basado en este tipo de argumento no solo es irracional, sino también ilegítimo.

La estigmatización y acusación del hombre sin pruebas materiales basada en estereotipos sexistas, lo único que realmente afianza es la condición de la mujer como inferior al hombre y lo desliga del verdadero proceso de igualdad de género que el feminismo propone.

6.4 “... Si el mundo tuviera solamente mujeres, definitivamente seríamos más felices”<sup>45</sup>

Este razonamiento también puede reestructurarse de la siguiente forma.

- **A** dice que **B** (un mundo sin hombres) es igual a **C** (un mundo feliz)
- **B** (Un mundo sin hombre) es igual a **D** (un mundo solamente de mujeres)
- Luego, **B** (Un mundo solamente de mujeres) es igual a **D** (un mundo más feliz)

Este tipo de razonamientos falaces son comunes de leer en las redes sociales, tiene la forma de una falsa analogía, la cual consiste en comparar situaciones no comparables. En este caso, el argumento es falaz porque se equiparan dos hechos que no son realmente análogos y se hacen inferencia a partir de ello. En este caso comparar un mundo sin hombre con la felicidad.

6.5 “Todas las formas de desigualdad humana brotaron de la supremacía masculina”<sup>46</sup>

Este razonamiento se podría esbozar de la manera siguiente:

- **A** (algunas desigualdades humanas brotaron de la supremacía masculina) es verdadero

---

<sup>45</sup> Nancy Bo @NanPokzyBo. “... Si el mundo tuviera solamente mujeres, definitivamente seríamos más felices” 7 de febrero del 2020 [Tuit].<https://twitter.com/> [consulta: 12 de junio 2021].

<sup>46</sup> Cf. MILLETT, Kate, *Política sexual*, Madrid, Ed. Cátedra, 2017.

- A (algunas desigualdades humanas brotaron de la supremacía masculina) es una muestra insuficiente de B (Todas desigualdades humanas brotaron de la supremacía masculina)
- Entonces, B es verdadero

Como vemos este razonamiento tiene la forma de la falacia por generalización apresurada. Este tipo de falacia se presenta cuando se plantea una conclusión con base en una serie insuficiente de datos.

Estos argumentos se vinculan con los razonamientos inductivos, donde lo que se concluye no necesariamente se sigue de las premisas. En todo caso las premisas solo servirían para apoyar a la conclusión en un cierto grado de probabilidad.

El inconveniente con este tipo de falacias es que se concluye sin evidencias suficientes y de forma apresurada. Razonamiento como el 6.5 no solo no garantizan la verdad de la conclusión, además cae en la misma falacia del razonamiento 6.2 al señalar como culpable de todos los males a un solo grupo o concepto.

#### 7. A modo de conclusión:

Hemos visto que el feminismo es un movimiento social cuyo objetivo principal es la exigencia de los derechos de la mujer frente a la de los hombres. Esta corriente de pensamiento aglutina diversas ramas e ideologías que se han decantado a lo largo de los últimos dos siglos y han transformado las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Entre las grandes conquistas del movimiento feminista se ha planteado el derecho al sufragio, el derecho a la educación y la protección de los derechos sexuales y reproductivos y otros relativos a la democratización de minorías relacionadas con la identidad de género.

Si bien existen diversas líneas y perspectivas del feminismo, autores coinciden en una perspectiva cronológica que determina los distintos objetivos según cada época histórica. En principio, se dio la Primera ola del feminismo que surgió a finales del siglo XIX en Europa, Inglaterra y Estados Unidos, donde la lucha por iguales derechos civiles y del sufragio dio frutos.

La Segunda ola se determinó a proclamar los derechos familiares y laborales de la mujer. La Tercera ola llevada a cabo en los 80' luchó en pro de los derechos sexuales y se vinculó con la liberación de la mujer y la defensa por la identidad de género.

Algunos autores hablan de una Cuarta ola emergida en el siglo XXI, los cuales se han afianzado en la lucha por erradicar la violencia de género. Este último movimiento ha sido uno de los más acérrimos en su lucha con la opresión de la mujer. Sin embargo, algunas tendencias han producido un hostigamiento hacia los hombres que puede llegar a tildarse de misandria.

Ciertas teorías feministas extremas esbozan argumentos que amplificadas en las redes sociales han abierto todo un debate sobre los límites a los que ha llegado el actual feminismo y su ataque superficial al hombre desde su esfera individual y no como institución, tal como lo habían esbozado otras líneas del feminismo.

Odiar a los hombres solo por el hecho de ser hombre, es lo que se pudiera conocer como la falacia de género. Lamentablemente, argumentos que exponen esto los podemos encontrarlos en las redes sociales, panfletos, entrevista o artículos que tergiversan los objetivos principales. Este problema no solo puede ocasionar que los hombres no acuerden con los planteamientos feministas, sino crear toda una distorsión en cuanto a los verdaderos objetivos del feminismo.

En el siglo XXI donde la lucha por los derechos de niñas y mujeres de países como Pakistán Libia, Siria, India, Argelia y otros del continente africano, han marcado una diferencia histórica en el trato igualitario y donde el activismo se centra en lograr la educación que ha sido negada a las mujeres en gran parte del mundo y defender la igualdad de género en Constituciones donde las mujeres no tenían voz ni voto. Argumentos extremistas que escoden en el fondo rasgos de misandria, impactan negativamente en el movimiento feminista, viendo al término “feminismo” como alienante, separatista y que evoca resentimiento. Cuando en realidad su verdadero objetivo es la equidad, igualdad y la justicia para las mujeres que aún no la tienen.

**Alfred North Whitehead y Xavier Zubiri:**  
**Dos visionarios del giro relacional**

María Guadalupe Llanes  
(Universidad Central de Venezuela)

## Alfred North Whitehead y Xavier Zubiri: Dos visionarios del ‘giro relacional’

### Alfred North Whitehead and Xavier Zubiri: Two visionaries of the ‘relational turn’

María Guadalupe Llanes\*  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** Al inicio del siglo veinte, dos metafísicos, A.N. Whitehead y Xavier Zubiri, en dos continentes diferentes, estaban creando sus propias cosmologías de corte procesual. Ambos hicieron el giro relacional, pero cada uno lo hizo a su manera. Los dos consideraban que el ancestral concepto de ‘substancia inmóvil’ había quedado obsoleto, y que el universo era, principalmente, “relacionalidad”. Se trata de dos distintas metafísicas del proceso, con algunos puntos de conexión, que pueden enriquecerse entre sí. A mi parecer, el proceso whiteheadiano es más procesual mientras que el dinamismo zubiriano es más esencialista. Pero ninguno era substancialista. Las “entidades actuales” y las “realidades sustantivas” son dos tipos de cosas reales últimas. Las segundas duran porque poseen una estructura dinámica interior: la esencia zubiriana. Las primeras duran porque tienen una ruta histórica: la ocasión actual está constituida por lo queprehende e integra en un patrón único, éste será compartido con otras ocasiones en una sociedad. Al final se trata de un cambio en el énfasis.

*Palabras clave:* Proceso, Giro Relacional, Ocasión Actual, Prehensiones, Estructura Dinámica, Realidad, Sustantividad, Respectividad.

**Abstract:** At the beginning of the twentieth century, two metaphysicians, A.N. Whitehead and Xavier Zubiri, on two different continents, were creating their own processual cosmologies. Both took the relational turn but each one did it their way. They considered that the ancient concept of ‘static substance’ was obsolete, and that the universe was, mainly, “relationality”. Here we have two different process metaphysics with some points of connection that can enrich each other. I think that Whiteheadian process is more processual and Zubirian dynamism is more essentialist. But they weren’t substantialists. “Actual entities” and “substantive realities” are two kinds of final real things. The second endure because of an inner dynamic structure: zubirian essence. The first endure because of an historical route: the actual occasion is constituted for what it prehends and then integrates it into a unique pattern, that will be shared with other occasions in society. It’s all about a change in emphasis.

---

\* Licenciada, Magíster y Doctora en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Fue profesora en el pregrado y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Actualmente es Profesora y Jefa de la Cátedra: Filosofía de la Edad Media en la UCV. Jefa del Departamento de Historia de la Filosofía de la Escuela de Filosofía de la UCV. Ex directora de la Escuela de Filosofía UCV entre los años 2015 y 2018. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía (SVF) y de la International Étienne Gilson Society (I.É.G.S).



**Keywords:** Process, Relational Turn, Actual Occasion, Prehensions, Dynamic Structure, Reality, Substantivity, Respectivity.

*En el devenir de una entidad actual, la unidad potencial de varias entidades –actuales y no-actuales– adquiere la unidad real de la entidad actual única, de suerte que la entidad actual es la concrecencia real de varias potencialidades...  
Es propio de la naturaleza de un “ser” que sea un potencial para todo “devenir”. Este es el “principio de la relatividad”.*

A.N. Whitehead

*Un organismo no es una sustancia; tiene muchas sustancias, y sustancias renovables; mientras que no tiene sino una sola sustantividad, siempre la misma. La esencia de un ser vivo es una estructura.*

X. Zubiri

## **Introducción**

El presente ensayo corresponde al texto de una conferencia que presenté el 27 de febrero de este año en el evento internacional anual número 118 llevado a cabo por la Asociación Americana de Filosofía, American Philosophy Association, en su edición Central y en formato virtual: *2021 APA Central Division Meeting*. Mi participación fue en la Sección de la **Society of Study of Process Philosophies**<sup>1</sup>.

La exposición es el resultado de un proyecto de investigación que está en curso. Se trata del seminario transdisciplinar internacional virtual (streaming) titulado: *Realidad y Proceso*. Un proyecto creado y organizado por cuatro instituciones: 1-la Fundación Zubiri de Madrid, España; 2-en representación de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela: el grupo

---

<sup>1</sup> Topic: SSPP I: Comparative Philosophies and Relational Responding

Chair: Jea Sophia Oh (West Chester University)

Speakers:

--María Guadalupe Llanes Villamarin (Central University of Venezuela)

“Alfred North Whitehead and Xavier Zubiri: Two Visionaries of the Relational Turn”

--Ryan Thompson (West Chester University)

“D Whitehead’s Atomization and Nagarjuna’s Contingency: How the Eternal Gives Rise to the Physical”

--Michael L. Thomas (Freie Universität Berlin)

“Towards a Speculative Philosophy of Race”

<https://www.apaonline.org/event/2021central>

de investigación al cual pertenezco GIEM-UCV; 3-la Universidad de Estocolmo y 4-el Centro de Ciencia y Fe, de España.

El Grupo de Investigación Evoluciones Metafísicas, GIEM-UCV, de la Escuela de Filosofía, adelanta varios proyectos de investigación sobre Filosofía del Proceso, además de este, en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV. Nuestra Escuela es pionera en Venezuela en los estudios sobre la rama procesual de la filosofía, heredada de la metafísica del filósofo inglés A.N. Whitehead y sus ramificaciones actuales.

El propósito de la investigación es descubrir cuál es el movimiento evolutivo que le corresponde a la metafísica actual si pretende estar en armonía con las nuevas visiones científicas de la realidad, eso sí, sin desatender sus orígenes y la naturaleza de su modo de conocer. Y para lograrlo decidimos empezar nuestros estudios en ese momento de inicios del siglo XX donde la ciencia, especialmente la biología, y la filosofía realizaron otro giro copernicano, un vuelco en la visión del mundo que abandonando la interpretación moderna de las categorías aristotélicas centrada en una perspectiva estática de la substancia, se enfocaba en el dinamismo de las relaciones. El punto crucial del giro metafísico relacional se puede entender leyendo a estos dos gigantes de la metafísica del siglo XX, Whitehead y Zubiri, ambos desde espacios geográficos, historias personales e influencias, diferentes. Pero ambos con la misma intuición ante la realidad que descubrieron en su profunda y basal dinamicidad, siendo los dos poseedores de un amplio y actualizado (para su época) conocimiento científico además del filosófico.

En el caso que nos ocupa, mi propuesta es que la visión procesual de Alfred North Whitehead (1861-1947) gana en dinamismo, mientras que la de Xavier Zubiri (1898-1983) aporta una mayor estabilidad. Ambas propuestas metafísicas, como ya dije, ofrecen cosmologías donde se rechaza la noción estática de 'sujeto' o 'substancia' y proponen un giro hacia la relacionalidad y la dinamicidad.

Para empezar resumiré la propuesta metafísica de la constitución estructural del mundo según Whitehead, por cuestión de tiempo me referiré sólo a los puntos en los que encontré alguna correspondencia entre ambos autores, y luego mostraré lo que en el esquema de Zubiri se asemeja o no.

## El universo según Alfred North Whitehead

Al principio de su *Proceso y Realidad*, Whitehead ya nos advierte cuál es el fin de su investigación: “la construcción de un sistema de ideas que ponga en relación los intereses estéticos, morales y religiosos con las concepciones del mundo que tienen sus orígenes en la ciencia natural”<sup>2</sup>. Estructuró, entre otras, las que denominó *Categorías de la Existencia* para entender un cosmos cuya perenne evolución creativa no conduce al caos. Un cosmos fluyente en medio de una nueva visión de *permanencia* que no refiere a un sujeto último del cambio, individual e inmóvil. La primera categoría existencial es la de las entidades actuales:

Las “entidades actuales” –denominadas también “ocasiones actuales”– son las cosas reales finales de que se compone el mundo. No hay paso alguno más allá de las entidades actuales para encontrar algo más real. Difieren entre sí: Dios es una entidad actual, y lo es también el más trivial soplo de existencia en el más remoto espacio vacío. Pero aunque haya gradaciones de importancia y diversidades de función, en los principios que la actualidad ejemplifica están todas al mismo nivel. Los hechos finales son, todos por igual, entidades actuales, y estas entidades actuales son gotas de experiencia, complejas e interdependientes.<sup>3</sup>

Una entidad actual es un evento, según Whitehead: “El evento es lo que es (su esencia) por causa de la **unificación en sí mismo** de una multiplicidad de relaciones”<sup>4</sup>. La unificación responde a un patrón.<sup>5</sup> Pero no es la unión de un determinado número de características a un núcleo sustancial fijo. Es, más bien, la construcción de una estructura que se parece más a la noción de sustancia como *bundle* de propiedades. Para resumir en qué consiste la constitución de semejante tipo de estructura que conforma sistémica y relacionamente tanto a la más pequeña entidad actual como a lo que denominamos universo físico, a continuación citaré unos párrafos tomados de mi participación en el libro *Evoluciones Metafísicas. Permanencia, Emergencia y Diálogo*, otro producto reciente de esta misma investigación:

Toda entidad actual, desde el más pequeño átomo a la más gigantesca galaxia llega a la existencia mediante un proceso denominado *concrecencia*... La concrecencia es el proceso de llegar a ser *concreto*, es decir, una *ocasión* completamente actual. La concrecencia es el

---

<sup>2</sup> WHITEHEAD, Alfred North, *Proceso y Realidad*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>4</sup> WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*, London, Penguin, 1938, pp. 125-126. (énfasis añadido).

<sup>5</sup> “Mere change without conservation is a passage from nothing to nothing. Its final integration yields mere transient non-entity. Mere conservation without change cannot conserve. For after all, there is a flux of circumstance, and the freshness of being evaporates under mere repetition. The character of existent reality is composed of organisms enduring through the flux of things... Electrons, molecules, crystals... exhibit a massive and complete sameness. In the higher types, where life appears, there is greater complexity. Thus, though there is a complex, enduring pattern...” (*Ibid.*, p. 201).

concretarse de relaciones denominadas *prehensiones*. Whitehead analiza las entidades actuales en 'prehensiones', pues "una prehensión reproduce en sí las características generales de una entidad actual: se refiere a un mundo externo, y en este sentido tiene 'carácter vectorial'<sup>6</sup>

De hecho, añade, envuelve emoción, propósito, valoración, causación, en suma "cualquier característica de una entidad actual es reproducida en una prehensión"<sup>7</sup> aunque ésta sea un elemento subordinado.

La concrecencia, ocurre en tres fases: una inicial de *conformación* donde la entidad nueva prehende ocasiones actuales de su propio pasado<sup>8</sup>. La segunda fase *suplementaria* supone el ingreso en la nueva entidad de los potenciales puros u "objetos eternos"<sup>9</sup>. Y la tercera es la etapa de la *satisfacción*, en la cual la entidad actual queda completa.

Los objetos eternos, como infinitas (en el sentido de cantidad indeterminada) potencialidades, modelos de posibilidades reales de ser, o "formas de definidad", no guardan ningún orden, ni confieren orden a quien los prehende en su proceso de conjunción. Por ello se necesita una entidad actual superior y ordenadora que ponga las bases de la **regularidad, la novedad y el propósito** en la conformación de las nuevas entidades actuales. Tal entidad actual es el Dios whiteheadiano que es inmanente al mundo, dueño de todas las Ideas eternas, y al ejercer su función ordenadora de los objetos eternos obtiene la regularidad de las leyes naturales. También en este ordenamiento y selección se obtiene la novedad del individuo nuevo que es la ocasión actual que concrece. Pero si revisamos el texto de PR encontramos que el verdadero motor del avance hacia la novedad es la creatividad, "el universal de los universales que caracteriza a la realidad última"<sup>10</sup>.

Así, la creatividad es un ingrediente inmanente a cada entidad actual (incluso a la principal, Dios) que **no** funciona como sustrato, sino que sirve de impulsor, como una suerte de energía,

---

<sup>6</sup> *Op cit.*, WHITEHEAD, Alfred North, 1956, p. 37.

<sup>7</sup> WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, A Division of Macmillan Publishing, 1978, p. 19.

<sup>8</sup> Reconstituyéndose y logrando duración, pero ya con cierta dosis de novedad derivada del tipo particular de combinación de elementos del pasado, que elija. Sin entender aquí como 'pasado' un determinado momento en el tiempo, más bien, Whitehead se refiere a "un estado móvil de ser que está a punto de cambiar en virtud de la capacidad dinámica interna de la ocasión de experiencia para la manifestación del nuevo estado" (COBB JR, John B., *Whitehead Word book*, Claremont, USA, P&F Press, 2008, p. 24).

<sup>9</sup> Objetos eternos, en el sentido de no-temporales, que son también "categorías de la existencia". Son "formas que podrían en principio caracterizar algo actual, pero que son en su naturaleza indiferentes a si lo hacen o lo harán". Whitehead se inspiró aquí en las Formas platónicas.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, WHITEHEAD, Alfred North, 1956, p. 40.

una fuerza que promueve el ser (un ser no sustancial ni actual), que estimula la conjunción o concrecencia de todos los actores que participan en la nueva creación. Dios dirige la orquesta, compone las notas de la melodía y se deja impulsar por la creatividad que es el sonido antes de ser música, estando potencialmente a la mano de la orquesta de los entes, invitando a su ejecución, a su actualización. Dios se une como un elemento más en el conglomerado, un accidente entre accidentes de lo primordial, sin lo cual no habría melodía, la creatividad. Dios ofrece en la concrecencia su cúmulo de posibilidades en forma de objetos eternos, las notas perfectas entrando en estructuras individuales de infinitas maneras, son la versión de las Ideas platónicas que se expresan como universales, y los muchos devienen uno en virtud del movimiento que origina la creatividad. Cada nota “corta”, estructura, limita, al sonido eterno”<sup>11</sup>.

Las ocasiones actuales se relacionan para formar nexos y sociedades. John Cobb Jr. nos dice que “una ocasión simple no es un nexo. Un nexo es una pluralidad de ocasiones ligadas entre sí por sus relaciones internas”<sup>12</sup>. Es importante resaltar que las relaciones son inherencias, relaciones de inmanencia mutua<sup>13</sup>.

Sirva esta aclaratoria para no caer en el artificio de las adherencias externas, (accidentales) de características, propias de otros modelos metafísicos.

Las sociedades son las “cosas reales y actuales que duran”. Esta piedra, este planeta o este hombre es una sociedad:

que tiene un carácter esencial por el cual es la sociedad que es, y tiene paralelamente cualidades accidentales que varían al cambiar las circunstancias. Así, una sociedad como existencia completa y conservando su mismo estado metafísico, posee una historia que expresa sus cambiantes reacciones ante las cambiantes circunstancias...La auto-identidad de una sociedad se basa en la auto-identidad de su característica definitoria y en la inmanencia mutua de sus sucesos<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> LLANES, María Guadalupe, *et al.*, *Evoluciones Metafísicas. Permanencia, Emergencia y Diálogo*, Caracas, Rivero Blanco Editores para Amazon, 2020, pp. 45 y ss.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, COBB JR., John B., p. 27.

<sup>13</sup> La función general común que presenta todo grupo de sucesos actuales es la de la inmanencia mutua. En términos platónicos es la función de pertenecer a un receptáculo común. Si se considera al grupo simplemente en relación a esta propiedad básica de una inmanencia mutua, y aunque no haya ninguna otra conexión, entonces, y concebido como manifestación de tal relación mutua general, el grupo se llama nexo. (WHITEHEAD, A.N., *Aventuras de las ideas*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1933, p. 210).

<sup>14</sup> *Op. cit.*, WHITEHEAD, A.N., 1933, p. 213.

Las sociedades pueden ser más o menos complejas. Una sociedad estructurada especializada tiene la capacidad de decidir libremente qué accidentes del medio ambiente en el que habita excluirá para mejorar su supervivencia. Una muestra clara de autosuficiencia.

Aquello que la define y le da coherencia, la *característica definitoria*, permite que la sociedad sea identificable mientras recorre su ruta histórica. Encontramos en Zubiri una interpretación de la auto-identidad que denomina mismidad, y en la esencia vemos la característica definitoria como aquello que permite decir lo que es la sustantividad de que se trate.

### **Puntos de encuentro y desencuentro con la cosmología de Xavier Zubiri<sup>15</sup>**

... lo nuclear de la metafísica de Zubiri: la realidad como fundamento de todo, como lo primario en lo que nos situamos todos; la esencia como lo unitario a la cosa, como sistema, que posibilita su apertura a la totalidad de la realidad; finalmente, la estructura dinámica, que es esencia misma, "realitas in essendo", dando de sí por su propia realidad, desde la más sencilla reacción química al dar de sí de la historia.<sup>16</sup>

Zubiri centra su metafísica en el estudio de la realidad, a la cual considera prior del ser. La realidad aprehendida por el hombre como es en sí misma, es decir, en sus palabras, "de suyo". Se trata de complejos estructurales, estructuras y estructuras de estructuras de carácter sistemático. Así lo dice: "La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos"<sup>17</sup>. Como Whitehead, considera que la constitución última del mundo es sistemática y por ello no responde al modo de organización substancia o sustrato-accidente. Además, podemos afirmar de ambos que la realidad es deviniente, no sujeto del devenir. La realidad pensada como sujeto, según Zubiri, es lo que los antiguos denominaban substancia. Se trata de un doble giro zubiriano, primero se desmarca de la concepción aristotélica que se basa en la fórmula sustancia-accidente, como Whitehead, pero luego gira aún más y pasa de la concepción del mundo como campo de relaciones donde las cosas son los puntos de aplicación del campo y lo principal es la relación, al

---

<sup>15</sup> Zubiri pasa, según sus comentaristas, por tres etapas: fenomenológica, metafísica y noológica. La fenomenología trascendental, en particular la de Husserl, es la que domina su formación y nunca abandona, sólo la matiza en sus otras dos etapas. Zubiri no considera que la fenomenología sea un idealismo, como sí pensaba su maestro Ortega y Gasset.

Encontramos una primera distancia entre los dos autores, en la propia consideración de la metafísica. Zubiri, según Fowler, tenía la intención de: *Develop a new way of doing philosophy not subject to the vicissitudes of history and changes in the scientific worldview*<sup>15</sup>, en cambio Whitehead consideraba que la metafísica y su Sistema categorial debían ajustarse a la evolución del pensamiento científico y evolucionar con él.

<sup>16</sup> SALADO, Manuel Calleja, "Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri", *Colegio "Santa María del Valle" Sevilla, España* <http://www.zubiri.org/general/xzreview/2000/pdf/salado2000.pdf>.

<sup>17</sup> ZUBIRI, Xavier, *La estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 327.

reemplazo de la relación por la respectividad, ahora el estar en relacionalidad o el ser función de los otros es la forma de ser de las cosas, ya no son puntos en un campo y su vectorialidad consiste en que las cosas reales son vectores intrínsecos del poder de *la* realidad. En efecto, las realidades, estructuras dinámicas aprehendidas en su “de suyo”, son el último fundamento del mundo; mientras que el ser es la actualidad de la realidad en su respectividad. Así expresa Zubiri lo que entiende por respectividad: “Las realidades... son intrínsecamente ‘respectivas’. Ninguna realidad está montada sobre sí misma, de suerte que *luego* saliera a entrar en relación con otras, aunque esta salida les fuera esencial. No se trata de ‘relaciones’ no, sino de que intrínseca y formalmente cada realidad es en sí misma, *in re*, ‘respectiva’.”<sup>18</sup> Lo que cada cosa es, es constitutivamente función de las demás. Esta respectividad es el mundo.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>19</sup> “Se nos dice que el devenir es procesualidad. Sí, pero la cuestión es qué se entienda por procesualidad. Que el proceso consiste en ‘procedere’, esto es evidente; lo dice la misma palabra... Ahora bien, ese ‘pro-’ del *procedere* no se nos dice en qué consiste. No se nos dice en qué consiste la procesualidad misma del mundo, sino que el devenir de cada cosa pende de unas leyes del campo dentro del cual las cosas están inmersas. Pero ¿qué es la procesualidad misma? Repito una vez más que no trato de invalidar estas concepciones; sería absurdo. Pero sí, por lo menos, de ver justamente sus lados no claros; algunos de los lados no claros y deficientes que, a mi modo de ver, tienen esas dos concepciones. Las dos concepciones parten de un dualismo entre las cosas que son y el devenir, llámesele como se quiera. Entiéndase que las cosas son los sujetos de los cuales parten las acciones, o, por el contrario, que las acciones resultan de las conexiones del mundo como puntos de aplicación del devenir, una cosa queda en pie: que siempre hay este dualismo. Y en ese dualismo las cosas desempeñan siempre la función de sujetos. Inexorablemente. En la concepción aristotélica, porque son los *sujetos* de los que salen las potencias *δυνάμεις*, y a los que acontece precisamente el devenir. En la otra concepción no ocurre eso, ocurre lo contrario. Pero lo contrario consiste en que cada una de las cosas está *sujeta al* devenir. Sujeto ‘de’ o sujeto ‘a’, esto no cambia la esencia de la cuestión. Es siempre el carácter subjetual de la realidad. En el primer caso es más claro que en el segundo, evidentemente, el carácter de subjetualidad que tiene lo real, pero en el segundo no es menos real.” *Ibid.*, p. 55.

Esto lo explica Zubiri bajo un subtema de este libro que titula “El siglo XIX y la visión sistemática del universo”: “La otra concepción del devenir, más o menos fraguada en la segunda mitad del siglo XIX, y que llega evidentemente hasta nuestros días, consiste en partir del punto de vista opuesto a aquel que sirvió de punto de partida a Aristóteles... El Universo *primo et per se* es un sistema de conexiones... que tiene una cierta sustantividad en sí mismo; la palabra no se emplea, pero aquí es válida. Y esto es por ejemplo lo que en Física se llama un *campo*: un campo electromagnético, por ejemplo”, *Ibid.*, p. 51.

Las conexiones tienen puntos de aplicación “y esos puntos de aplicación es lo que llamamos cosas. Realmente, las cosas serían como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red y la estructura filamentosa de ella. Que se crucen en forma de nudos constituyendo en cada uno de los nudos ese algo que llamamos una cosa; bien, esto es derivado de la red, pero no es lo primario. Es justamente la concepción opuesta a la de Aristóteles. Aristóteles parte de los nudos, y entiende que no son nudos, sino que los hilos salen de cada uno de los nudos. Aquí se entiende al revés... El campo tienen unas ciertas leyes... que son en sí mismas *dinámicas*: lo que cuenta no son las cosas, sino justamente el sistema de leyes que hay en el Universo... Las cosas no tienen ni más permanencia ni más consistencia que aquellas que le confiere la interferencia de las leyes en virtud de las cuales están constituidos los puntos de intersección en esa red. De ahí que estas leyes que en sí mismas son leyes (p. 53) dinámicas hagan que el devenir no sea precisamente un cambio, sino que el mundo sea intrínseca y formalmente procesual. Es un proceso dinámico, con unas ciertas leyes dentro de las cuales están las cosas como puntos de aplicación. Y si las cosas devienen, es porque son puntos de aplicación de este campo; no porque este campo sea el resultado, por así decirlo, filamentoso o filico o filético de cada una de las cosas que hay en él. El

No es que Zubiri elimine en este punto las relaciones, más bien, lo que hace es establecer la manera en que se dan las relaciones entre los componentes de las estructuras y habla de la relacionalidad misma como lo que constituye los relatos entre los cuales se forma una relación y no al revés. El mundo zubiriano, como el whiteheadiano, no es un cúmulo de cosas que además entran en relación. Mas bien, son estructuras, *todos* estructurados, los que por su modo intrínseco de ser tienen una cohesión de partes que se relacionan entre sí porque lo principal de las partes es ser en relación para Whitehead, y es ser respectivas para Zubiri, ser respecto de algo más, respecto de todo lo demás de la estructura. Las realidades, entonces, no son sustancias cuyas relaciones son accidentes, como en las metafísicas clásicas. “La realidad”, dice Zubiri, “es una sustantividad (en vez de sustancialidad, para que no haya confusión con el modelo clásico) que está esencial y estructuralmente en condición de respectividad... la realidad no es formalmente objetual sino estructural”<sup>20</sup>. Y la respectividad significa que la cosa real está abierta hacia otras cosas reales. Es por la respectividad que “la cosa real está presente en el mundo”<sup>21</sup>.

Pues bien, las realidades que son estructuras dinámicas, sustantividades, son sistemas sustantivos de notas. Esas notas pertenecen a la cosa “de suyo”, o sea, no son “sólo signos de respuesta”<sup>22</sup>. “Las cosas reales tienen multitud de notas, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva... sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos sistema...”<sup>23</sup>. La unidad sistemática de un sistema consiste en que sus notas son todas “nota-de” todas las demás. El momento del “de” es real, físico, no conceptual, e impone a cada nota un modo propio de ser “de” todas las demás.

Zubiri reconoce dos tipos de notas: las *adventicias* que se deben a la “actuación de unas cosas sobre otras” y las *formales* que “pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya “de suyo”. Son *su* notas... Este carácter de *su* constituye el modo propio como esta cosa es *una*.”<sup>24</sup> Y esto es su “constitución”, el sistema de notas formales otorga al sistema *suficiencia constitucional* o sustantividad. Las notas no son *inherentes*, como las *propiedades* de la antigua metafísica, sino

---

cambio sería consecuencia de la procesualidad. El dinamismo sería procesualidad, algo completamente distinto de un cambio. El Universo sería, en este sentido, absolutamente dinámico en sí mismo”.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>21</sup> ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 25.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.20.



“coherentes entre sí en la unidad del sistema”<sup>25</sup>. En suma, “las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos”<sup>26</sup> dinámicos, constructos de notas que expresan la constructividad del sistema, es decir su unidad primaria, su estructura dinámica.

Toda sustantividad está montada sobre un sistema básico primario, ya no sólo constitucional sino constitutivo, lo que Zubiri llama *esencia*. La esencia es también un sistema constructo de notas pero éstas son las necesarias y suficientes para que una tal realidad sustantiva sea lo que es. Se trata de una estructura dinámica coherencial primaria y radical. Donde cada nota también es nota-de, “está por sí misma y en sí misma en referencia a las demás notas que componen la esencia”<sup>27</sup>. Pero la esencia tampoco es un sujeto, sigue siendo una estructura, un subsistema del sistema en perfecta integración. Tampoco hay que imaginarlo como el núcleo esférico de un átomo con los electrones orbitando. No hay tal localidad en la concepción zubiriana. Se trata de la modulación de la unidad primaria por causa de unas notas necesarias. Así como lo veíamos en Whitehead más arriba, quien no propuso la unión de un determinado número de características a un núcleo sustancial fijo en la conformación de las entidades actuales, los nexos o las sociedades.

Una sustantividad, una cosa, no es sólo el sistema de notas en sí mismas y en su modo de ser constructo o de ser notas-de, además es “todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí... El *dar de sí* es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas”<sup>28</sup>, es justamente su dinamismo. El dinamismo no es algo que se tenga o donde se esté, (“este es el error de toda la concepción procesual”<sup>29</sup>) más bien, se *es* dinámico.

Para concluir resumiré lo que propongo como proximidades y lejanías entre ambos sistemas. Por supuesto, pensando en la función que cada elemento, de cada sistema, desempeña en su propio contexto, así que se trata de ver funciones semejantes (no intercambiables) de elementos diferentes. Estamos ante estructuras dinámicas que forman un todo dinámico en ambos casos:

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, ZUBIRI, Xavier, 1995, p. 36.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 64.

La “entidad actual”, o quizás mejor una “sociedad”, whiteheadiana *equivaldría* en el sistema zubiriano a la “realidad sustantiva” (no sustancial) es decir a una sustantividad. Las “notas” zubirianas podrían asemejarse, por su función en su contexto, a las “prehensiones” whiteheadianas en el suyo. Y la *concreción* de las prehensiones en la constitución de una entidad actual, sería semejante al carácter de *constructo* del sistema de notas zubiriano. El tipo de relación entre prehensiones y entre notas es, en ambos casos, la propia de un sistema abierto. Pero en el sistema de Zubiri, toda sustantividad estructural, está montada –así lo expresa como vimos– sobre un sistema básico primario que es la “esencia” de ese sistema, que sí es cerrada. La esencia es la “unidad coherencial primaria”. Insiste Zubiri en que no es una substancia aristotélica con función de sujeto o núcleo simple receptor de predicados.

La **característica definitoria** Whiteheadiana de una sociedad compleja define la sociedad, la entidad particular, así como la subestructura zubiriana llamada esencia define lo real.

La diferencia aquí entre ambos autores es sutil pero supone un detalle en el eje de la relación. En una concreción se encuentran prehensiones que responden a una relacionalidad dependiente de la estructura total que está concretándose. Pero no hay en cada prehensión un constitutivo modo de prehensión-de. La visión whiteheadiana del proceso parece prescindir de tendencias o constituciones **necesarias** en ninguno de sus puntos. Necesario es Dios y los objetos eternos, pero no algún tipo de sub-estructura, o esencia, a la que da lugar la concreción de prehensiones. En cambio la estructura zubiriana trata de lograr la estabilidad que le da al sistema la existencia de notas necesarias y suficientes, para que ese sistema sea lo que es. De acuerdo, lo propone sin recurrir a la substancia tradicional, y tratando de preservar el dinamismo estructural, pero sin perder de vista la estabilidad que otorgan los elementos que son “de suyo” referenciales, es decir, su posibilidad de remitir a otro es constitutiva, nace de ellos. Por eso esas estructuras “dan de sí”.

Whitehead parece enfatizar el viaje del todo a la parte, mientras que Zubiri prefiere el viaje de la parte al todo. Pero los dos recorren ambos sentidos. Es una cuestión de énfasis que hace que el primer sistema dinámico sea más dinámico y el segundo sistema dinámico más estable.

Es decir, la de Zubiri no es una estructura porque resulta estructurada al concretarse, o al construirse, sino que es en primer lugar estructura porque no podía ser de otra manera teniendo las notas que tiene. La unidad no es un sujeto, pero es primera o determinante, o radical. Las

notas que se estructuran en la esencia no pueden no ser coherentes entre sí, por necesidad de su modo de ser nota-de.

La cosmología whiteheadiana necesita de la creatividad, Dios y los objetos eternos para estabilizar su giro relacional, en cambio el modelo zubiriano realiza el giro preservando dentro de las cosas una constitución esencial. En la primera “El cambio sería consecuencia de la procesualidad. El dinamismo sería procesualidad... El Universo sería, en este sentido, absolutamente dinámico en sí mismo...y cada una de las cosas está *sujeta al devenir*”<sup>30</sup>, (no se elimina completamente al sujeto: Sujeto de, o sujeto a) mientras que en la segunda, la dinamicidad es el modo de ser de las estructuras dinámicas reales. Las cosas según zubiri son devinientes constitutivamente en su realidad, mientras que para Whitehead las cosas devienen porque el universo es un proceso y el proceso es el devenir.

Finalmente, tengo que reconocer que yo veo substancias en ambas metafísicas, lo que ambos eliminan es la versión de substancia como sustrato (*hypokeimenon*) inmóvil del cambio. Pero considero que la substancia es más que eso, o es otra cosa que eso. No es que la sustancia es necesaria y únicamente sustrato inmóvil, sino que el sustrato es una interpretación, una versión, un modo de ver la substancia. Esto es tan así, que ambos tienen una nueva palabra para referirse a la substancia: *entidades actuales* (y sociedad estructurada en vez de substancia primera – individuo– tomista), en el caso de Whitehead y *sustantividad* según Zubiri. Y tienen nuevos formatos para reemplazar al antiguo sujeto, soporte de predicados: el *superject* whiteheadiano y el *superkeimenon* zubiriano. Por supuesto, no pretendo afirmar que sean idénticos sino, insisto, que en sus respectivos sistemas desempeñan funciones análogas. Es importante resaltar que ambas metafísica,s con sus correspondientes cosmologías, han resultado, y siguen siendo, de mucha utilidad e inspiración para científicos teóricos del siglo pasado y del actual. Nuestra investigación tiene mucho trabajo por delante.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 51-55.

# **Lógicas no monótonas como intento de modelación del sentido común en Inteligencia Artificial**

---

María Morgado

(Universidad Central de Venezuela)

---

# **Lógicas no monótonas como intento de modelación del sentido común en Inteligencia Artificial**

## **Non-monotonic logics as an attempt to model common sense in Artificial Intelligence**

María Morgado  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** En el presente artículo se presentan los límites que presenta la *Lógica Clásica* en la formalización de un tipo razonamiento inductivo, a saber: el del sentido común. Asimismo, se da una breve introducción a las *Lógicas no monótonas*, como una herramienta más idónea para alcanzar dicha pretensión, las cuales se caracterizan por la posibilidad de cambiar la conclusión en el caso de que una nueva premisa aparezca. Sin embargo, éstas también poseen limitaciones que dificultan una formalización perfecta del sentido común.

*Palabras clave:* Inteligencia Artificial, Lógicas No Monótonas, Modelación, Razonamiento Inductivo, Sentido Común.

**Abstract:** This paper presents the limits of Classical Logic in the formalization of a type of inductive reasoning, namely: that of common sense. Likewise, a brief introduction is given to non-monotonic logics, as a more suitable tool to achieve such pretension, which are characterized by the possibility of changing the conclusion in case a new premise appears. However, they also have limitations that hinder a perfect formalization of common sense.

*Keywords:* Artificial Intelligence, Non-Monotonic Logics, Modeling, Inductive Reasoning, Common Sense.

La Inteligencia Artificial (IA), es aquella interdisciplina que busca comprender y construir entidades inteligentes<sup>1</sup>. Ésta presenta dos vertientes: la primera plantea la construcción de sistemas inteligentes capaces de resolver problemas, sin la necesidad de imitar la forma en cómo lo hace la mente humana (aunque siempre busca alcanzar su *performance*). La segunda, en cambio, busca imitar el funcionamiento de la inteligencia humana por medio de la programación computacional, intentando así comprender más a fondo el proceso cognitivo de las personas<sup>2</sup>.

La primera vertiente se encarga de producir comportamientos inteligentes, independientemente de los medios. Por lo tanto, si la conducta resultante es inteligente, entonces la simulación es exitosa. En cambio, la segunda busca construir modelos inteligentes que simulen los procesos cognitivos de las personas. Al primer paradigma se le denomina como *simbólico* y es sobre este que versará el presente artículo, pues resulta ser el enfoque que presenta las conexiones más ricas entre la lógica y la Inteligencia Artificial<sup>3</sup>.

Ahora bien, varios pensadores, incluido Aristóteles, consideran que el hombre razona de dos maneras: deductiva e inductivamente. La diferencia fundamental entre estos dos tipos de razonamiento radica en la forma en cómo se da la relación entre las premisas y la conclusión. Es decir, mientras que en los razonamientos deductivos la relación es estrecha y rigurosa (las premisas fundamentan necesariamente a la conclusión); en los inductivos, es mucho menos estricta (las premisas sólo proporcionan un apoyo probabilístico a la conclusión)<sup>4</sup>.

Para evaluar un razonamiento deductivo, se recurre a la noción de validez. Es decir, cuando es correcto se dice que es válido y, cuando no lo es, se determina que es inválido. Dicho esto, un argumento será válido cuando sus premisas, de ser verdaderas, den como resultado una conclusión verdadera. En este caso, las premisas y la conclusión están relacionadas de tal manera que sea imposible derivar una conclusión falsa de unas premisas verdaderas. Por tanto, en todo razonamiento deductivo las premisas, o apoyan definitivamente a la conclusión, o no lo hacen<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. RUSSEL, Stuart y NORVING, Peter, *Inteligencia Artificial. Un enfoque moderno*, Madrid, Pearson Educación, 2004. p. 1.

<sup>2</sup> Cfr. CARNOTA, Raúl, "Lógica e Inteligencia Artificial" en ALCHURRÓN, C., MENDEZ, J., y ORAYEN, R. (Eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 1995. p. 146.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 147.

<sup>4</sup> Cfr. COPI, Irving y COHEN, Carl, *Introducción a la lógica*, México D. F., Editorial Limusa, 1995. p. 73.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 73.

Esto no ocurre con los razonamientos inductivos, los cuales no pueden ser calificados como “válidos” o “inválidos”. En su lugar, se califican como mejores o peores, según sea el grado de apoyo que las premisas proporcionen a sus conclusiones. De esta forma, mientras mayor sea la probabilidad o verosimilitud que las premisas le otorguen a la conclusión, mayor será el valor del razonamiento inductivo<sup>6</sup>.

Para comprender mejor la diferencia entre ambos tipos de razonamiento, se presentarán un par de ejemplos:

**Ejemplo 1:** Razonamiento deductivo

Todos los hombres son mortales  
Sócrates es hombre  
Por lo tanto, Sócrates es mortal

**Ejemplo 2:** Razonamiento inductivo

La mayoría de los pájaros vuelan  
El turpial es un pájaro,  
Por lo tanto, es probable que el turpial vuele.

En el primer argumento puede verse que la conclusión se desprende necesariamente de las premisas. Por lo tanto, si se agrega una nueva premisa, la conclusión no dejará de ser la misma. En cambio, en el argumento inductivo, la conclusión está apoyada por una probabilidad, y el agregado de otras premisas puede modificar la conclusión.

En el segundo ejemplo la primera premisa es verdadera y la segunda también, entonces es probable que la conclusión también lo sea. Ahora bien, si se añaden nuevas premisas al par original, puede originarse un argumento sustancialmente más débil o más fuerte, dependiendo de la nueva información agregada<sup>7</sup>. Por ejemplo, si se decide añadir la premisa: “El turpial tiene las plumas de las alas rotas”; y además se añade: “los pájaros con las plumas de alas rotas no vuelan” entonces la conclusión, que antes parecía muy probable, ya no lo será.

El sentido común es un tipo de razonamiento inductivo y su modelación ha resultado ser un gran reto para aquellos lógicos que se enfocan en la creación de sistemas inteligentes. Pues, por un lado, la *Lógica Clásica* (LC) no es la más adecuada para formalizar esta forma de pensar. Y, por el otro, las lógicas más contemporáneas (como las no monotónicas) demandan un gran nivel de complejidad. A continuación, se detallarán los motivos por el cual la LC fracasa en la modelación del sentido común y cómo las lógicas no monótonas están tratando de llevar a cabo

---

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 71.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 74.

dicha pretensión.

### Límites de la lógica deductiva en la modelación del sentido común

Un objetivo de la Inteligencia Artificial es la formalización del “razonamiento del sentido común”, el cual se caracteriza por la extracción de conclusiones en base a generalizaciones que tienen excepciones. Unos ejemplos de este tipo de conclusiones son “los pájaros vuelan”, “si el auto tiene combustible y batería, entonces arranca”, etc.<sup>8</sup>.

La formalización de estos razonamientos, por medio de la *Lógica Clásica* (deductiva), traería complicaciones. Por ejemplo, el siguiente razonamiento representado por la LC:

$$\forall x [\text{Mamífero}(x) \rightarrow \neg \text{Vuela}(x)], \text{ y}$$
$$\forall x [\text{Murciélago}(x) \rightarrow \text{Vuela}(x)],$$

Se deriva, según esta lógica, que no pueden existir individuos que sean a la vez mamíferos y murciélagos y si se agregara como premisa que existen individuos mamíferos y murciélagos, igualmente se seguirá derivando que no pueden existir individuos que sean mamíferos y murciélagos a la vez. Esto se debe a que la *Lógica Clásica* es monótona, es decir, que las premisas al ser condición suficiente para la conclusión, el agregado de nuevas premisas no puede invalidar nunca a la conclusión<sup>9</sup>.

Es importante mencionar que al tener como ideal de inteligencia a la mente humana se han desarrollado muchas críticas y desafíos que afectan a la lógica en general. El hecho de que los seres humanos no siempre son consistentes ha motivado a la creación de lógicas paraconsistentes. Por su parte, el convencimiento de que la mente humana toma decisiones sin analizar todas las alternativas también ha llevado a la incitación de desarrollar procedimientos y lenguajes que reconstruyan esa conducta. Lo mismo puede decirse de las caracterizaciones vagas o difusas, los razonamientos por analogía, el aprendizaje como proceso inductivo, etc.<sup>10</sup>

Aunque estos aspectos mencionados no son el tema central del presente artículo, es pertinente tenerlos en cuenta, pues se trata de temas que hoy en día están vigentes en la

---

<sup>8</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 144.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>10</sup> Cfr. *Loc cit.*



investigación conjunta de la lógica y la Inteligencia Artificial. También, es importante tener en cuenta que la lógica es usada como metalenguaje de los lenguajes de representación, es decir, como instrumento para caracterizar el poder inferencial de un lenguaje, tal como ha sido propuesto por A. Newell en 1981, al caracterizar el “nivel de conocimiento” en los sistemas inteligentes<sup>11</sup>.

Ahora bien, muchos investigadores dentro de la Inteligencia Artificial consideran a la *Lógica Clásica* como demasiado formal y limitada. Además, perciben que los procesos de razonamiento van mucho más allá que el análisis lógico deductivo<sup>12</sup>. Dichos cuestionamientos no son nuevos, por ejemplo, Stuart Mill (1957) afirma que en el siguiente silogismo:

Todos los hombres son mortales  
Sócrates es hombre  
Por lo tanto, Sócrates es mortal

era incontestable ya que no se puede asegurar la mortalidad de todos los hombres, a menos de que se esté convencido de la de cada hombre en particular<sup>13</sup>. Por su parte, Cohen y Nagel<sup>14</sup> formulan la “paradoja de la inferencia”, la cual afirma que, si en una inferencia la conclusión no está contenida en la premisa, la inferencia no puede ser válida; y si la conclusión no es diferente de las premisas, la inferencia es inútil; pero la conclusión no puede estar contenida en las premisas y al mismo tiempo poseer novedad; de esta manera, las inferencias no pueden ser válidas y útiles al mismo tiempo<sup>15</sup>.

Posteriormente, M. Minsky sintetiza sus cuestionamientos a la *Lógica Clásica* de la siguiente manera: 1) el problema de la relevancia, que radica en la carencia de información sobre cuándo es pertinente o no realizar ciertas deducciones. 2) El problema de la monotonía, ya mencionado en párrafos anteriores. 3) La separación entre axiomas y deducción (que equivale a independizar el conocimiento de su forma de uso) dificulta la clasificación de las proposiciones y

---

<sup>11</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 145.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 151.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 151.

<sup>14</sup> Cfr. COHEN, Morris y NAGEL, Ernest, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957.

<sup>15</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 151.

el control del proceso deductivo<sup>16</sup>. Por ejemplo, si se desea axiomatizar la relación de proximidad, resulta natural que sea transitiva:

$$[(A \text{ prox } B) \wedge (B \text{ prox } C)] \rightarrow (A \text{ prox } C)$$

Sin embargo, la aplicación sin restricción de esta regla (por ejemplo, agregando individuos), puede conducir a que todo esté próximo a todo. De manera que en un sistema lógico “puro” no es fácil hacer un nuevo axioma que “prohíba” aplicar la transitividad más de cierto número de veces. 4) La explosión combinatoria. 5) La exigencia de consistencia, en donde no es posible representar una sentencia y su negación sin que el proceso inferencia “trivialice” las conclusiones (permita derivar cualquier sentencia). Para Minsky, esta propiedad está lejos de ser una virtud, ya que los sistemas así forjados resultan muy débiles en relación al poder de raciocinio de los agentes humanos inteligentes, ya que ninguna persona es completamente consistente. Lo que importa es cómo el agente trabaja con las paradojas o conflictos, o cómo aprende de los errores<sup>17</sup>.

A continuación, se expondrán con mayor detenimiento algunos de estos cuestionamientos hacia la *Lógica Clásica*.

### **La relevancia.**

La *Lógica Clásica* se caracteriza por sus inferencias seguras, sin embargo, éstas no son siempre útiles para determinados propósitos. Es decir, una inferencia apropiada en un dominio puede ser irrelevante en otro. En estos casos se sugiere la necesidad de una “racionalidad útil”, ya que el solo hecho de razonar correctamente (que es lo que garantizan los procesos deductivos) puede ser irracional si se considera los propósitos del razonador y el dominio en que está operando<sup>18</sup>.

Doyle<sup>19</sup> presenta un concepto de “racionalidad útil”, el cual consiste en que cada paso de razonamiento sea dado con el objetivo de maximizar la función de valor que el agente establece

---

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 152.

<sup>17</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 153.

<sup>19</sup> Cfr. DOYLE, Jon, “Rational Control of Reasoning in Artificial Intelligence”, en Fuhrmann and Morreau (Eds.), *The Logic of Theory Change*, Berlín, Springer Verlag, 1989.

en base a sus expectativas y preferencias. De esta manera, antes de cuestionarse sobre la seguridad de las inferencias, es más importante cuestionarse sobre si los pasos de razonamientos dados y las conclusiones alcanzadas sirven eficientemente a los propósitos del razonador. Es decir, si el razonar del robot tiene como paradigma el razonar humano y quiere, por lo menos, imitar su *performance* no le servirá cualquier inferencia, por más lógicamente válida que ésta sea, si no es relevante para sus objetivos<sup>20</sup>.

### La monotonía.

Supóngase que alguien menciona que tiene en su casa un pájaro llamado Pi-pio. Seguramente se imaginará al pájaro en una jaula ya que, si no se tiene más información sobre el mismo, es razonable suponer que vuela. Ahora bien, una forma de representar esta asociación heurística mediante la *Lógica de primer orden* sería formulando “Todos los pájaros vuelan”<sup>21</sup>:

$$\forall x [\text{Pájaro}(x) \rightarrow \text{Vuela}(x)] \quad (1)$$

¿Qué ocurre si Pi-pio es un pingüino? Se puede representar el conocimiento sobre los pingüinos mediante otro condicional estándar:

$$\forall x [\text{Pingüino}(x) \rightarrow \neg \text{Vuela}(x)] \quad (2)$$

El problema es que la representación conjunta de (1) y (2) determina que no pueden existir individuos que sean a la vez pájaro y pingüino.

En la Lógica Clásica, si T es un conjunto de sentencias y P es una sentencia, si  $T \vdash P$  entonces  $T \cup N \vdash P$ , para cualquier conjunto de N sentencias. Si se considera que:

Pájaro (Pi-pio) (3)

Y T es (1), (2) y (3) resulta que  $T \vdash \text{Vuela}(\text{Pi-pio})$ .

Pero, ahora se conoce el nuevo hecho:

Pingüino (Pi-pio) (4),

---

<sup>20</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 153.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 154.

Debido a la monotonía de consecuencia en la *Lógica Clásica*, se tendrá que  $T \cup \{\text{Pingüino (Pi-pio)}\} \vdash \text{Vuela (Pi-pio)}$ , y a su vez de (2) y (4) se deduce  $\neg \text{Vuela (Pi-pio)}$ <sup>22</sup>.

Cualquier persona, aun teniendo en cuenta las “reglas” antes señaladas, resolvería la situación, aplicando un “principio de predominio de la información más específica”, que jerarquiza (2) sobre (1), y descartaría esta última sentencia al opinar sobre Pi-pio, sabiendo que es un pingüino<sup>23</sup>.

El asunto es que al representar la creencia en la forma “Todos los pájaros vuelan” se está “forzando” una cuantificación universal, que no es un adecuado reflejo de la expresión del lenguaje corriente. Una solución sería representar así el criterio para decidir sobre la capacidad del vuelo de los pájaros<sup>24</sup>.

$$\forall x \{[\text{Pájaro } (x) \wedge \neg \text{Pingüino } (x)] \rightarrow \text{Vuela } (x)\} \quad (5)$$

Sin embargo, el problema es si Pi-pio es avestruz, o tiene el ala rota, las patas atadas a una piedra, etc. Es decir, la regla tiene tantas excepciones que no pueden enumerarse todas. Pero, las personas la siguen usando en referencia a cualquier pájaro que se le es mencionado, mientras no existan evidencias de lo contrario (como por ejemplos las mencionadas anteriormente). Minsky se refería a estos casos cuando señalaba la incapacidad de la *Lógica Clásica* para tratar las propiedades típicas de los individuos de un dominio<sup>25</sup>.

Otro ejemplo, inspirado en J. McCarthy, es el siguiente: supóngase que entre las creencias de las personas se encuentra que: “Si el tanque de gasolina de un carro no está vacío y la batería está cargada, entonces el auto va a arrancar”. Pero este condicional no va a ser verdad en un mundo donde el carburador esté roto, o en donde estén cortados los cables de la batería, o en el cual el tanque, si bien no está vacío, está lleno de agua, etc. sin embargo, las personas planean su día sobre la base de verificar sólo las premisas de la regla simple anteriormente mencionada. Si luego se añade información de que el tanque estaba lleno de agua, la conclusión nueva será que el auto no arranca. Por lo que la conclusión previa es “derrotada” siendo que sus premisas siguen

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 154.

<sup>23</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>24</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 155.

siendo verdaderas<sup>26</sup>.

Existe además un escenario, llamado *Nixon Diamond*, el cual representa una situación más compleja. Consiste en tener entre las creencias que “Normalmente los cuáqueros son pacifistas” y que “Normalmente los republicanos son belicistas”. ¿Qué se puede afirmar de Nixon, del cual se sabe que es cuáquero y republicano? En una formalización clásica de este problema, esas dos características no pueden ser verdaderas a la vez en ningún individuo. En este caso no habrá principios intuitivos generales que guíen la respuesta de un agente inteligente, sino que cada uno podrá preferir una u otra respuesta, según la fortaleza que le asigne a cada creencia, o permanecer agnóstico<sup>27</sup>.

Dicho todo esto, la alternativa a una larga y completa descripción de las precondiciones de una regla es basar las conclusiones sólo en información parcial, y esperar que los factores que han sido ignorados no aparezcan. En caso de ser así habrá que estar conscientes que de vez en cuando se produzcan errores en las conclusiones. Tomar atajos e ignorar mucha de la información que es potencialmente relevante, arriesgándose a tener que retraer algunas conclusiones en la medida que aparece evidencia contradictoria, es el camino que recorren los procedimientos para el razonamiento no monótono<sup>28</sup>.

### **Lógica y complejidad.**

Supóngase que se desea interrogar al sistema, cuyas informaciones almacenadas son  $A_1, \dots, A_n$  sobre si “cree” en B. Si se entiende esto como la pregunta acerca de si B se da en los estados del mundo concebidos por el agente en que se dan  $A_1, \dots, A_n$ , la lógica estándar proporciona un método de prueba puramente sintáctico. Dicho método consiste en hallar alguna secuencia de fórmulas del lenguaje que termine en B y que esté compuesta solo por  $A_1, \dots, A_n$  y los axiomas de la lógica subyacente o por formulas derivadas de las anteriores en la secuencia mediante reglas de inferencia  $R_1, \dots, R_m$ <sup>29</sup>.

El primer inconveniente es que, si el lenguaje es el del cálculo de predicados de primer orden, esto no es posible en términos generales, ya que, dicho cálculo no es decidible. Incluso en

---

<sup>26</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>27</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>28</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 157.

los subconjuntos decidibles de dicho lenguaje, considerando que el lenguaje posea sólo negación y disyunción, el problema de la decisión resulta computacionalmente intratable. Por lo tanto, existirán situaciones en que la respuesta no aparecerá en tiempos razonables, y no se puede prever cuando estas situaciones van a ocurrir<sup>30</sup>.

Si se representan hechos simples mediante expresiones atómicas o sus negaciones, las disyunciones van a ser utilizadas cuando el conocimiento del dominio es incompleto. De igual forma, la negación de un hecho puede sugerir una disyunción de muchos otros, si el dominio es rico en individuos<sup>31</sup>.

La pobreza de conocimiento sobre el dominio requiere una mayor riqueza del lenguaje para que sea representada, independientemente de si se utiliza o no un formalismo basado en LC. De esta manera, la *Lógica de primer orden* permite un alto grado de expresión de estas “indeterminaciones” del conocimiento. La consecuencia es, en cualquier caso, una mayor complejidad computacional<sup>32</sup>.

Una forma de restringir la complejidad es empobreciendo el lenguaje, al menos si la expresión del problema lo admite. Un ejemplo son los lenguajes basados en cláusulas de Horn<sup>33</sup>, en el que se evitan la disyunción, la negación y la cuantificación existencial de fórmulas no atómicas. Otra alternativa es “forzar el completamiento” de la información de la base de Conocimientos (BC), mediante mecanismos *ad hoc* (“para esto”) que se supone que los agentes inteligentes utilizan para actuar frente a la incertidumbre (valores por defecto, reglas heurísticas, supuestos de mundo cerrado, etc). Esto hace posible la obtención de conclusiones que no están implicadas deductivamente por aquello que la BC conoce y que luego pueden ser derrotadas al adquirirse nueva información. Dichos mecanismos son propios de la *Lógica no Monótona*<sup>34</sup>.

Un ejemplo de estos mecanismos de completamiento es el conocido *frame axiom* (“axiomas del marco”). Para comprenderlo mejor imagínese un robot que, de acuerdo a sus objetivos, decide trasladarse en una habitación desde un punto A hasta otro punto B. Las modificaciones que esta

---

<sup>30</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>31</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 158.

<sup>33</sup> “Una cláusula de Horn es una disyunción de literales de los cuales, como mucho uno es positivo” (Cfr. *Op. cit.*, RUSSEL, Stuart y NORVING, Peter, p. 244).

<sup>34</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 158.

acción produzca en su Base de Conocimientos, le permitirán saber que luego de dicho traslado su posición en el escenario en que está operando será B. Pero también necesitará saber qué ocurre con el escenario en su totalidad luego de ese movimiento. Nada asegura que otros factores presentes en la escena no hayan cambiado mientras que el robot se trasladaba. Sin embargo, llevar a cabo una nueva caracterización de todo el escenario luego de su acción sería muy costoso, además de no representar el modo de actuar inteligente que se desea construir. Por ejemplo, luego del movimiento del robot no parece razonable que la pintura del techo haya cambiado de color (aunque no es imposible). De esta manera, el *frame axiom* permite completar la descripción del escenario en forma no segura, pero con mayor eficiencia (evitando considerar todas las alternativas de cambios)<sup>35</sup>.

Dicho esto, hay que tener en cuenta que, a pesar del atractivo de los mecanismos de completamiento, éstos no siempre redundan en una reducción de la complejidad<sup>36</sup>, más adelante se tratará este tema de forma más detallada.

### **La consistencia.**

Como ya se ha mencionado, en la *Lógica Clásica* la consistencia es un requisito para desarrollar teorías no triviales. Pero, puede darse el caso en que una BC tenga alguna inconsistencia “local” que puede considerarse “irrelevante” en vista del conjunto total de información contenida. La aspiración es poder continuar sacando conclusiones interesantes<sup>37</sup>.

En las últimas décadas, se han desarrollado aplicaciones a IA de las lógicas paraconsistentes, las cuales subyacen en teorías inconsistentes, pero no triviales. Por su parte, en el caso de las formalizaciones del razonamiento no monótono el problema de mantener la consistencia es central, lo cual produce una complejidad computacional extra. Los conflictos que se desean evitar al usar inferencias por defecto, como en el caso de *Nixon diamond*, puede verse, en un contexto paraconsistente, como situaciones normales causadas por la falta de información<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 159.

<sup>36</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>37</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 162.

## Lógicas no monótonas como intento de modelación del sentido común

Dadas las limitaciones de la LC para modelar el sentido común, se vuelve necesario contar con otra lógica que pueda lograr este cometido de una forma más eficiente. Una alternativa son las Lógicas no monótonas, de las cuales se hablarán a continuación.

### Características de los procedimientos no monótonos.

El antecedente más conocido de los procedimientos no monótonos es la “hipótesis del mundo cerrado” (HMC), la cual es agregada a la información que conforma una Base de Datos (BD). Dicha hipótesis sostiene que si una porción atómica de información no puede extraerse de la BD entonces debe suponerse la negación de la misma. Pero, si luego se agrega esa información a la BD entonces la conclusión negativa, establecida previamente, desaparece<sup>39</sup>.

De esta manera, si consideramos como Base de Conocimientos (BC) constituida por una colección de cláusulas de Horn, el principio de la HMC se formula de la siguiente manera: para cualquier literal positivo “ground” (cerrado) P(t):

$$(RHMC) \text{ Si } BC \not\models P(t), \text{ entonces } BC \mid\sim \sim \neg P(t),$$

donde  $\mid\sim \sim$  representa la inferencia no monótona inducida por la HMC<sup>40</sup>.

La estructura de la regla (RHMC) presenta las siguientes características:

1. Es de tipo global, es decir, que la inferencia depende de todas las consecuencias de la BC.
2. La inferencia depende tanto de los conocimientos presentes como de los conocimientos ausentes de la BC.
3. A pesar de que la regla no es segura (ya que el conocimiento almacenado en la BC no es suficiente para garantizar la conclusión), se establece un criterio de resguardo de consistencia en la primera parte de su formulación. Dicho criterio establece que  $\neg P(t)$  se satisfaga en al menos alguno de los mundos descritos por la BC.
4. Satisfechas las garantías, se procede al “salto a las conclusiones”. De esta manera, se

---

<sup>39</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>40</sup> Cfr. *Loc cit.*



incorpora  $\neg P(t)$  a las consecuencias ampliadas de la BC. Los modelos de la BC ampliada serán subconjunto de los modelos de la BC original en que se satisface  $\neg P(t)$ <sup>41</sup>.

Se puede ejemplificar este mecanismo mediante el siguiente ejemplo expuesto por Carnota<sup>42</sup>:

1.  $\forall x \{ \text{Pájaro}(x) \wedge \neg \text{Anormal}[\text{Pájaro}(x)] \rightarrow \text{Vuela}(x) \}$
2.  $\forall x \{ \text{Pingüino}(x) \rightarrow \text{Anormal}[\text{pájaro}(x)] \}$
3.  $\text{Pájaro}(\text{Pi-pio}),$

el cual expresa que “normalmente los pájaros vuelan”, “los pingüinos son pájaros anormales” y que “Pi-pio es un pájaro”. En principio no se puede afirmar nada sobre la capacidad de volar de Pi-pio, dado que no se sabe que sea o no anormal como pájaro. Pero, si se aplica la RHMC a  $\text{Anormal}(\text{pájaro}(\text{Pi-pio}))$ , se puede concluir no monotónicamente:

4.  $\neg \text{Anormal}(\text{pájaro}(\text{Pi-pio}))$ , y por lo tanto,
5.  $\text{Vuela}(\text{Pi-pio}).$

Si luego se agrega:

6.  $\text{Pingüino}(\text{Pi-pio})$

Ya no se puede derivar ni 4) ni 5) de la BC.

Es importante mencionar que las inferencias no monótonas establecen su calidad impidiendo que la BC se vuelva inconsistente con la llegada de una nueva evidencia, es decir, que la BC contenga una contradicción al integrar nueva información. De esta manera, la (RHMC) no puede aplicarse a una BC que no esté formada por cláusulas de Horn, porque si no fracasa el “control de calidad” impuesto por la primera parte de la regla. En efecto, si se tiene un BC compuesta sólo por la disyunción  $P \vee Q$ , la aplicación reiterada de la (RHMC) permite inferir  $\neg P$

---

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 163.

<sup>42</sup> Cfr. *Loc cit.*

y  $\neg Q$ , y luego  $\neg (P \vee Q)$ , lo que constituye una contradicción con la BC original<sup>43</sup>.

Por su parte, existe otro procedimiento no monótono el cual generaliza la noción de inferencia no monótona basada en la HMC con el objetivo de superar sus limitaciones, dicho procedimiento es el de Circunscripción de McCarthy. El mismo se basa en la idea de seleccionar como modelos “preferidos” de una BC los que posean extensiones minimales<sup>44</sup> (de ciertos predicados). Esta restricción de los modelos equivale a reforzar la BC, lo cual se hace por medio de Axioma de Circunscripción (AC), que depende de la BC y los predicados que se están circunscribiendo. Dicho esto, las conclusiones por defecto serán las que se obtengan deductivamente de la BC U AC, y serán satisfechas en todos los modelos de esta Base ampliada, es decir, en los modelos preferidos seleccionados de la BC original<sup>45</sup>.

En tercer lugar, se encuentra la *Lógica Default* (LD) de Reiter como otro de los procedimientos no monótonos conocidos. En éste se aumentan las conclusiones deductivas de un conjunto de axiomas W, mediante el agregado de reglas con la forma:

$$A: B/B$$

La cual se lee informalmente: “si A se da en la extensión y no se da  $\neg B$  (es consistente suponer B), entonces se infiere B”. El uso de esta regla genera extensiones de las consecuencias estándar de W<sup>46</sup>.

Dicho esto, se tiene que una teoría *Default* es un par  $\langle W, D \rangle$ , donde W es un conjunto de fórmulas y D un conjunto de reglas *Default*<sup>47</sup>. Utilizando el mismo ejemplo de Carnota se tiene que:

$$D = \{ \text{Pájaro}(x): \text{Vuela}(x)/\text{Vuela}(x) \}$$

$$W = \{ \text{Pájaro}(\text{Pi-pio}) \}$$

Debido a que en el contexto de esa teoría no es inconsistente suponer que Pi-pio vuela, la

---

<sup>43</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>44</sup> Sea A un conjunto ordenado. Se dice que un elemento  $a \in A$  es minimal si  $x \leq a$  implica  $a = x$ . Es decir, a es un elemento minimal si ningún elemento de A es estrictamente anterior a b (Lipschutz, 1991).

<sup>45</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 163.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 164.

<sup>47</sup> Cfr. *Loc cit.*

extensión (única) de la teoría incluirá la conclusión derrotable *Vuela*(Pi-pio). Es notorio que el mecanismo de la *Lógica Default*, aunque distinto al del *Mundo Cerrado* y *Circunscripción*, mantienen las características generales comentadas anteriormente. En particular, en cada regla del tipo “normal”<sup>48</sup>:

A: B/B

“el control de calidad” de la inferencia es dado por la condición “es consistente suponer B”, por lo tanto, si es satisfecho se permite pasar de la premisa A a la conclusión por defecto B. Por su parte, si se agrega conocimientos sobre pingüinos se obtiene<sup>49</sup>:

$$D1 = \left\{ \frac{\text{Pájaro}(x):\text{Vuela}(x)}{\text{Vuela}(x)} ; \frac{\text{Pingüino}(x): \neg\text{Vuela}(x)}{\neg\text{Vuela}(x)} \right\}$$

$$W1 = \{[\text{Pingüino}(\text{Pi-pio}), \forall x \text{ Pingüino}(x)] \rightarrow \text{Pájaro}(x)\}$$

En este caso hay dos posibles “extensiones” o escenarios, en los cuales en uno Pi-pio vuela y en el otro no vuela. Si se adopta una visión escéptica (considerar sólo las consecuencias que surgen en todas las extensiones) nada se puede afirmar sobre esa propiedad de Pi-Pio. La razón de comportamiento anti intuitivo es que falta la información de que los pingüinos son pájaros excepcionales con respecto al volar. Esto conduce a modificar las reglas en el que se incluyan las mismas excepciones conocidas<sup>50</sup>.

$$D2 = \left\{ \frac{\text{Pájaro}(x) \wedge \neg\text{Pingüino}: \text{Vuela}(x)}{\text{Vuela}(x)} ; \frac{\text{Pingüino}(x): \neg\text{Vuela}(x)}{\neg\text{Vuela}(x)} \right\}$$

Se puede notar, por un lado, una cierta debilidad en la representación ante la aparición de nuevas excepciones. Por otro lado, se evidencia que la regla modificada sigue siendo una regla por defecto, ya que en el mundo real existen otros casos de pájaros que no vuelan<sup>51</sup>.

Tomando en cuenta el aspecto semántico, en este procedimiento se restringen los modelos de W en función de las reglas *Default*. En el primer ejemplo se descartan aquellos en que Pi-pio

<sup>48</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>49</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>50</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>51</sup> Cfr. *Loc cit.*

no vuela. Los restantes modelos seleccionados de la BC son exactamente los modelos de la extensión. Entre estos último puede no estar el mudo real ya que la inferencia “Vuela(Pi-pio), a partir de Pájaro(Pi-pio), puede no ser válida en dicho mundo. De esta manera, el “control” de la regla sólo asegura que existe algún mundo compatible con la BC en el cual Pi-pio vuela. En el caso de la teoría  $\langle W1, D1 \rangle$ , existe dos subconjuntos de modelos de la BC en competencia. La modificación de la regla en D2 representa la preferencia por uno de los dos<sup>52</sup>.

### La lógica de las inferencias no monótonas

D. Gabbay<sup>53</sup> fue el primero en establecer las propiedades formales que caracterizan la relación de inferencia de un sistema no monótono. Su punto de partida fue la consideración del caso de una relación estándar deductiva ( $\vdash$ ) cuya respuesta había sido dada por A. Tarski al plantear tres condiciones (considerando sólo conjuntos finitos de premisas) que debe satisfacer  $\vdash$  para que sea considerada como una relación de inferencia de algún sistema de la lógica deductiva<sup>54</sup>. Estas son:

- Reflexividad:  $A_1, \dots, A_n, B \vdash B$
- Cut: 
$$\frac{A_1, \dots, A_n \vdash X; A_1, \dots, A_n, X \vdash B}{A_1, \dots, A_n \vdash B}$$
- Monotonía: 
$$\frac{A_1, \dots, A_n \vdash B}{A_1, \dots, A_n, X \vdash B}$$

Cabe mencionar que dependiendo del sistema deductivo con el que se trabaje se le agregan más propiedades a este conjunto mínimo. Ahora bien, Gabbay propuso análogamente unas propiedades mínimas que debería satisfacer una relación de inferencia no monótona, las cuales son: Reflexibilidad, Cut y una forma más débil de monotonía, la cual fue denominada por Makinson<sup>55</sup> como Monotonía Cautelosa, la cual se define:

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 165.

<sup>53</sup> Cfr. GABBAY, Dov, “Theoretical foundations for Non Monotonic Reasoning in Expert System”, en APT, Krzysztof (Ed.), *Logics and Models of Concurrent System*, Berlín, Springer Verlag, 1985.

<sup>54</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 165.

<sup>55</sup> Cfr. MAKINSON, David, “General Theory of Cumulative Inference”, en REINFRANK, M., KLEER, J. de, GINSBERG, M.L., SANDEWALL, E. (Eds.) *Second Int. Workshop in Non Monotonic Reasoning*, Berlín,

$$\text{Monotonía cautelosa: } \frac{A_1, \dots, A_n \mid \sim \sim X ; A_1, \dots, A_n \mid \sim \sim B}{A_1, \dots, A_n, X \mid \sim \sim B}$$

La misma expresa el hecho de que incorporar una nueva premisa, cuya verdad ya se ha concluido plausiblemente de los conocimientos previos, no debería invalidar las viejas conclusiones. Por su parte, en este contexto Cut expresa el hecho de que una conclusión plausible es tan segura como los supuestos en los que está basada, por lo tanto, se puede acumular en las premisas. Es decir, no hay pérdida de confianza en la cadena de derivaciones plausibles<sup>56</sup>. Dicho esto, Makinson define a una relación de inferencia como acumulativa si y sólo si satisface Reflexibilidad, Cut y Monotonía Cautelosa. En la siguiente sección se ahondará un poco más en qué consisten estas inferencias de tipo acumulativa.

Por otro lado, Shoham<sup>57</sup> propuso una teoría de modelos general para las inferencias no monótonas. Se conoce que, en la lógica estándar, una proposición B se sigue lógicamente de otra proposición A ( $A \models B$ ) si y sólo si B se satisface en todos los modelos de A. Con esta definición se puede ver de inmediato el carácter monótono subyacente. En cambio, una noción de consecuencia *Lógica no Monótona* puede caracterizarse a partir de algún subconjunto de los modelos de A, es decir,  $A \mid \sim \sim B$  si y sólo si B se satisface en los modelos “preferidos” de A<sup>58</sup>.

Habiendo una lógica estándar L, Shoham construye una Lógica Preferencial  $L_{\prec}$ , en la cual añade una relación de “preferencia” ( $\prec$ ) al conjunto de interpretaciones de L. Dicha relación es un orden parcial y un mundo V es preferible a otro mundo W, si el agente considera a V como “más normal” que W. De esta manera, dado A, se puede concluir “por defecto” B, si todos los mundos “más normales” entre los A-mundos, también satisfacen B. En otras palabras, B se infiere “por defecto” de A en  $L_{\prec}$ , si los B-mundos son un superconjunto de los A-mundos “más normales”. Esta noción de “normalidad” es una generalización de la HMC y *Circunscripción*. Para Shoham todo sistema no monótono puede tener una semántica en términos de una relación de preferencia adecuada<sup>59</sup>.

---

Springer Verlag, 1989.

<sup>56</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 166.

<sup>57</sup> Cfr. SHOHAM, Yoav, “A Semantical Approach to Non Monotonic Logics”, en *Proceedings Logics in Computer Science*, New York, 1987.

<sup>58</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 166.

<sup>59</sup> Cfr. *Loc cit.*

### Razonamiento acumulativo.

El razonamiento acumulativo “es en cierta forma el sistema de razonamiento no monótono más débil posible”<sup>60</sup>. Más adelante, dicho autor continúa diciendo que el razonamiento acumulativo es un razonamiento no monótono cuya idea se basa en que, si una proposición es normalmente consecuencia de un conjunto de premisas, esto no va a cambiar si se agrega a las premisas hipótesis adicionales que son a su vez consecuencias de las premisas. Es decir, la relación  $\varphi \mid\sim \psi$  no se altera añadiendo al antecedente una de sus consecuencias normales<sup>61</sup>. De manera que la relación de consecuencia acumulativa  $\mid\sim$  se define de la siguiente manera:

“Una relación de consecuencia  $\mid\sim$  es acumulativa si contiene todas las instancias del axioma de reflexividad y es cerrada bajo las reglas de inferencia ELI (equivalencia lógica por la izquierda), DD (debilitamiento por la derecha), Corte (Cut), y MC (monotonía cautelosa)”<sup>62</sup>.

Dichas reglas son definidas de la siguiente manera:

$\alpha \mid\sim \alpha$	(Reflexividad)
$\frac{\vDash \alpha \leftrightarrow \beta, \alpha \mid\sim \gamma}{\beta \mid\sim \gamma}$	(Equivalencia Lógica por la Izquierda)
$\frac{\vDash \alpha \rightarrow \beta, \gamma \mid\sim \alpha}{\gamma \mid\sim \beta}$	(Debilitamiento por la Derecha)
$\frac{\vDash \alpha \wedge \beta \mid\sim \gamma, \alpha \mid\sim \beta}{\alpha \mid\sim \gamma}$	(Corte)
$\frac{\vDash \alpha \mid\sim \beta, \alpha \mid\sim \gamma}{\alpha \wedge \beta \mid\sim \gamma}$	(Monotonía cautelosa)

El sistema formado por el esquema de reflexión y estas cuatro reglas se llamará sistema  $C$ <sup>63</sup>.

Por su parte, las reglas de Equivalencia, Conjunción ( $\mid\sim \wedge$ ) y Modus Ponens por la derecha

<sup>60</sup> Cfr. DI PRISCO, Carlos, *Notas de Lógica*, Brasil, Emalca Amazonia. p. 68.

<sup>61</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 69.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 70.

( $\sim$  MP) pueden derivarse en el sistema C<sup>64</sup>. Dichas reglas son:

$$\frac{\alpha \sim \beta, \beta \sim \alpha, \alpha \sim \gamma}{\beta \sim \alpha} \quad (\text{Equivalencia})$$

$$\frac{\alpha \sim \beta, \alpha \sim \gamma}{\alpha \sim \beta \wedge \gamma} \quad (\sim \wedge)$$

$$\frac{\alpha \sim \beta \rightarrow \gamma, \alpha \sim \beta}{\alpha \sim \gamma} \quad (\sim \text{MP})$$

Además, la siguiente regla de monotonía no es derivable en el sistema acumulativo<sup>65</sup>:

$$\frac{\vDash \alpha \rightarrow \beta, \beta \sim \gamma}{\alpha \sim \gamma} \quad (\text{Monotonía})$$

### Razonamiento preferencial.

Otro sistema propio de la *Lógica no monótona* es el sistema P (preferencial). Este es estrictamente más fuerte que el sistema C, y presupone la existencia de disyunción en el lenguaje. Consta de todas las mismas reglas del sistema C con la siguiente regla adicional<sup>66</sup>:

$$\frac{\alpha \sim \gamma, \beta \sim \gamma}{\alpha \vee \beta \sim \gamma} \quad (\vee \sim)$$

Una relación de consecuencia que satisface todas las reglas de P se llama preferencial<sup>67</sup>. Es importante mencionar que la regla de monotonía tampoco se puede derivar de este sistema.

Por su parte, las siguientes reglas pueden ser derivadas en el sistema P<sup>68</sup>:

$$\frac{\alpha \sim \gamma, \beta \sim \delta}{\alpha \vee \beta \sim \gamma \vee \delta}$$

<sup>64</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>65</sup> La demostración se puede conseguir en la obra DI PRISCO David, *Notas de Lógica*. Brasil, Emalca Amazonia, 2009.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 75.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 76.

<sup>68</sup> Cfr. *Loc cit.*

$$\frac{\alpha \vee \gamma \mid \sim \gamma, \alpha \mid \sim \beta}{\gamma \mid \sim \alpha \rightarrow \beta}$$

$$\frac{\alpha \vee \beta \mid \sim \alpha, \beta \vee \gamma \mid \sim \beta}{\alpha \vee \gamma \mid \sim \alpha}$$

$$\frac{\alpha \vee \beta \mid \sim \alpha, \beta \vee \gamma \mid \sim \beta}{\alpha \mid \sim \gamma \rightarrow \beta}$$

### Lógicas no monótonas y revisión de creencias.

Con el fin de modelar las actualizaciones de los estados de creencias de un agente o de un sistema de computación, como resultado de recibir nueva información, se desarrolla una teoría del cambio de creencias la cual trata la dinámica de los estados de creencias. Hay varios tipos de cambio de creencias. Uno de ellos, el más simple, es el que se da por la adquisición de nueva información, el cual se le conoce como expansión. Pero, a veces se da el caso en que estas nuevas evidencias contradicen creencias previamente aceptadas, lo que trae como consecuencia la necesidad de revisar el estado de éstas con el fin de mantener su consistencia. Dicha revisión requiere la eliminación de viejas creencias. Otro tipo es cuando se descubren que las razones para sostener una creencia han desaparecido, por lo que se produce una contracción del estado de creencias<sup>69</sup>.

Una revisión de un conjunto de creencias K, como resultado de una evidencia A, puede ser vista como la sucesión de una contradicción de dicho conjunto por la negación de A, y luego el agregado (por expansión) de A. Por su parte, una operación de contracción (y por ende una revisión) no es sencilla de definir: dado un conjunto K y una sentencia C, existen diversas formas de eliminar sentencias que puedan implicar C. si se incorpora como criterio de racionalidad, que la operación redunde en la menor pérdida de información posible, una manera informal de visualizar una contracción de K por una creencia C, es en términos de la familia de los subconjuntos maximales de K que no implica C, y se denota  $K \perp C$ <sup>70</sup>.

Alchurron, Gardenfors y Makinson desarrollaron una teoría del cambio racional de

<sup>69</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 173.

<sup>70</sup> Cfr. *Loc cit.*



creencias en la cual se presentan construcciones explícitas de las operaciones de cambio, así como también los postulados que dichas operaciones debería cumplir.

### **Inferencias no monótonas y complejidad.**

En apartados anteriores se relacionó el tema de la complejidad computacional con el razonamiento no monótono a partir mecanismos de completamiento como el *frame axiom*, para llenar lagunas del conocimiento. Como ya se dijo, uno de los caminos sugeridos para llevar a cabo el completamiento de la BC es el de las inferencias por defecto, el cual puede verse como una restricción en el análisis de los modelos sólo aquellos “preferidos”, en algún sentido, por el diseñador del sistema. El efecto de esta restricción es que se deben analizar menos modelos con la consiguiente simplificación de los procesos de decisión<sup>71</sup>.

En la *Lógica no Monótona* si se busca decidir si B se sigue de  $A_1, \dots, A_2$ , ya no se deben explorar exhaustivamente todos los factores en juego (todos los modelos de  $A_1, \dots, A_2$ ), sino que se trasladan a las reglas “no monótonas” un problema de decisión aún más complejo como es el de probar que una sentencia no se deriva de otras. Se ha visto que muchas veces el motivo de dicha inferencia no monótona es la falta de conocimiento y la imposibilidad de inferencia alguna. Pero el problema del test de consistencia ha hecho que los formalismos de raciocinio no monótono carezcan, en general, de implementaciones efectivas, salvo en caso particulares<sup>72</sup>.

De esta manera, es posible extraer conclusiones por defecto en forma rápida. El costo computacional a pagar reposa en los controles de calidad. Este resultado es paradójico si con el “salto a las conclusiones” se intenta imitar el razonar de la gente cuando evita el análisis de todas las circunstancias posibles<sup>73</sup>.

La inteligencia Artificial trata de buscar heurísticas que eviten los análisis de todas las posibles alternativas. De hecho, estas heurísticas son “inferencias por defecto ad hoc”. Sin embargo, la IA se enfrenta al problema del fracaso en construir marcos formales generales de estas inferencias, que sean “naturalmente computables”. Aunque en la práctica existen casos particulares en los que los formalismos son implementables de modo que realicen inferencias en

---

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 176.

<sup>72</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>73</sup> Cfr. *Loc cit.*

tiempos razonables. Dichos casos surgieron al imponer restricciones al lenguaje en que se expresan las premisas del razonamiento o al tipo de teoría expresables<sup>74</sup>.

Por ejemplo, las restricciones que se hacen para computar ciertos casos de circunscripción en Gelfond y Lifschitz<sup>75</sup>, o las que hace Shoham<sup>76</sup> sobre la expresividad de las teorías representadas, o el éxito del procedimiento de negación por fallas en programas Prolog. O el uso de valores por defecto en redes semánticas representado por taxonomías<sup>77</sup>.

En el trabajo de Shoham se demuestra que ciertas restricciones expresivas en las teorías formuladas llevan a restringir el análisis a un único modelo. Una de las restricciones consiste en no permitir reglas *Default* con efectos opuestos y donde las premisas puedan ser consistentes<sup>78</sup>. El caso conocido del *Nixon Diamond*, expuesto anteriormente:

Los cuáqueros son pacifistas,  
Los republicanos son no pacifistas,

En el que las premisas son consistentes representa el tipo de situaciones que no pueden ser expresadas para asegurar condiciones de computabilidad. En particular, esta restricción evita el tener que establecer criterios de preferencias y tener que optar entre distintos conjuntos de *Defaults* consistentes<sup>79</sup>.

Dicho esto, la complejidad sólo puede ser resuelta por una combinación de inferencias *Default* y restricciones expresivas. El proceso de control para poder aplicar una regla no monótona es más tratable en lenguajes pobres. Mientras que, en los lenguajes más ricos expresivamente, las inferencias no monótonas conocidas constituyen operaciones de alta complejidad<sup>80</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 177.

<sup>75</sup> Cfr. GELFOND, Michael y LIFSCHITZ, Vladimir, "Compiling Circumscriptive Theories into Logic Programs", en *Proceedings AAAI-88*, California, Morgan Kauffman, 1988.

<sup>76</sup> Cfr. SHOHAM, Yoav, *Reasoning about Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

<sup>77</sup> Cfr. *Op. cit.*, CARNOTA, Raúl, p. 177.

<sup>78</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>79</sup> Cfr. *Loc cit.*

<sup>80</sup> Cfr. *Loc cit.*

## La pragmática.

Se puede afirmar que el razonamiento no monótono se inscribe dentro del razonamiento pragmático en el sentido en que es particular a un contexto, en el cual la información es limitada y que utiliza criterios heurísticos para llegar a sus conclusiones. Sus reglas son, en realidad, meta reglas para razonar sobre dichos contextos particulares. La monotonía se considera una propiedad característica del libre contexto, por lo tanto, no puede caber en este tipo de raciocinio<sup>81</sup>.

Cada *Lógica no Monótona* está definida en una sola estructura de modelo y las inferencias en este modelo se caracterizan por la verdad del antecedente en un solo subconjunto preferido pragmáticamente de los estados del modelo. Estas restricciones hacen que tal vez sea más adecuado hablar de “Procedimientos inferenciales No Monotónicos basado en Lógica” y que el problema de la no monotonía, más que un problema con la lógica sea un problema acerca de cómo la lógica es usada<sup>82</sup>.

## Conclusiones

El sentido común es un tipo de razonamiento inductivo, cuya relación entre las premisas y la conclusión es mucho menos estricta, y de un tipo muy diferente, a la que se presenta en el razonar deductivo. En otras palabras, mientras que en los argumentos deductivos la relación entre premisas y conclusión es definitiva (por lo que pueden ser calificados como válidos o inválidos); la relación entre premisas y conclusiones de los razonamientos inductivos se basan en grados de probabilidad, por lo que tienden a ser calificados como mejores o peores.

En cuanto a la modelación del razonamiento del sentido común, se ha demostrado que la *Lógica Clásica* no es la herramienta más adecuada para lograr este cometido. Por lo que se ha recurrido a otras lógicas más idóneas para formalizar este tipo de razonamiento. Una de ellas son las lógicas no monótonas que, a pesar de poseer sus bondades, también presentan sus limitaciones. Una de ellas es el tema de la complejidad, ya que la computabilidad para poder aplicar una regla no monótona es más tratable en lenguajes pobres. Mientras que, en los lenguajes más ricos expresivamente, las inferencias no monótonas conocidas constituyen operaciones de alta complejidad.

---

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 178.

<sup>82</sup> Cfr. *Loc cit.*

De manera que, la modelación del razonamiento del sentido común debe efectuarse con lenguajes relativamente pobres, en donde muy posiblemente se escapen la formalización de razonamientos que cualquier ser humano podría ser capaz de llevar a cabo. Dicho esto, esta lógica estaría fracasando en la consecución de uno de sus metas principales: imitar o modelar el sentido común.

Sin embargo, con lo dicho no se busca minimizar el papel que juega la *Lógica no monótona* en la formalización del razonamiento del sentido común, sino más bien se puede ver esta incapacidad desde otra perspectiva: el hecho de representar y manipular formalmente este tipo de conocimiento es algo sumamente complejo, y la pretensión de querer imitarlo resulta una meta difícil de alcanzar, por no decir imposible. Muy bien lo afirma el profesor Alberto Castillo en el siguiente pasaje:

De nuevo el problema de adquirir y usar el conocimiento de la vida diaria se hace necesario para los sistemas expertos, como para cualquier otra área de la inteligencia artificial que tenga que ver con el conocimiento de la vida cotidiana, del sentido común, donde los humanos ejercitamos la inteligencia. Así que, a partir de mediados de 1977 hasta la fecha, la comunidad de la inteligencia artificial se ha enfrentado con el difícil problema de cómo representar y usar el conocimiento del sentido común. Y éste ha sido un problema que ha acompañado a la inteligencia artificial desde sus principios<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> CASTILLO, Alberto, *Critica a la Teoría Computacional de la Mente*, Venezuela, Universidad Centro Occidental “Lisandro Alvarado”, 1996, p. 96.

**Tragedia, vulnerabilidad y vida buena.**

---

**Una lectura del enfoque central de La fragilidad del bien**

---

Nowys Navas

(Universidad Central de Venezuela)

---



**apuntes  
filosóficos**

Vol. 30 No. 58

---

**Tragedia, vulnerabilidad y vida buena.  
Una lectura del enfoque central de la fragilidad del bien**

**Tragedy, vulnerability and good life.  
A reading of central approach of the fragility of goodness**

Nowys Navas  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** En este artículo vuelvo a *La Fragilidad del bien* de Martha Nussbaum en la medida en que me encamina a pensar el problema de la carencia, de la necesidad y de la tolerabilidad de la desgracia y el infortunio en la conformación de una vida humana buena y su efectiva actualización en contextos de adversidad y catástrofe.

*Palabras claves:* Eudaimonía, Contingencia, Vulnerabilidad, Fragilidad, Bienes exteriores, Bienes relacionales.

**Abstract:** In this paper I go back to Martha Nussbaum's "The Fragility of Goodness", as it walks me to think the problem of lack, of necessity and forbearance towards disgrace and the misfortune in the conformation of a good human life and its effective realization in adverse and calamitous scenarios.

*Keywords:* Eudaimonia, Contingency, Vulnerability, Fragility, External goods, Relational goods.

## PREÁMBULO

Quizás la más reconocida filósofa del siglo veinte sea Simone de Beauvoir, pues por la lente del fotógrafo del “Guerrillero heroico” no hay quien no sepa identificar a Sartre y a Simone en el fervor de La Habana. En cierto modo Korda eternizó el tipo de compromisos que unían a la célebre pareja, y la alta y elegante mujer de Sartre fue hasta bien entrado en el siglo XX la más famosa entre las filósofas reconocidas ¿Cómo saber quiénes son mujeres renombradas? Bárbara Cassin dice que hoy día, googleamos. Es fácil saber quiénes están en qué área del saber y de la cultura, y aunque seguimos estimando la maestría en la fotografía, ya no hace falta llevar una vida activa y polémica para ser transformados en una imagen fotográfica. Todos en algún instante importante nos hacemos el *selfi*. Que hable Susan Sontag sobre el sentido profundo de la cultura de masas y acerca de la fotografía y que otro tanto nos diga Cassin sobre sus resquemores respecto de la inmediatez. No obstante, en los albores del siglo XXI la autopista de la información es la plataforma común e insoslayable y, como en todas las cosas en la vida, el *quid* del asunto está en la finalidad de la exhibición propiciada por la virtualidad. Así que, si de proyección digital se trata, de Martha Nussbaum puede decirse, que ella es actualmente la filósofa más afamada.

Entre su enorme bibliografía, *La fragilidad del bien*, su primera –e inmediatamente notable– obra, se publica en 1986 y la versión al castellano aparece casi diez años después (1996). En el transcurso de esa década Nussbaum, escribe otros libros de largo aliento y de tanto peso como la obra maestra que publica a sus 39 años, todos ellos enfocados en su interés en la filosofía práctica antigua, pero al mismo tiempo sellados por la peculiaridad del tipo de abordaje que define a la canónica obra del 86. Me refiero puntualmente a la maestría de un estilo que logra dar con el término medio entre el aparato crítico de comentario, muy propio de la especialista en filosofía antigua y en Aristóteles, y al unísono, que combina el interés y la sobreabundancia de intersecciones bien informadas sobre las temáticas que están en el tapete de las discusiones de problemas contemporáneos. Entonces, si nos preguntaran incisivamente, ¿Por qué volver sobre *La fragilidad del bien*? ¿Por qué ir a ese texto, especialmente teniendo en frente a una pensadora que ya a finales de la década de los 90 había ensanchado el horizonte de su investigación, y que en el 2012 recibe el Premio Príncipe de Asturias, momento a partir del cual el mundo editorial se dispuso a traducir su acervo al español, y quien en los últimos diez años no ha cesado de publicar

obras extensas, artículos y de dictar conferencias inclusive en universidades latinoamericanas? Yo respondería con un motivo personal: He leído con varias clases de estudiantes este libro, y teniendo en mente un principio de la filosofía hermenéutica diría, que cada vez que regreso al texto encuentro motivos para volver a leerlo con otros en voz alta. Quizás, porque consigo en el estilo de la autora un modelo representativo de la experiencia de la fusión de horizontes gadameriana, y también porque tengo la impresión de que, en cierto modo, a los estudiantes la lectura de este texto los afecta y los cambia abriéndolos a comprender una lección simple pero fundamental, que es la siguiente: la belleza de la vida reside justamente en saber apreciar todo el espesor de su carácter intrínseca y extrínsecamente, vulnerable. En este sentido, objetivamente, en el enfoque de este libro ya se enuncian todos los temas que conmueven a la filósofa y que la han ocupado a lo largo de su vida académica; afectividad y vida política. A continuación, leo de nuevo la primera obra de este calibre de Martha Nussbaum<sup>1</sup>.

#### I- UNA LECTURA DEL ENFOQUE CENTRAL DE LA FRAGILIDAD DEL BIEN.

*“La poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una se refiere a lo universal; la otra, a lo particular.”*

Aristóteles<sup>2</sup>.

En *La fragilidad del bien* Nussbaum interpreta varios escenarios, tramas y personajes de la poesía trágica, orientada por un criterio que devela posteriormente, me refiero a la fundada comprensión que distingue entre personajes conformados eróticamente y protagonistas no eróticos<sup>3</sup>. De seguidas, examina los diálogos *Protágoras* y *República* insistiendo en criticar los límites de una filosofía moral que apuesta por organizar la vida buena mediante la recomendación de recetas simples y de planes simplificadores. En contraste, luego desarrolla una particularísima interpretación del *Banquete* y del *Fedro*, que por su originalidad y por la solidez de la investigación que la soporta, debería ser de lectura obligatoria para los amantes contemporáneos del mundo clásico. Por último, respecto a Aristóteles, la autora ofrece un examen panorámico de

<sup>1</sup> NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien; fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, ED. Visor, 1995.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, Introducción, traducción del griego y notas Ángel J. Cappelletti, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991. 1451b4-11. *Op. cit.*, Nussbaum, M., p. 478.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 114.



la filosofía práctica aristotélica, estudiándola bajo el enfoque del reconocimiento de la contingencia como elemento a tener en cuenta en toda sabiduría moral. En consecuencia, diría, que en esta *opera prima* la coordenada fundamental de lectura que articula la tesis de la autora es una: la autarquía que pide la vida buena en cuanto tal tiene que contar también con la contingencia o lo que aquí viene a ser lo mismo, con la indeterminación que introduce en la vida el azar o la *tyche*<sup>4</sup>. En este sentido, Nussbaum nos lleve a reconocer que este elemento no sólo se encuentra en la sabiduría trágica, sino que enfatiza que está presente y cómo es asimilado en las reflexiones morales del estagirita. No obstante, es claro que su estrategia para comprenderlo mejor consiste en volver a captar su sentido desde la experiencia de lectura que nos brinda la poesía trágica, y en relación con este tópico conviene aclarar que su tratamiento no pretende considerar la tragedia griega en sí misma, y tampoco pretende estudiar la *tyché* en cuanto tal. Dicho de otro modo, Nussbaum no examina el problema de la *tyché*, ni qué es la vulnerabilidad a secas, ni mucho pretende transpolar el sentido que ésta tiene en el marco de la concepción trágica de lo moral<sup>5</sup>. Su punto es esclarecer si el azar juega algún rol y cuál es su valor para la constitución de la vida humana buena<sup>6</sup>. En tales términos, su inclusión, tratamiento y análisis de los tópicos trágicos se orienta a determinar, por un lado, cuál es la forma del conflicto trágico<sup>7</sup> en general, con la intención de comprender comparativamente lo atinente a la complejidad de las situaciones deliberativas con la que deben vérselas los agentes morales, y, por otro lado, Nussbaum, entendiendo que la *tyche* o el azar referido a condiciones exteriores incontroladas también impacta en nuestra propia constitución anímica, aprovecha para acentuar la presencia, el papel que juegan y la importancia que tienen las pasiones, los sentimientos y en general, el rol que tiene nuestra propia vida emocional en las decisiones prácticas que tomamos. A este respecto, y en general, su interpretación persigue alertar respecto a la pobreza moral relacionada con la neutralidad y con la propia desvinculación afectiva. Y es que, una de las características indudables de la interpretación de la filósofa respecto de las tramas, situaciones y personajes trágicos que elige analizar, es su énfasis en declarar y mostrar cómo hay *enfermos de razón*, que

---

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 31.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 129.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 133.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 139, nota 6.

justo por ello reducen su sistema de estimación moral simplificando peligrosamente sus valoraciones al circunscribirlas a su círculo de creencias<sup>8</sup>.

Partiendo entonces de la tesis de Nussbaum, asumo que el buen razonamiento práctico es aquel que necesariamente tiene que medírseles siempre con las *mudanzas de la fortuna (tyche)*, que ordinariamente confronta a los seres humanos con el riesgo inherente a los cursos de acción y con la propia vulnerabilidad vital. Ambas, condiciones constitutivas de aquellos que consideramos bienes de inestimable valor para la propia conformación de una vida buena, pero, cuya estabilidad escapa casi totalmente de nuestro control.

De conformidad con la interpretación de la tragedia hecha por la autora, en este artículo interpreto dos de los episodios trágicos a los que Nussbaum presta atención, insistiendo en declarar los problemas que la situación de Agamenón y de Antígona nos plantean. Así, tras contextualizar la situación trágica, al analizar las imágenes de ambos agentes trágicos, intentaré determinar si sus respuestas nos enfrentan con personas incapaces de autogobernarse o si se trata de agentes de carácter inestable o si, por el contrario, son personas maduras y por eso capaces de involucrar sus sentimientos en sus decisiones morales o, si más bien sucede todo lo contrario, lo cual nos pondría en la situación de tener que responder por la estimación que damos a personajes de esta clase dado su rol paradigmático. Finalmente, para terminar estas consideraciones me interesará repetir algunas preguntas respecto a la propia posibilidad de la acción recta y la vida buena en contextos en los cuales la *tyché* exterior nos enfrenta a la adversidad y a la catástrofe.

Ahora bien, antes de releer algunos aspectos de los tópicos trágicos que Nussbaum atiende, conviene reiterar cuál es el marco en el cual se coloca la lectura y el análisis de las tramas poéticas. Al respecto, ya dijimos, que el horizonte hermenéutico de la filósofa es aristotélico, y que lo prefiere en la medida en que la filosofía moral del estagirita reconoce la contingencia en el análisis y cuenta con ella en la valoración de las situaciones deliberativas prácticas. Que no se trata de superponer una a la otra, ni de hacer encajar las tramas poéticas y la particular singularidad del conflicto trágico en el marco aristotélico debe darse por supuesto. Enfáticamente, cualquier yuxtaposición de universos es inviable por una razón crucial: para Aristóteles la acción moral recta es equivalente a *praxis* y por *praxis* entendemos la acción realizada por la acción misma, y en el universo trágico cabe estimar cierta acción como recta sin

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 102.

que sea fin en sí. No obstante, utilizar el sentido que tiene *praxis* en el baremo conceptual aristotélico, en general, es útil para el análisis de las decisiones. Así decimos, por ejemplo, que cabe que el agente se decida a actuar conforme a lo justo, no por la justicia que realiza a través de su acción, sino por obediencia a lo que manda la ley, o por encontrarse constreñido al calcular las consecuencias de una actuación contraria, o calculando su mayor beneficio, interés, utilidad o conveniencia. Dicho todo esto, cabe preguntarse entonces cómo actúan los agentes que enfrentan conflictos trágicos: ¿Actúan conforme a principios prácticos y en orden a sus propias convicciones más profundas o, por el contrario, actúan bajo el peso de las circunstancias? Y ¿Qué decir en cuanto a la propia forma de la decisión del agente trágico? ¿Se trata efectivamente de una decisión deliberada o no? En general, la respuesta más superficial negaría a los agentes trágicos la potestad de las decisiones deliberadas identificando sus actuaciones con meras reacciones a los golpes del infortunio y por ello, respuestas ya condicionadas por el destino o, lo que es lo mismo, por las circunstancias. Contra este simplismo, a Nussbaum le interesa examinar el comportamiento de los personajes trágicos por tres razones: primero, porque actúan parados sobre el suelo móvil de los cambios de la fortuna sin poder negar la contingencia o el propio azar. Segundo, porque le interesa ver cómo se toman decisiones tenidas como moralmente buenas en situaciones en las que es difícil decidir. En este sentido, ella invita a la lectura de la tragedia, en parte, por lo que puede enseñarnos respecto de la toma de decisiones morales, teniendo en cuenta que la representación trágica permite ver e interpretar cuáles son los resortes de la intencionalidad de la acción, aspecto que indudablemente pone de manifiesto la pertinencia del acercamiento propuesto por Nussbaum a la tragedia. Por último, y tercero, Nussbaum acude a la palabra trágica teniendo claro que su norte es leer el conflicto trágico en miras a reconsiderar el sentido de lo que estimamos una vida lograda. En otros términos, en la medida en que su apuesta teórica apunta a una reinterpretación del concepto de vida buena, reinterpretación en la cual juega un papel muy importante lo que pedimos del agente práctico que actúa rectamente. A continuación, nos fijamos en lo que mueve a Agamenón y a Antígona como agentes prácticos en sus decisiones trágicas.

## II- AGAMENÓN Y ANTÍGONA; DOS PERSONAJES TRÁGICOS

“La tragedia versa sobre personas buenas que caen en la desgracia,  
«no por defectos del carácter ni por perversidad,  
sino por una especie de hamartía”<sup>9</sup>.

Aristóteles.

Nussbaum no analiza la tragedia considerándola en sí misma, sabe que es inconmensurable. Tampoco lo hace desde el punto de vista de su efecto *aisthético* en el espectador y no se encarga de estudiar los aspectos que son canónicos para los especialistas del tema trágico, esto es, el destino como decreto inevitable, los aspectos de la religiosidad griega y su relación e intervención en la vida de los humanos, la inconmensurabilidad de la sagrada ira de los dioses. En su enfoque no pretende dar explicaciones respecto al modo en que la tragedia contribuye –o no– a la propia formación del carácter. Si se interesa en el género se debe a que indiscutiblemente la tragedia es una vía de acceso privilegiada hacia el escenario de la acción moral en la medida en que nos permite ver la constitución interior de los personajes trágicos, muchos de los cuales se reconocen a sí mismos como seres humanos moralmente rectos, pero a los que vemos atrapados en los dilemas propios de la situación trágica. En este sentido, la grandeza de los tres trágicos reside en haber descubierto cómo penetrar en lo profundo del drama del alma humana mostrándonos cuándo lo razonable desaloja a las pasiones reemplazando al sentimiento por el cálculo razonado, o bien, conduciéndonos al encuentro con agentes trágicos arrebatados que, sabiéndolo, pero sin poder –o sin querer– evitarlo, actúan de tal modo que ellos mismos experimentan el conflicto interior y el propio sufrimiento silente, que no pocas veces el coro trágico descubre y exige. En suma, el interés de la filósofa se centra en las actuaciones de los personajes trágicos en la medida en que le permiten examinar el fondo de las decisiones humanas, valorando lo que podemos aprender a partir de ellas respecto a lo que es importante para la constitución de una vida buena más profundamente humana.

Empecemos por ver lo que hay en lo profundo del alma de Agamenón.

### II. 1 EL AGAMENÓN DE ESQUILO.

El *Agamenón* de Esquilo presupone la solidaridad del rey con su hermano Menelao tras el rapto de su mujer, Helena, por Paris el troyano. Pasada una década, la trama trágica empieza con

---

<sup>9</sup> *Poética*, 1453a9-10.

la reina que enfrenta el regreso del que lanzó al mar a la flota griega, dirigió por años el asedio y venció vengándose. ¿Cuál es el talante de su carácter? Lo sabemos al escuchar lo primero que dice al estar de vuelta en Argos culminada la sangrienta campaña. Así se expresa Agamenón<sup>10</sup>:

“Y por ello debemos  
A los dioses eterna gratitud:  
Hemos vengado el rapto con castigo  
Que ha superado todas las medidas.  
Por sólo una mujer, una ciudad entera”<sup>11</sup>

El asolador de Troya agradece a los dioses –según dice– que todos estuvieran de acuerdo en echar su voto de guerra, su voto de destrucción y de muerte contra Ilión, porque de ese modo, y con el favor divino, él actuó honrando la venganza que él juzga justa. Por su parte, en su interpretación del personaje, Nussbaum destaca que el gobierno de la ciudad y el culto de los dioses, y sólo esos dos únicos compromisos nutren al sistema de valores y creencias del capitán de la armada griega. Un hombre del que puede decirse, que realmente solo le interesa gobernar y que cree en los dioses, en la medida en que teme su poder de trastocar la recompensa de la gloria y del honor que define al éxito de los hombres de gobierno. No obstante, para afinar la pintura del carácter del Átrida también hay que oír cómo habla el corazón rencoroso de su mujer, Clitemnestra, ya convertida en la homicida del marido. Y, vale la pena oírla porque es ella quien rememora cómo se comportó Agamenón, el padre, estando en la posición de tener que sacrificar a la hija de los dos, Ifigenia. Así, respondiéndole al coro, la mujer adúltera, aunque no se excusa del asesinato contra su esposo, recuerda:

“Pero entonces no hiciste nada en contra  
De este varón, que, sin darle importancia,  
Como si se tratara del destino  
de una res, cuando sobran las ovejas  
en el rebaño, osó sacrificar  
-el parto más querido de mi vientre-  
A su hija, para hechizar los vientos  
De Tracia.”<sup>12</sup>

¿Quién es en realidad Agamenón? ¿Tiene razón Clitemnestra al recordarlo como un padre insensible o su recuerdo es solo una alharaca? ¿De qué medios se ha servido y de qué modo ha

---

<sup>10</sup> ESQUILO, *Tragedias completas*, Madrid, Editorial Biblioteca EDAF, 2006, p. 181.

<sup>11</sup> ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Cátedra, p. 274.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 305.

tenido que actuar para ser reconocido como un buen capitán en el mar, el mejor caudillo y un prudente que calcula el bien por todos? El cuerpo de la tragedia nos permite escucharlo reflexionar en un momento crucial:

“Cruel es mi destino si no cumplo,  
Pero también cruel si degüello a mi hija,  
De mi hogar la alegría,  
Y con un chorro de sangre virginal yo mancho  
Junto al altar estas manos de padre.  
¿Cuál de los dos partidos  
Esta libre de males?  
¿Y cómo puedo abandonar mi escuadra  
Traicionando así mis alianzas?  
Pues que este sacrificio,  
Que ha de calmar los vientos,  
Que esta sangre de virgen,  
Con todo ardor deseen,  
No es, en verdad, un crimen,  
¡que sea para bien!

Nussbaum centra la atención en el posible asesinato de Ifigenia conducida al holocausto por la mano de Agamenón, y las circunstancias propias de la trama trágica hacen comprensible que el propio padre conduzca al sacrificio a la hija. Por un lado, la piedad hacia los dioses exige obedecer lo reclamado por la diosa Artemisa. Por el otro, la responsabilidad del caudillo exige la inmolación, si de ella dependen los vientos favorables que permiten que las naves sigan su curso y vayan a vengar la ofensa sufrida por Menelao. Aparentemente, no hay crimen, sino que estamos ante el doble cumplimiento de la recta obligación por parte de Agamenón, por un lado, para con los dioses y, por el otro, cumpliendo su responsabilidad como príncipe. No obstante, Agamenón no es un autómatas, es un agente con conciencia moral y por eso mismo se plantea el conflicto trágico. Él entiende bien lo que hace; si no elige el sacrificio incurre en impiedad y deshonor su rol de caudillo, si elige el sacrificio comete un crimen terrible contra su propia sangre. No hay partido libre de males y el coro lamenta que el padre se haya convertido en el inmolador de la hija, y, por eso mismo, Nussbaum lamenta que Agamenón se sosiegue, casi que instantáneamente, neutralizando todo dolor emocional con solo pronunciar un nombre: Zeus.

Nussbaum es solidaria del lamento que expresa el coro:

Y sus ruegos, sus súplicas de ¡Padre!,  
Sus años virginales...  
Para nada contaron para aquellos  
Capitanes sedientos de combate.

Ifigenia clama, “¡Padre!”, ¿cómo ha respondido Agamenón a la súplica de su hija? ¿Siente acaso que le ha sobrevenido una nueva desgracia al verse compelido a ofrendarla? Y, suponiendo que lamentara encontrarse en el dilema en que lo colocan las circunstancias ¿Acaso sufre? ¿O simplemente acepta convertirse en el inmolador de su hija con temible apatía? En última instancia, ¿Padece como padre la experiencia del conflicto interior? ¿Experimenta compasión imaginando el sufrimiento que aflige a Ifigenia? En la reapropiación que Nussbaum hace de las tragedias es fundamental interpelar al personaje trágico desde la perspectiva del tipo de respuesta que da ante la situación.<sup>13</sup> En general, en la interpretación que revaloriza la fragilidad del bien, a la filósofa le importa examinar cuánto hay de beneficioso o de ingenuidad perjudicial, en la ambición humana que aspira a vivir la vida buena estructurándola a partir de la mayor autosuficiencia racional. En este sentido, en el examen de las decisiones de los agentes trágicos importa considerar, por ejemplo, hasta qué punto reconoce Agamenón, que en el trato que ha dado a su hija quizás haya actuado cometiendo un gravísimo error.

¿Quisiéramos comportarnos como Agamenón? El conflicto trágico no es soluble, si por ello entendemos que entre dos compromisos enfrentados hay una escogencia menos lamentable que la otra. Indiscutiblemente, Agamenón ha tomado una decisión que hace de él un personaje paradigmático en cuanto encarna rectamente el rol al que lo atan sus compromisos cívicos. No obstante, lo que nos enseña el conflicto trágico, y de ahí su utilidad fundamental para entender lo que está en juego de cara a los conflictos prácticos que enfrentan los agentes morales, es que en las cosas humanas no cabe simplificar los planteamientos preguntándose, por ejemplo, ¿cuál compromiso es más relevante, el del padre o el del ciudadano? Dicho de otro modo, la cuestión crucial no es preguntarnos si la decisión de Agamenón es condenable o elogiada, pues, en sentido estricto esto no es soluble, caso contrario, no habría tragedia. Lo propio de la situación trágica es que no hay salida exenta de pesar y por eso mismo, lo relevante del conflicto trágico es que pone de manifiesto, que cualquier decisión tomada debería afectar la vida moral del agente trágico, y el reconocimiento de este elemento es justamente el aporte fundamental de los coros

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 480.

del *Agamenón* de Esquilo, a la sabiduría práctica. El coro no juzga la decisión tomada por el capitán, pero todo sería distinto si supiéramos que Agamenón ha experimenta una honda conmoción en sus deliberaciones prácticas. Lo que el coro trágico lamenta es que el agente moral olvide totalmente en su propia vida interior los compromisos para con las obligaciones contrarias a las que ha debido prestar obediencia, especialmente teniendo en cuenta que su decisión ha tenido que ser tomada constreñido por el peso de las circunstancias.<sup>14</sup> En lo profundo del carácter del decidido podríamos encontrarnos con el alma de un hombre que sobrelleva conflictos, o bien encontrarnos con la aterradora imagen de hombres sin atributos morales. Leamos a *Antígona*.

## II.2 LA ANTÍGONA DE SÓFOCLES.

*“El enemigo nunca es amigo, ni cuando muera”*<sup>15</sup>.

Creonte.

*“... y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada.”*<sup>16</sup>

Creonte.

En una simplificación esquematizante de la *Antígona* de Sófocles, la imagen del personaje de Creonte representa el orden, la ciudad, la familia, las leyes, la obediencia al que tiene el poder, y, Antígona, en contraposición, es la más querida de los ciudadanos, la que todos alaban por su incondicional amor fraternal y por la rebeldía ínsita en la piedad de sus actuaciones.<sup>17</sup> De ella, el coro canta que todos la juzgan sensata y ella conoce el sentimiento que los ciudadanos le profesan, el mismo que siente el adivino Tiresias cuando clama a Creonte que guarde el debido respeto<sup>18</sup> y no deje insepulto el cuerpo del cadáver de Polinices.<sup>19</sup> No obstante, Nussbaum elige atender a esta pieza trágica porque, según declara, la obra nos pone frente a “dos intentos

---

<sup>14</sup> Al respecto, enfatiza Nussbaum: “Al parecer, los coros (del *Agamenón*) piensan que una persona de buen carácter abocada a semejante alternativa [...] aportará a su situación una imaginación vívida y un conjunto complejo de respuestas y reacciones, todo lo cual le permitirá percibirla como realidad que le fuerza a actuar en contra de su carácter [y] No inhibirá tales pensamientos.” (*Ibid.*, p.77). El énfasis de su lectura pone de manifiesto como el coro se sorprende y reprocha la resolución de Agamenón, no por tratarse de una mala decisión sino por su extrema racionalización de la situación. Pues, insiste en notar como el coro reprocha que “tomada la decisión, cuando el caso parece al fin soluble, la obligación contraria no cuenta para nada” (*Loc cit*).

<sup>15</sup> Creonte en *Antígona*, 520, p. 268.

<sup>16</sup> Creonte en *Ibid.*, 185, p. 256.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 700, p. 274.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 940, p. 283.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1070, p. 289.



distintos de eliminar la eventualidad del conflicto y la tensión simplificando la estructura de los compromisos y apegos afectivos.”<sup>20</sup> Para Nussbaum, no hay un personaje benigno y otro perverso sino dos máscaras bajo las cuales se oculta la misma visión moral. Para ver la doble faz trágica Nussbaum nos propone prestarle atención a los cursos de acción de Antígona y Creonte, y desde este enfoque invita a abordar la pieza, planteándonos “determinados interrogantes en torno a los motivos que subyacen en dichos intentos.”<sup>21</sup> Pero, además, su propuesta interpretativa exige plantearnos “la cuestión de adónde conducen tales iniciativas cuando se desencadena la crisis trágica.”<sup>22</sup> Y, como sabemos, el objetivo del tratamiento que la filósofa pide darle a la tragedia, apunta a responder por el sentido de la vida buena, en la medida en que nos preguntemos a qué orientamos la sabiduría práctica ¿Acaso a pensar estrategias para evitar el conflicto práctico? o, como quiere Nussbaum, “más bien debe buscarse un enfoque radicalmente distinto.”<sup>23</sup> A continuación, recordaremos el argumento de la pieza trágica prestando atención a la trama a través de la inserción de algunas interrogantes.

La obra de Sófocles empieza con el diálogo entre las infortunadas hijas de Edipo, Antígona e Ismene, las hermanas de Eteocles y Polinices, los dos desgraciados que cometieron mutuo fratricidio, uno defendiendo y otro codiciando el mismo trono. La famosa trama muestra a Antígona desobedeciendo al *nomos* de la ciudad representado por Creonte, quien mediante edicto ha prohibido la sepultura de Polinices el traidor. ¿Por qué desafía Antígona a Creonte? La interpretación tradicional de la trama enfatiza el carácter paradigmático del conflicto trágico caracterizado por la inevitable oposición entre dos concepciones válidas pero enfrentadas acerca de qué es lo justo respecto a determinada circunstancia. En este sentido, Antígona y Creonte son entonces como las dos caras de una misma moneda, pues, ambos están muy seguros de sí mismos, son determinados y elocuentes, están muy convencidos de lo que ven y, por lo tanto, actúan decididos. Lo justo para Creonte es preservar los valores civiles y nada más. Lo justo para Antígona es lo que demandan los dioses y nada más. Cada posición respecto a lo justo goza de legitimidad. Al sensato Creonte no le cabe en la cabeza que las circunstancias pidan entender lo justo bajo otras exigencias. Antígona no entiende que otros esperen de ella algo más que piedad. Ambos creen que es fácil actuar sensatamente y lo es si, como sostiene Nussbaum, somos

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 90.

<sup>21</sup> *Loc cit.*

<sup>22</sup> *Loc cit.*

<sup>23</sup> *Loc cit.*

capaces de reducir nuestros compromisos y simplificarnos las cosas para evitarle conflictos a la razón práctica. Con razón, respecto a los dos agentes trágicos, Nussbaum nos invita a ver cómo “hay cosas que no reconocen [y] obligaciones que niegan”<sup>24</sup>. La pregunta que subyace nos hace reflexionar sobre lo hay que perder para alcanzar semejante clase de autosuficiencia personal. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse: ¿por qué Creonte no siente algo de compasión por sus sobrinos, Polínicos, el traidor y Antígona, la doliente? La respuesta es que él simplifica.

¿Verdaderamente Creonte calcula de gravedad irreparable contra su autoridad si concede cualquier gesto de perdón al acto de bondadosa piedad de Antígona? Lo primero es reconocer, que aunque Polinices no hubiese muerto por la propia mano de su hermano, la ciudad igual hubiese condenado su osadía causándole la muerte pública por lapidación<sup>25</sup>. No obstante, Creonte, también omite elementos a tener en cuenta, y simplificando así su decisión con respecto al caso, deja de lado toda consideración de su vínculo familiar y por eso mismo, lo que se echa en falta en el gobernante es justamente la dimensión moral del conflicto interior, que le haga expresar el pesar que le causa su prohibición. Queda claro entonces que la sensatez de la que *se ufana* Creonte consiste en extirpa toda sensibilidad moral. Él, simplemente no siente dolor por la tragedia de sus sobrinos, al punto que abusa de su poder y desea para el cadáver el peor destino. Una decisión excesiva y a la que obviamente no estaba obligado por las leyes civiles<sup>26</sup>.

¿Verdaderamente Antígona desobedece enferma de piedad y por puro amor filial y Creonte es ajeno a toda compasión porque solo sabe calcular las consecuencias para la estabilidad de su tiranía? En efecto, lo que Creonte cree es que Antígona desobedece por arrogancia. Y en realidad parece obstinación cuando ella le dice: “Sabía que iba a morir, ¿cómo no?, aun cuando tú no lo hubieses hecho pregonar. Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia [...] por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar”<sup>27</sup>. Con razón, entonces, Creonte cree que debe ser férreo contra la soberbia siendo él mismo soberbio y el único que debe serlo. No obstante, y no es menos cierto que él la condena por un motivo fundamental y que es del todo superfluo. Considerando el asunto, él mismo lo expresa así: “pero verdaderamente en esta situación no sería yo el hombre —ella lo

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 95-96, nota, 14.

<sup>27</sup> *Antígona*, 465-470, p. 265.

sería—, si este triunfo hubiera de quedar impune.”<sup>28</sup> En definitiva, lo que le impide al tío sentir compasión es la altivez de la sobrina, dice claramente: “... detesto que, cuando uno es cogido en fechorías, quiera después hermosearlas.” Y Antígona se ufana de todo cuando hace.

¿Verdaderamente Antígona amaba tanto a su hermano o lo que ama es lo pío y las cosas del mundo del más allá? La respuesta es ni lo uno ni lo otro, Antígona simplemente actúa simplificando las cosas y por eso no se atiene a los límites prescritos para sepultar al traidor, sino que también se excede en su afán piadoso. Debajo del traje de heroína y de la máscara que simboliza el valor del acto de desobediencia contra el exceso de Creonte el tirano<sup>29</sup>, el rostro de Antígona es también el de la mujer que huye de los sentimientos vivos aferrada a la creencia en los muertos. Sófocles la revela: “... mi alma —dice— hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos”<sup>30</sup>. Nussbaum nos ayuda a volver a interpretar el poema trágico buscando la voz de fondo que habla de los compromisos con los afectos.

En las intervenciones de Antígona, el sentido de lo justo y de lo piadoso no parece estar reñido con la fuerza de un coraje que raya en el ensimismamiento ególatra y en este sentido, el coraje de Antígona a veces es sospechoso. Además, hay que prestarle atención a la trama trágica cuando nos informa que Antígona e Ismene sólo se tienen una a la otra, y que Antígona se considera a sí misma; “una persona que no está hecha para compartir el odio, sino el amor”<sup>31</sup>. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntarse: ¿Por qué Antígona es tan áspera con el único lazo afectivo vivo que tiene, su hermana, Ismene? En realidad, Antígona la desprecia profundamente por su incapacidad para declararse desobediente<sup>32</sup> como ella, la menosprecia también por su temperamento más propenso a las lágrimas<sup>33</sup> e incluso por su disposición a ponerse en su lugar, y acompañarla inclusive a cargar las consecuencias de una acción en la que no tomó parte<sup>34</sup>. Bajo la

<sup>28</sup> *Antígona*, 485, p. 266. Como lo comenta en notas al pie, Assela Alamillo, traductor de las tragedias de Sófocles para Editorial Gredos, “es frecuente el juicio negativo acerca de la mujer en la literatura griega”, Cfr. p. 274, nota 32. Así en la *Antígona* de Sófocles la desvalorización de la mujer caracteriza a Creonte. Cfr. *Antígona*, 525, p. 268 y 680, p. 274.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 267. Cfr. *Antígona*, 655, p. 273.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 560, p. 269.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 520, p. 268.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 65, p. 251.

<sup>33</sup> Estando Antígona en palacio reconociendo ante Creonte sus acciones desafiantes. En *Antígona* (530), se lee al coro diciendo: “He aquí a Ismene, ante la puerta, derramando fraternas lágrimas. Una nube sobre sus cejas afea su enrojecido rostro, empapando sus hermosas mejillas.” (p. 268).

<sup>34</sup> Interrogada por Creonte, Ismene responde: “He cometido la acción, si ésta consiente; tomo parte en la acusación y la afronto”. Antígona, responde: “Pero no te lo permitirá la justicia, ya que ni tú quisiste ni yo me asocié contigo.” Por su parte, Ismene, insiste en solidarizarse en todo con su hermana, diciendo: “En esas desgracias tuyas, no me

máscara del amor, Antígona, la hermana de la hermana viva, no es tan amorosa como ella misma cree serlo. En su relación con Ismene, Antígona también es “creóntica”. Ella es la autosuficiente. ¿Queríamos ser así de autosuficientes? El poema trágico permite ver que el corazón de Antígona no padece ni por Hemón ni por Ismene. El poeta revela que la mente de Antígona no sufre silente dudando ni sopesando con lamentos las consecuencias que tienen sobre otros sus decisiones. A Antígona jamás le ocurre lo que canta la *Ilíada* varias veces desde los primeros versos del primer canto:

“Así habló, y la aflicción invadió al Pelida, y su corazón  
Dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones:  
O desenvainar la aguda espada [...]  
O apaciguar su cólera y contener su furor.  
Mientras revolvía estas dudas en la mente y en el ánimo [...]”<sup>35</sup>

Antígona está segura de entender bien. Pero además el tema de fondo que echamos en falta es la ausencia de conflicto interior, imposible, al no considerar y al desplazar de sus deliberaciones los compromisos de amor hacia el prometido y el amor y a la amistad hacia su hermana. En este sentido, Nussbaum enfatiza la importancia de integrar en nuestra decisiones prácticas, sentimientos morales como el amor, la amistad, la compasión y los bienes relacionales, porque al experimentar sentimientos de esta clase, por una parte, es mucho lo que se aprende sobre uno mismo, primer compromiso moral que ineludiblemente hay que tener en cuenta, y, por

---

avergüenzo de hacer yo misma contigo la travesía de esta prueba.” Antígona sigue sin ser receptiva a los gestos sentimentales de Ismene, de inmediato, le espetta: “De quién es la acción, Hades y los dioses de abajo son testigos. Yo no amo a uno de los míos, si sólo de palabra ama.” Antígona es incapaz entonces de amar verdaderamente a Ismene, pues, puede decirse que sus acciones repelen los sentimientos que la hermana le brinda. Con razón, Sófocles hace que Ismene inmediatamente, exclame: “¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto!” De seguida, Antígona no deja de ser agria y hostil, ella le contesta a Ismene: “No quieras morir conmigo, ni hagas cosa tuya aquello en lo que nos has participado. Será suficiente con que yo muera”. Las expresiones de amor y plena consciencia de Ismene no cesan, Ismene, le responde, preguntándole: “¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti?” Ismene tiene los pies en la tierra y el corazón en su lugar, son dos hermanas huérfanas de padre y madre, desgraciadas por la muerte fratricida de sus hermanos, reconocidas como hijas del Edipo, el que tuvo que causarse con la propia mano la ceguera para no ver el espectáculo de saber que había tomado como mujer a su propia madre. Siendo tan desgraciadas, Ismene se aferra a la vida consolándose en compartirla en compañía del amor fraternal. Sin duda, un consuelo en medio de la fatalidad del destino trágico. Así que con sentimiento y razón le expresa a Antígona: “¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti?”. A lo que Antígona reacciona sin apenas conmoverse, y su respuesta emocional más bien apunta al reproche y a rencor pequeño, recordando que Ismene prefirió la obediencia al edicto que prohibía sepultar a Polinices. Así, a la pregunta “¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti?” Antígona, responde: “Pregunta a Creonte, ya que te eriges en defensora suya”. Las dos intervenciones siguientes son demoleadoras y en el *Antígona* de Sófocles, leemos: “Ismene: ¿Por qué me mortificas así, cuando en nada te aprovecha? Antígona responde sardónica: con dolor me río de ti, si es que lo hago.”, Cfr. *Ibid.*, 525-550, pp. 268-269.

<sup>35</sup> HOMERO, *Ilíada*, Madrid, Ed. Gredos, 1991, Canto I, 188-193, p. 113.

otra parte, porque, como ella dice, suele suceder, por ejemplo, que descubrir un amor exija “denigrar gran parte de lo que antes habíamos apreciado”<sup>36</sup> con lo cual nuestro sistema de valores y creencias no solo se enriquece sino que se complejiza. Antígona cree estar segura de entender bien lo que hay que hacer y al no considerar lo que esperan de ella aquellos a los que está unida por relaciones personales, ni siquiera piensa en la posibilidad de la propia falla humana ni en los límites de sus propias convicciones. Ella también representa la autosuficiencia de un carácter incapaz de poner en duda lo que cree saber e incapaz de contaminar el juicio racional con lo que demandan los vínculos afectivos. En cualquier caso, no olvidemos que Nussbaum va a la tragedia en la medida en que abre las puertas de la psique humana.

Agamenón y Antígona, hagamos un balance. ¿Qué caracteriza sus decisiones? ¿Qué nos enseña la sabiduría trágica al confrontarnos con el tipo de decisiones morales tomadas por estos personajes? En suma, visto los motivos, las razones, los resortes que les mueven a la acción, ¿qué pediríamos del agente trágico que actúa rectamente? Hemos visto que lo característico de sus decisiones es que actúan orientándose parcialmente por alguno de sus compromisos morales, desplazando de sus deliberaciones la atención de otros que debían considerarse. En una palabra, simplifican. Simplificando encuentran una salida, solucionan, salen adelante decidiendo fundamentalmente evitar las honduras del conflicto trágico, y esta es una de las razones por las que Nussbaum denomina a Agamenón, y a Creonte tanto como a Antígona, personajes no eróticos. La otra razón se enfoca en ver lo que es objeto de compasión y de piedad para los tres actores morales con miras a determinar qué es lo que realmente les importa en la vida<sup>37</sup>. A este respecto, parece manifiesto que a Agamenón y a Creonte les importa encarnar cada uno a su modo el rol de defensor de la dignidad civil, y, Antígona, en contraste encarna la “implacable negación de lo civil”. Desde esta perspectiva, en virtud de las circunstancias, los tres priorizan sus roles desatendiendo los vínculos que les unen a relaciones humanas, y que tendrían que importarles en sí mismas. Pero, al decidir, el capitán de la armada y el rey de Argos, son incapaces de ponerse en el lugar de Ifigenia y de Antígona, respectivamente. Antígona, por su parte, es incapaz de imaginar cómo siente Ismene y Hemón. Ninguno de los tres es capaz de sostener el pesar por el destino trágico que les constriñe a tomar decisiones que causan dolor a seres humanos a los que están unidos. Ni la trama ni los coros nos dejan verles reflexionando

---

<sup>36</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 33.

<sup>37</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 477.

sobre lo que pierden o sacrifican. Agamenón y Creonte desconocen el sentimiento de compasión. Antígona solo siente piedad reverencial, su compromiso ni es con Polinices como hermano ni es con la ciudad piadosa. En buena medida su respuesta es movida por su creencia en las obligaciones para con los muertos y por su temor a lo sagrado. Lo que ama y lo que teme es la omnipotencia de los dioses del Hades. En cierto modo su visión moral no está comprometida con las fuerzas humanas sino con nuestras limitaciones ante lo divino. En suma, obviamente, y por su propia forma de representación de una trama teatral, lo que nos enseña la sabiduría trágica, al permitirnos ver la interioridad de los personajes, es que hay que revisar hasta qué punto vale la pena prestar atención solamente al desempeño de nuestros roles sociales fijos, o guiarnos exclusivamente por un cierto sistema de valores que no estamos dispuestos a someter al fuego. En suma, la tesis de Nussbaum es clara; si algo tiene que aprender la razón práctica de la sabiduría trágica es sobre la importancia que hay que dar a nuestras relaciones personales y, en consecuencia, decidir valorando los compromisos afectivos y emocionales que complejizan y enriquecen a nuestros juicios morales. Para respaldar esta interpretación, Nussbaum destaca que también en la filosofía moral aristotélica las relaciones personales entendidas como bienes relacionales tienen un gran peso en la configuración de la vida humana buena. No obstante, como buena aristotélica ella sabe bien que la felicidad “se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores” (EN I, 8, 1098b20) pero aun sabiéndolo en su lectura acentúa el influjo que tiene la *tyché* y el peso de los recursos exteriores y de los bienes relacionales para la propia posibilidad de la felicidad humana. Que este acento es profundamente aristotélico es lo que mostraré ahora.

### **III. LA FRAGILIDAD DEL BIEN: UNA INTERPRETACIÓN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA EN CLAVE TRÁGICA O SOBRE LA IMPORTANCIA CRUCIAL DE LOS BIENES EXTERIORES Y DE LOS BIENES RELACIONALES COMO FUNDAMENTOS DEL FLORECIMIENTO HUMANO Y DE LA AUTARQUÍA DE LA VIDA HUMANA BUENA**

La tesis de Nussbaum es precisa, el florecimiento humano y la plenitud de una vida buena no puede estimarse adecuadamente sino contamos con la fragilidad inherente a todo lo humano. A este respecto ella sostiene, que Aristóteles así también lo promueve, al admitir la importancia de la *tyché*, que en el contexto de la ética aristotélica tiene que ver con la fortuna o el infortunio, tanto como con la contingencia propia de los bienes exteriores y con la dependencia respecto de

bienes relacionales. A continuación corroboramos que en los tres puntos la tesis de Nussbaum es aristotélica.

### III. 1 TYCHÉ Y AUTARQUÍA.

*“... muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades [...] y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances”<sup>38</sup>*

Aristóteles.

Como pudimos ver, si algo pone de manifiesto la poesía trágica es cómo el azar interfiere en la vida humana en cuanto idéntico a la causalidad divina. Aquí no hay por qué considerar el significado y el sentido que el estagirita desarrolla en torno al azar negándole justamente todo estatus causal, nos basta con atender a su valoración a propósito de la vida buena. Al respecto, dos sentencias simples gobiernan el reconocimiento de la *tyche* en *Ética Nicómaco*, por un lado, sostener que hace falta tomar acciones y decidir y no dejar lo más precioso en manos del azar.<sup>39</sup> Por otro lado, el reconocer que aún tomando buenas decisiones pueden sobrevenir obstáculos que impidan, malogren o arruinen buenos proyectos de vida<sup>40</sup>. Razón suficiente para que Aristóteles se plantee el problema de Solón expresándolo en estos términos: “¿No hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida?”<sup>41</sup> Nussbaum tiene razón al proponer una relectura de la ética aristotélica en clave trágica, pues, al tomar en serio la sentencia de Solón, Aristóteles reconoce la fragilidad del bien. Pero la cuestión de Solón no sólo nos permite reconocer al azar sobrevenido que causa infortunio, sino que además Aristóteles advierte cómo el propio planteamiento puede hacernos caer en un sin sentido, y viendo este aspecto de la cuestión, se pregunta: “¿Cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas ...”<sup>42</sup>. Para Aristóteles la imprecisión de Solón al afirmar que un hombre solo puede llamarse feliz al término de la vida, consiste en no poner un límite a la

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Ed.Gredos, 2000, *EN.*, I, 9, 1100a5.

<sup>39</sup> *EN.*, I, 9, 1099b25, se lee: “Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia.”

<sup>40</sup> En ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1, 1288b, 40, leemos: “Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide.”

<sup>41</sup> *EN.*, I, 10, 1100a10.

<sup>42</sup> *EN.*, I, 10, 1100a32.

indeterminación del azar. Es verdad que la vida de los seres humanos, su estabilidad y prosperidad pueden malograrse por circunstancias impredecibles que no está a su alcance controlar, pero, aún así cabe adscribir *eudaimonia* a agentes que van comportándose de cierta manera en su vida cotidiana. En otras palabras, el planteamiento de Solón tiene sentido para aquellos que definen la felicidad como mudanza de bienes y males, de fortuna e infortunios, pero, su sentido se atenúa para los que conciben la *eudaimonia* humana como una actividad estable y por eso mismo difícil de arrebatarse. Verdaderamente, Aristóteles le concede a Solón la constancia indeclinable que va asociada a la acción virtuosa, y por eso él mismo sentencia que: “... una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un solo instante [basta] para hacer venturoso y feliz”<sup>43</sup>. La cuestión, entonces, parece quedar saldada, toda vez que se entiende *eudaimonia* como habituación del carácter conforme a razón y según virtud. Cabe preguntarse: ¿realmente lo está? Es innegable que la estabilidad y la autosuficiencia de la *eudaimonia* humana obedecen a que se trata de una actividad intransferible, pero, para Aristóteles, también esta autosuficiencia tiene sus límites. Por su capital importancia vale la pena leer extensamente el siguiente pasaje que responde a la cuestión con total claridad:

“La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:  
 «Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor; la salud, pero lo más agradable es lograr lo que uno ama.» Sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad. Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos.”<sup>44</sup>

La fuerza de la rectitud de la voluntad orientada a la virtud tiene un límite. Sus limitaciones no nos las impone exclusivamente el trágico azar infortunado, sino que también nos las impone la falta grave de recursos mínimos y todas las carencias que limitan nuestras actuaciones en el mundo.

---

<sup>43</sup> EN., I, 7, 1098a20.

<sup>44</sup> EN., I, 8, 1099a,25- 1099b3.



### III.2 SOBRE LA IMPORTANCIA DE LOS RECURSOS EXTERNOS O ACERCA DEL PESO DE LOS BIENES EXTERIORES

“... La felicidad.  
Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada;  
pero es evidente que resulta más deseable,  
si se le añade el más pequeño de los bienes.”<sup>45</sup>

Aristóteles.

*Ética Nicómaco* dice que hay tres clases de bienes: del alma, del cuerpo y los exteriores (EN, I, 8, 1098b14-15) pero al definir felicidad como un cierto tipo de actividad,<sup>46</sup> queda excluido identificarla con alguna clase de bien exterior. Es decir, por muchos y diversos que ellos sean, *eudaimonia* no es ninguna entre ellos. Al respecto, la posición aristotélica es clarísima y además contrasta con las ideas corrientes que asocian felicidad a la vida dichosa del que complace sus sentidos, del centrado en el placer, o del que tiene buena suerte (EN, I, 8, 1099b8), éxito o bienes de fortuna y prosperidad material (EN, I, 8, 1098b27). No obstante, que Aristóteles no defina felicidad en término de posesión de bienes exteriores no significa que los excluya, sino que más bien reconoce todo el peso que tienen para la realización de la vida buena. Dicho de otra manera, y calcando una imagen del Gauthier y Jolif, así como en el teatro se necesita de uno que equie al coro bella y suntuosamente para que sea posible lograr la fuerza de la actuación en escena, del mismo modo, el virtuoso necesita estar equipado de un coro de bienes exteriores para que sea más fácil poder realizar acciones bellas. Concisamente, para Aristóteles salta a la vista que la virtud, en cuanto humana, necesita bienes exteriores. Pues, en sus propias palabras; “(...) es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos.” (EN, I, 8, 1099b1-2). ¿De qué recursos se trata? Para establecerlo Aristóteles parte de lo manifiesto y así reconoce que incluso el hombre contemplativo, el más autárquico entre los sabios, en cuanto hombre, es un ser necesitado. La naturaleza humana necesita alimento, casa y abrigo, salud y todos los demás cuidados que sostienen la vida. (EN, X, 8, 1178b, 35ss). Por lo tanto, si entre los bienes exteriores cabe admitir distintas clases, los básicos, por serlo, son primordiales. En otras palabras, no son complementarios sino fundamentales. Así que, ya sea presuponiéndolos o en la búsqueda de su garantía, la segunda clase de bienes exteriores que Aristóteles reconoce tiene que ver con bienes

---

<sup>45</sup> EN., I, 7, 1097b15-16.

<sup>46</sup> EN., I, 9, 1099b27.

materiales tales como las posesiones, las propiedades, en suma, la riqueza<sup>47</sup>. Es a este segundo renglón de bienes al que aplicaría la conocida tesis de la suficiencia de recursos moderados. En efecto, son varios los lugares en *Ética Nicómaco* donde Aristóteles declara que la superabundancia de recursos materiales podría incluso malograr el *telos* de la vida buena, no obstante, que esto no nos ciegue al valorar pasajes como el siguiente de la *Política*: “La propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien).”<sup>48</sup> Aristóteles no está cifrando la felicidad en la adquisición de posesiones<sup>49</sup>, de instrumentos, de bienes materiales y, en última instancia, en la suma de todos ellos cual elementos que constituyen la riqueza<sup>50</sup>. Lo único que está advirtiendo es que es preciso cierto grado de bienestar material para el sostenimiento de la vida humana y para la realización de la vida buena. Con toda razón en los primeros libros de la *Política*, en parte, Aristóteles se dedica a pensar la configuración de una ciudad capaz de crear condiciones para que sus ciudadanos generen su bienestar y capaz de bastarse por sí misma. En consecuencia, no cabe duda que uno de los principales afanes del ejercicio político debe ser el de conseguir los recursos necesarios para que la ciudad sea garantía de bienestar externo<sup>51</sup>. En este sentido, la tesis de la moderación en el orden de los recursos también tiene mucho que ver con lo mínimo necesario para que el bien humano sea realizable. Es decir, indiscutiblemente la tesis en cuestión previene contra el riesgo de la corrupción de la vida buena que puede darse en agentes con exceso de bienes materiales, y al mismo tiempo alerta del riesgo de degeneración debida a los excesos en el ejercicio del poder<sup>52</sup>. No obstante, hay que subrayar que la tesis además tiene que ver con la imposibilidad y el daño que causa a la vida moral buena, el no estar provista moderadamente de los bienes propicios para actuar, y, sobre esta cuestión, Aristóteles es categórico. En *Política* VII, 1, 1323b41, sentencia: “Quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de

<sup>47</sup> En *Política*, I, 1256b15, leemos: “La riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad.”.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.*, I, 4, 1253b.

<sup>49</sup> En *Ibid.*, I, 1253b, 4, leemos: “Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos.”

<sup>50</sup> En *Ibid.*, I, 4, 1256b15 leemos: “La riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad.”

<sup>51</sup> Respecto al interés del político, en *EN.*, X, 8, 1178a24, Aristóteles hablando de la virtud de la mente, dice: “Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aún cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas.”

<sup>52</sup> En *EN.*, X, 9, 1179a11: Solón. “Quizás también Solón se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones”.

*virtud dotada de recursos suficientes* como para poder participar en las acciones virtuosas.”<sup>53</sup> En efecto, es imposible, por ejemplo, acometer grandes empresas de interés público ni hermosas acciones para la ciudad si no se dispone de bienes y no pocas veces será difícil beneficiar a otros para que las realicen si no se cuenta con los medios. En este sentido, Aristóteles no lo dice explícitamente pero de su valorización de los bienes exteriores puede inferirse, que quizás sea penoso verse obligado a pedir ayuda para las cosas más pequeñas, y que sea aún más penoso verse impedido de brindarla.

En síntesis, la vida buena no se identifica con la prosperidad material, pero precisa estar acompañada de cierta dotación moderada de bienes exteriores, pues: Primero, Aristóteles destaca que nadie consideraría bienaventurado al hombre desgraciado, sin alimento, sin abrigo y sin casa. Segundo, Nussbaum acentúa que sufrir penalidades puede erosionar un buen carácter, pues incluso el carácter maduro y estable es vulnerable<sup>54</sup>. Y, aunque Aristóteles piensa que el hombre recto ha de ser capaz de soportar de la mejor manera las penalidades<sup>55</sup>, esto ni le impide ver que la precariedad material muchas veces impide al hombre bueno actuar como quisiera, ni le impide ver el peso que tienen las grandes desgracias en las vidas humanas. Ciertamente, la disposición a actuar virtuosamente no se adquiere por la posesión de algún tipo de bien externo, y, ciertamente, las virtudes no se estabilizan por tener tales o cuales condiciones externas o por poseer tales o cuales bienes<sup>56</sup>, pero, no es novedad admitir que en la formulación de las concepciones morales aristotélicas, además de privar el realismo del sano entendimiento de lo que es manifiesto, hay también cierta trasposición de la forma de concebir instrumentalista. Por lo tanto, funciona la comparación; así como la producción requiere del que produce que cuente con cierta clase de instrumentos para poder realizar su obra, del mismo modo la acción requiere que el que actúa cuente con cierto bienestar exterior y con ciertos recursos y posesiones, que son como sus

---

<sup>53</sup> Cursivas añadidas.

<sup>54</sup> Respecto al influjo del infortunio, en *EN.*, I, 10, 1100b5-10, Aristóteles dice; “Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita”. Hecha esta sensata concesión respecto al carácter necesitado de la naturaleza humana (condición que Nussbaum acentúa y a partir de la cual despliega la tesis del perjuicio que puede ocasionarle al buen carácter las vicisitudes asociadas a la precariedad material o, en general, a la mala fortuna) Aristóteles, inmediatamente se extiende en la tesis de la máxima firmeza y estabilidad del carácter virtuoso. No obstante, y esto es lo que hay que destacar aquí, el acento destacado en la interpretación de Nussbaum encuentra cabal fundamento en la concesión aristotélica. Al respecto, Cfr. *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 423.

<sup>55</sup> En *EN.*, I, 10, 1100b20, Aristóteles, dice del virtuoso: “... y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y cuadrilátero sin tacha.”.

<sup>56</sup> Cfr. *Política*, VII, 1323b.

instrumentos para la acción<sup>57</sup>. Desde esta perspectiva vinculada a los límites y requerimientos que tiene la acción virtuosa en cuanto humana, Aristóteles, además añade: “Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos [...] como si se tratara de instrumentos.”<sup>58</sup> Salta a la vista la problemática que anida en semejante declaración, que requeriría un minucioso análisis dedicado a la cuestión polémica y que, por estas mismas razones no podemos estudiar en este trabajo. Pero, aquí y ahora, la línea citada nos interesa, en la medida en que reconoce que la vida buena tampoco puede realizarse sin contar con todos los otros respecto a los cuales actuamos.

### III. 3 SOBRE LA IMPORTANCIA DE LOS BIENES RELACIONALES COMO FUNDAMENTO DEL FLORECIMIENTO HUMANO

*“Decimos suficiente no es relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”<sup>59</sup>.*

Aristóteles.

Como hemos visto, si algo pone de manifiesto la sabiduría trágica es que el buen vivir humano no puede prescindir de una correcta valoración de los vínculos personales. Al respecto Nussbaum sostiene que “todo esto nos permite valorar la importancia que Aristóteles otorga a la poesía trágica como fuente de aprendizaje moral.”<sup>60</sup> Para ella, Aristóteles, habiendo aprendido la lección de los trágicos, reconoce a los bienes relacionales entre los que complementan a la felicidad humana entendida como actividad virtuosa. Pero ¿Acaso no son bienes meramente complementarios? Para Nussbaum, no lo son. De los trágicos aprendemos que son primordiales. En efecto, su lectura de Agamenón, Creonte y Antígona muestra que es un error actuar como si no nos importara cuánto afectamos a otro, y, en consecuencia, comportarse de tal manera es reprochable precisamente porque se trata de una acción deliberada y decidida. En suma, la autosuficiencia no es respecto de vínculos y relaciones personales. Ambos son elementos fundamentales de la vida buena y en cuanto tales son bienes que, constitutivamente, son menos autosuficientes y, por lo tanto, más necesitados de atención y cuidados. Con toda razón *Ética Nicómaco* plantea la tensión entre cierta tradición que va tras la “búsqueda de la autosuficiencia que exige una vida solitaria, que no se apoya en estas cosas frágiles ni les atribuye valor

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, I, 1254a3.

<sup>58</sup> *EN.*, I, 8, 1099b,3-4.

<sup>59</sup> *EN.*, I,7,1097b7-10.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 404.

ninguno”<sup>61</sup> y la defensa del valor de las “actividades buenas relacionadas con la ciudadanía y la vinculación política” tan valiosas como “las que implican la amistad y el amor personal”<sup>62</sup>. Dicho con otras palabras, para Nussbaum, la centralidad que Aristóteles da a los bienes relacionales no se limita a valorar la importancia de todos los seres humanos con los que nos relacionamos, empezando por aquellos a los que estamos unidos por vínculos de sangre, ni tampoco se limita a la debida reciprocidad y respeto que debemos a los compañeros sentimentales con los que decidimos establecer relaciones amorosas, sino que toca también a la complejidad del entramado de las posibles relaciones de amistad que, como Aristóteles la entiende, se extiende a la denominada amistad civil desplegada en la esfera de la vida política. En este sentido, cuando Nussbaum acentúa la importancia de los bienes relacionales su interpretación subraya el peso que Aristóteles otorga a la vida ciudadana. En su lectura, dicho sucintamente, vivir una vida plena implica tanto corrección en la vida privada, como acción y correcta actuación en la vida pública. Por consiguiente, a objeto de calibrar el peso y la importancia del ejercicio de la vida política en el despliegue de la *eudaimonia* humana, yo diría que respecto a lo político hay que tener presentes al menos dos dimensiones: la individual y la ciudadana.

En lo individual, la importancia de la dimensión de lo político no es periférica a la vida buena sino que es intrínseca y constitutiva del bien humano, en la medida en que importa darse la oportunidad de elegir actuar justa y equitativamente, no como comportamientos elegidos en virtud de otra cosa, como por ejemplo, hacerlo motivado por la aspiración al reconocimiento, sino que el agente lo hace porque sabe que practicando tales virtudes en las ocasiones concretas que así lo exijan, no sólo incrementara la propia agudeza de su racionalidad práctica<sup>63</sup>, sino que al actuar con justicia sabe que va siendo cada vez un mejor ser humano y esto es lo que le importa. Con razón Aristóteles dice, que vivir bien es lo mismo que actuar bien y verdaderamente esto es lo que va configurando la felicidad humana.

En cuanto a la esfera de la vida ciudadana nuevamente conviene prestar atención a los dos aspectos desde los que se pone de manifiesto la importancia de lo político. Por un lado, me refiero a su valor instrumental y, por el otro a su valor intrínseco o connatural. No es este el lugar para discutir en torno a una posible cartografía de los tipos antropológicos humanos derivada de

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.433.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.432.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 437. Cfr. *Política*, 1280a33.

comparaciones biológicas o más propias de la etología. En sus consideraciones prácticas, Aristóteles parte del individuo que crece, es educado y es ciudadano de una *polis*, y es a éste al que atribuye el ser connaturalmente político en cuanto que animal racional. ¿Qué significa serlo? En el marco de la razón práctica actúa racionalmente el que posee y ejerce su capacidad deliberativa. En consecuencia, cabría pensar que un hombre que prefiriera vivir solo, apartado de sus vínculos y sin amigos, en cuanto capaz de deliberar rectamente, es afortunado. No obstante, Aristóteles es preclaro al declarar que, en cuanto hombre, el ser humano necesita de amigos. No es plenamente *eudaimón* ni es afortunado el hombre que lleva una vida solitaria, sin proyectos compartidos con amigos y apartándose de los asuntos comunes. En este sentido, que el hombre es un ser social<sup>64</sup> por naturaleza significa, que el ser humano, en cuanto razona, es capaz de deliberar y de hacerlo conforme a la virtud; que es de su interés deliberar sobre asuntos que le incumben a todos los ciudadanos, y que prefiere pasar los días en compañía de amigos a los que le unen intereses en común, y cuya compañía disfruta en sí misma, y en la medida en que contribuyen a su propio enriquecimiento personal y a ser mejor moralmente.

En suma, respecto a “la defensa del valor intrínseco de lo político”<sup>65</sup> Nussbaum aporta otras tantas consideraciones además de las indicadas. Pues, en sus palabras, “Aristóteles piensa [...] que la participación política del ciudadano es en sí misma un fin o bien intrínseco, sin el cual la vida humana queda incompleta”<sup>66</sup>. En consecuencia, respecto al argumento que justifica la importancia de contar con amigos o de participar en política, bien sea porque los primeros son como instrumentos para lograr muchas cosas o porque la participación redundaría en nuestro propio beneficio, ambos deben ser examinados sin olvidar el valor intrínseco que Aristóteles concede a la amistad y a la política como elementos fundamentales de la *eudaimonía*. Dicho esto, correspondería exponer algunas justificaciones relativas al valor instrumental que Aristóteles concede a los bienes relacionales relativos a la participación y al desempeño en las actividades políticas, ya no en su aspecto personal ni de valor intrínseco, sino en el orden de la configuración de la institucionalidad ciudadana, pero este asunto por su misma centralidad excede los límites de esta sede. Aquí es suficiente retener lo siguiente: Primero, que es una tesis aristotélica aceptar los

<sup>64</sup> *EN.*, IX, 9, 1169b, 17-18: “Quizás es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros.”

<sup>65</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 438.

<sup>66</sup> *Loc cit.*

límites de la autosuficiencia personal y declarar que necesitamos de amigos y también del poder político en la medida en que estos son como instrumentos de los que depende la propia actuación humana<sup>67</sup>. Segundo, que Aristóteles admite que la ciencia arquitectónica de la política parte de la base, de que cierto azar residual limita sus cálculos prácticos<sup>68</sup>. Tercero, de que no hay régimen político adecuado si no prevé cómo garantizarse los recursos para realizar las acciones políticas, lo que significa que la tesis de la virtud provista de medios y de recursos es común en la moral y en la política aristotélica<sup>69</sup>, y, finalmente. En cuarto lugar, reiterar que, para Aristóteles, así como es propio del que cultiva la vida buena concederle suficiente tiempo a lo que demandan las relaciones personales, también es propio del hombre bueno asumir los compromisos que le demande la ciudad. En este sentido, la belleza inherente a la aceptación de tales responsabilidades estriba en que necesariamente actuamos con otros que no sabemos a cierta ciencia cómo actuarán, lo que significa que la variable de la indeterminación inherente a la vida política pide aceptar los riesgos de la vulnerabilidad, propios de todas las relaciones humanas, pero a gran escala.

\*

Ya para concluir este apartado. No puede negarse que, a pesar de reconocer del peso que tienen los bienes exteriores y los bienes relacionales, Aristóteles categóricamente sostiene que la felicidad no está determinada por las vicisitudes de la fortuna, sino que depende, principalmente, de la constancia de la actividad del que actúa conforme a virtud y, en consecuencia, todo lo demás es complementario. En este sentido, del hombre cabalmente feliz, dice, que es el que “siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia” (EN, I, 10,

<sup>67</sup> Expresamente, en *EN.*, I, 8, 1099<sup>a</sup>33- 1099<sup>b</sup>3, leemos: “... muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o del poder político”. También importa recordar, *EN.*, X, 7, 1177<sup>a</sup>30: “Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como lo demás, de las cosas necesarias para la vida: pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todo lo demás.”

<sup>68</sup> En *Política*, IV, 1, 1288<sup>b</sup>, 40, leemos: “Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide.”

<sup>69</sup> Que no puede darse un buen régimen si no es capaz de garantizarse ciertos recursos mínimos necesarios, es lo que leemos en varios lugares de la *Política*. Por ejemplo, en *Política*, VII, 4, 1325<sup>b</sup>, 38, se lee: “... Nos queda [...] por examinar primero qué condiciones debe reunir la ciudad que vaya a ser constituida según nuestros deseos. Pues no puede darse el mejor régimen sin un conjunto de medios apropiados (1288<sup>b</sup>39).” Así mismo, refiriéndose a la monarquía y a la aristocracia, en *Política*, IV, 2, 1289<sup>a</sup>, 33, dice: “cada uno quiere constituirse de acuerdo con una virtud provista de medios”. Y, en este mismo orden de ideas, en *Política*, I, 6, 1255<sup>a</sup>, 14, se lee: “... En cierto modo la virtud, cuando consigue medios tiene también la máxima capacidad de obligar.”

1100b20-23) No obstante, habiendo examinado debidamente el texto aristotélico Nussbaum plantea lo siguiente: “... debemos preguntarnos por la conclusión última a que llega nuestro filósofo en lo que toca a las cuestiones fundamentales [...]: ¿hasta qué punto es vulnerable la vida humana buena, la *eudaimonia*? ¿Qué sucesos exteriores pueden trastornarla? ¿De qué modo y en qué medida hay que intentar ponerla a salvo?”<sup>70</sup> Y es que, efectivamente, y así lo declara, el plan de su recorrido ha sido: “en primer lugar, examinar la concepción general de Aristóteles sobre la dependencia de la vida buena respecto a las circunstancias y los recursos, así como el grado y naturaleza de su vulnerabilidad en condiciones de privación o calamidad.”<sup>71</sup> Por lo tanto, en sintonía con el enfoque de la filósofa, vale la pena concluir este artículo sobre la fragilidad del bien planteando una cuestión crucial, que es la siguiente: ¿Hasta qué punto pueden soportarse los reveses de la fortuna sin que las aflicciones causadas por las necesidades y las carencias pongan en peligro a la propia virtud humana y también a la propia virtud correspondiente a la buena ciudad?

### Conclusiones

El recorrido que hemos ofrecido autoriza a concluir reiterando un pasaje ya citado de Aristóteles. Se trata de *Política* VII, 1, 1323b41, donde el filósofo dice: “La mejor vida tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas.” Definitivamente, en términos de Nussbaum, Aristóteles no es un defensor de la tesis de la buena condición a ultranza, lo que quiere decir que para él no basta con ser un hombre de buena calidad y virtuoso para ser *eudaimón*, pues la felicidad humana simple y llanamente requiere de lo mínimo para que sea posible lo máximo, y en este sentido, el bienestar material obviamente es necesario para el sostenimiento de la vida. Por lo demás, Aristóteles no sólo está afirmando que el hombre en cuanto hombre necesita alimento, casa, cuidados y abrigo, sino que hay que entender que el filósofo no es un defensor de la vida signada por la precariedad material, ni mucho menos de la vida sacrificada marcada por una existencia penosa. En sentido, con toda razón desde su pensamiento puede seguirse la idea de que la falta grave de recursos mínimos puede erosionar el buen carácter, malograr proyectos de vida y limitar gravemente las propias actuaciones en el mundo. La cuestión no es negar que una persona virtuosa puede seguir siéndolo

<sup>70</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 403.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 404.



durante y aún después de haber sido, por ejemplo, esclavizada, encarcelada y torturada. Obviamente, la pregunta a lugar no es por las singularidades sino por la generalidad de los casos o dicho de otra manera, una cosa es conceder que hay algunos que encuentran en la peor circunstancia la ocasión para ser notablemente virtuosos, pero otra cosa muy distinta es sostener que las malas circunstancias no perturban a los agentes morales y que no hay riesgo de erosión grave del carácter, como si ser virtuoso fuese una segunda naturaleza, que una vez adquirida, ya no puede sino practicarse. La ética aristotélica no cae para nada en semejante posición, pues, por un lado, conforme a los *éndoxa* disponibles, Aristóteles nos recuerda que nadie aceptaría afirmar que el hombre torturado es feliz, y, por otro lado, como ya dijimos, el mismo filósofo está contra semejante tesis moral extrema. Ciertamente –y hay que insistir– para Aristóteles al hombre bueno se lo reconoce porque su carácter no muda como la piel de los réptiles, sino que es capaz de soportar y comportarse de la mejor manera con lo que tiene de cara a los cambios y las vicisitudes. No obstante, como hemos visto, el filósofo también sostiene, que “el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos” Y, además dice, que “los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente.” (EE, VII, 13, 1153b18-27) Por lo tanto, tiene razón Nussbaum cuando se pregunta ¿Pero, por cuánto tiempo puede un hombre soportar y mantenerse firme ante la adversidad y qué clase de impedimentos son tan graves que indefectiblemente entorpezcan la vida moral? Vale la pena responder con un breve rodeo por la atmósfera de la tragedia.

En el *Agamenón* de Esquilo el coro canta el dolor del pueblo que despiden a todos los que van a librar la guerra desencadenada por Helena y canta el dolor de los que ya no regresan y justamente cuando Nussbaum habla de catástrofe y desastre suele tener en mente escenarios de esta naturaleza, es decir, tragedias políticas. En este sentido, es verdad que la tragedia nos enseña que la vida no es apacible, que conlleva dolores, pesares y fatigas. Enseña, que la vida no vale la pena si es como un mar sin olas. *Un mar sin olas, amodorra*. No obstante, aún cabe preguntarse ¿Hasta qué punto es posible el florecimiento, no de la hazaña heroica, sino de la vida buena de los seres humanos comunes y corrientes en contextos de infortunio, adversidad y catástrofe? La respuesta de Nussbaum es muy aristotélica cuando dice: “Los obstáculos a la actividad no le apartarán necesariamente de la *eudaimonia* provocando un cambio decisivo en su vida. Pero si las limitaciones son lo bastante graves y prolongadas, la *eudaimonia* será también afectada, ya sea

por los obstáculos a la actividad buena o por la corrupción de la excelencia misma.”<sup>72</sup> La conclusión a la que llegamos con Nussbaum es sencilla. Hay admitir que los desastres forman parte de la vida de los hombres, así las penurias de las enfermedades largas y dolorosas, la muerte de los seres queridos, los eventos naturales sobrevenidos que causan ruina, la pobreza extrema. Pero, si a la gravedad de la pobreza extrema o de la esclavitud de los hombres sumamos que estos infortunios se prolonguen en el tiempo o en el peor de los casos, que dure toda la vida, pensar y hablar del despliegue de la vida humana como un proyecto eudaimónico extendido en el tiempo, simple y llanamente carecerá de todo sentido.

---

<sup>72</sup> *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 457.

**La tumba de Antígona.**

---

**Una perspectiva de la razón poética de María Zambrano**

---

María Coromoto Ramírez

---

(Universidad Central de Venezuela)

---



**apuntes  
filosóficos**

Vol. 30 No. 58

---

## **La tumba de Antígona. Una perspectiva de la razón poética de María Zambrano**

### **The tomb of Antigone. A perspective of the poetic reason of María Zambrano**

María Coromoto Ramírez  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** Este artículo se propone exponer y justificar la forma de razonar de la filósofa española María Zambrano a partir de la idea de razón poética que se despliega en su obra.

*Palabras clave:* Razón, Filosofía, Poesía, Razón Poética.

**Abstract:** This article aims to expose and justify the way of reasoning of the spanish philosopher María Zambrano from the idea of poetic reason that is displayed in her work.

*Keywords:* Reason, Philosophy, Poetry, Poetic Reason.

*La filosofía es un éxtasis fracasado  
por un desgarramiento*

María Zambrano<sup>1</sup>.

La extensa obra de la filósofa española María Zambrano da cuenta de una trayectoria en su pensamiento que no deja de causar controversia con respecto a la tradicional filosofía de Occidente, debido a la manera particular con la cual expresa justamente sus preocupaciones en la materia. A pesar de esto, son numerosos los estudios acerca de su quehacer filosófico, un planteamiento que a la par ha generado detractores, así como también seguidores, estos últimos se muestran dispuestos a reconocer y validar sobre ese otro modo de razonar.

Por tanto, su impronta en el ámbito de la filosofía viene a ser una propuesta que cuestiona el discurso hegemónico de la razón para presentar una nueva expresión del lenguaje filosófico, conocida como la razón poética, una forma de pensar que busca conciliar la intuición sensible con la razón. Entonces, partiendo del inmenso interés que suscita el filosofar de Zambrano, se ha dirigido el curso de este ensayo hacia una de sus obras como lo es *La tumba de Antígona*, que más allá de los múltiples acercamientos que se pueden derivar del corpus de la misma, lo que va a prevalecer es la búsqueda de las características que determinan en sí la cercanía del texto dramático con la razón poética. Para ser más preciso, valdría preguntarse: ¿Por qué *La tumba de Antígona* es expresión de la razón poética de Zambrano? ¿Qué es lo que determina en la obra *La tumba de Antígona*, esa razón poética de la pensadora malagueña?

A tal efecto, es oportuno indagar sobre la peculiaridad que sustenta la noción de razón poética. En primera instancia, esta expresión se entiende literalmente como la conjunción de dos términos contrapuestos que históricamente han llegado a encontrarse y desencontrarse, debido a que representan dos formas de conocimiento, a saber: la razón y la poesía. Ya Zambrano, de algún modo, esboza esta preocupación en su libro *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) para luego afirmar sus ideas sobre el asunto en *Filosofía y poesía* (1939). En este sentido, los diferentes textos que conforman este último libro indagan sobre la relación sostenida por estos dos campos de conocimiento en la historia de la cultura occidental, entre lo que significa la filosofía como la manera racional de apresar el mundo y la poesía, con su forma sensible de registrar lo acontecido. Es claro que, aun cuando sus formas de acceder al conocimiento parezcan

---

<sup>1</sup> ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 16.

irreconciliables, no es menos cierto que pudieran ser complementarias, de allí la búsqueda de conciliación planteada por Zambrano, como así lo afirma:

... hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos al hombre concreto, individual. En la filosofía el hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método<sup>2</sup>.

La razón poética discurre por los territorios de la vida que han sido relegados u olvidados por el canon de la razón; por ello, se vale del recurso de lo poético para con sus particularidades transmitir toda aquella experiencia de mundo, que según la autora representa de igual modo una vía para acceder al conocimiento. Ciertamente, esta manera de concebir la razón, que no corresponde a la legitimada y aceptada por la tradición en la filosofía, es más bien una que rompe con los límites de lo determinado por el pensamiento lógico y cabalga en consonancia con el ritmo cambiante de la vida, del sentir originario, de una forma de entender el mundo cuya trascendencia se resuelve con la acción de la razón poética.

Por consiguiente, su razonar obedece a una expresión discursiva diferente a la habitual práctica filosófica, que quizás nos remita a un Nietzsche por sus aforismos o a un Wittgenstein con sus textos fragmentados sin orden aparente; pero también en concordancia con las ideas de aquellos filósofos como Ortega y Gasset con su razón vital, Heidegger, Unamuno, los románticos alemanes e ingleses, entre otros.

No obstante, aun con estos referentes en la historia de la filosofía precediéndola y acompañándola, Zambrano ha recibido fuertes críticas en cuanto a que, según la tradición de la filosofía occidental, ella se ha distanciado de los caminos del pensamiento. Nada más alejado de la realidad, Zambrano no ha renunciado a la razón, lo que se reconoce es que su manera de filosofar obedece a un discurso distinto, despojado del acostumbrado rigor argumentativo en aras de un lenguaje descriptivo cargado de imágenes, metáforas y simbolismo, recursos lingüísticos que en todo momento convocan a una reflexión acerca de lo expresado, en su relación con el ser y su existencia. Así, aparece un sentir profundo que rebasa la emocionalidad para ubicarse en un

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 13.

conocimiento reflexivo sobre nuestro acontecer, se atreve pues a idear una razón que asocia el pensamiento con el sentimiento.

De este modo es que Zambrano, en su propuesta de renovación filosófica, exalta la cualidad de la palabra como creadora del mundo, por cuanto que de ella se va a generar la filosofía y la poesía, intención que bien pudiera acercarse un poco a lo que Heidegger proponía con aquello de que “el lenguaje es la casa del ser”, en donde enfatiza que más allá del carácter instrumental del lenguaje, este posibilita la relación del ser con el mundo<sup>3</sup>; y ello, salvando obviamente la especificidad del tema en cada autor, aspecto que no viene al caso detallar en este momento. Entonces, para la filósofa malagueña la palabra tendría una capacidad totalizadora puesto que abarcaría lo visible e invisible del mundo; además es el vehículo que permite reflejar todo lo que le acontece al ser. Al respecto, expresa “La palabra es ese extraño ser que existe en tanto que se da”<sup>4</sup> y que, como el pan, “alcanza la plenitud de su ser, dándose”<sup>5</sup>. Es visible la dimensión que Zambrano le confiere a la palabra como originadora de sentido, en cuanto a la facultad de transmitir una vivencia ya sea desde lo emotivo o intelectual y como así lo afirma, en la medida que se da, se entrega, alcanzando su existencia.

De lo que trata Zambrano es de conferirle a la razón una visión, quizás más totalizante, un carácter trascendente que la vincule no solo con las cosas sino con la existencia, capaz de ir al paso con el dinamismo de la vida, consustanciándose con ella, para erigirse en la portavoz de la experiencia; ya esto lo comentaba la propia filósofa en su obra *Claros del bosque*, en donde manifiesta sin ambages el pensamiento poético a través de una escritura fragmentaria, paradójica e irrefrenable que da cuenta de su quehacer filosófico con aquello de que “pensar es descifrar lo que se siente”<sup>6</sup>. En fin, de conjugar el pensamiento con la vida.

---

<sup>3</sup> En particular, destaco uno de los trabajos de Heidegger en el que comenta sobre la palabra y que bien muestra cierta afinidad con la idea de la palabra zambranianas: “El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto, así como lo indeciso y común. La palabra esencial, para entender y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común”. HEIDEGGER, M., “Holderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 111.

<sup>4</sup> REVILLA, C., “Acerca de la razón poética”, *Signos filosóficos*, vol. 5, (2003), Núm. 9, enero-julio, p. 83.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*, España, Editorial Seix Barral, 1993. En la contraportada expresa: “Creo pues que como libro es el que más responde a esa ‘idea’ hace tiempo formulada de que ‘pensar es ante todo –como raíz, como acto– descifrar lo que se siente’, entendiendo por sentir el ‘sentir originario’, expresión usada por mí desde hace años.”.

Ahora bien, es pertinente entender como la obra dramática *La tumba de Antígona* puede representar la manera particular de hacer filosofía de Zambrano. Antes es necesario mencionar que la figura de Antígona ya había sido tema de interés en algunos textos de la pensadora española, entre los que destaca: “Delirio de Antígona” en la revista cubana *Orígenes* (1946), *Delirio y destino* (1950), *El sueño creador y Sueño y verdad* (1965) y *La tumba de Antígona* (1967, 1986). Esta obra es una recreación del mito de la Antígona de Sófocles, en la que se mantiene la misma trama trágica, con algunas variantes relativas al tratamiento de los personajes claves como a la incorporación de otros.

Al respecto, Zambrano expresa no estar de acuerdo con el final adjudicado a la heroína en la tragedia griega, ya que termina suicidándose, por lo que esta no llega a desarrollarse plenamente; es decir, no cumple con el proceso conocido como anagnórisis, un recurso narrativo que devela aspectos de la identidad del personaje, permitiéndole adquirir una idea más exacta sobre sí misma. También señala que la tragedia no llegaría a alcanzar su cometido si tan solo se sustenta en eventos destructivos, en lamentos y desgracias, debe haber algo más allá de esto, que la trascienda, la supere, que la enaltezca<sup>7</sup>.

Por ello, Zambrano decide que su personaje principal no va a quedar reducida tan solo a la rebelde que transgrede las leyes en aras de satisfacer a los dioses y cumplir con su amor y deber familiar. En la obra zambraniana, Antígona va a morir de otra manera, encerrada en el mundo de los ínferos desplegará un proceso de transformación producto de sus angustias, certezas y reflexiones acerca de su destino personal y el de su familia, para finalmente librarse de la trágica historia que padece e iniciar el camino hacia la evolución personal: “Es en ella, en Antígona, en la que se cumple hasta el fin, el proceso de la anagnórisis, en que una humana criatura sin culpa, propia, singular, se convierte en sujeto puro, diríamos, de profética soledad”<sup>8</sup>.

El castigo infringido a la doncella Antígona la sustrae radicalmente del mundo de los vivos, del mundo terrestre, del plano de la razón, para ser enclaustrada en el territorio de los muertos, en el cual priva lo irracional, el lugar oscuro previo a la vida. A partir de ese encuentro con las entrañas, vivencia manifestada con un lenguaje cargado de imágenes, es que se interpreta el tránsito necesario para trascender; es desde el encierro en su cueva que la tebana se conecta con

---

<sup>7</sup> ZAMBRANO, M., *La tumba de Antígona*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1986, (1967), p. 201.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 212.



su origen, con su realidad. Ese tránsito le impele a ir del mundo de lo racional hacia el de la poesía, en donde sí puede expresar lo ilógico, lo que ve, siente y comprende en ese inframundo. Esta escena de la obra se consustancia plenamente con la filosofía poética de Zambrano, en el interés de la escritora por buscar un saber anterior a la razón, un saber originario que permita dilucidar la vida de la mano de una reflexión consciente, en la cual se conjugue el sentir con la actividad pensante.

Es importante destacar esta experiencia de Antígona en el mundo de los ínferos, tiempo necesario que transcurre allí como metáfora del surgimiento de la luz asimilable a una lámpara en ese mundo oscuro: “Tendría que ir todavía más abajo y hundirme hasta el centro mismo de las tinieblas. Que muchas han de ser, para encenderme dentro de ellas”<sup>9</sup>. Esta reflexión apunta a una preocupación que, de alguna manera, ha manifestado Zambrano con respecto a la filosofía de Occidente en su afán de “entrar en razón”<sup>10</sup>, puesto que no ha llegado a abarcar la experiencia, a entender la realidad del hombre; entonces, de cierto modo, la malagueña anhela el regreso de una filosofía vinculada a su condición originaria, deudora de las entrañas de esa oscuridad, en la que se dé un despertar asociado a la admiración por la vida, un sentir, un saber hecho revelación, antes de ser pensamiento sistematizado, abstracto.

Es conocido como el pensamiento de Zambrano está imbricado con la palabra, con la potencialidad creadora de esta para afianzar su modo de razonar, así lo expresa Antígona en la obra, ella necesita de la palabra que nunca tuvo y nada más simbólico que pedírsela a la luz: “Tu palabra, luz, sin que yo la entienda, dámela, luz que no me dejas. La palabra nacida en ti, y no ese Sol”<sup>11</sup>.

Antígona en esta situación de condena es mantenida viva en el lugar de los muertos, allí no está ni viva ni muerta, si se quiere está en una situación de delirio, porque aun estando viva, está muerta y estando muerta aún está viva. Esta situación entre dos realidades, es el ámbito del delirio que padece Antígona y la filósofa malagueña lo refiere en la obra como “Virgen era, me trajeron no a la tierra, a las piedras, para que de mí ni viva ni muerta nazca nada. Pero yo estoy aquí delirando, tengo voz, tengo voz...”<sup>12</sup> La palabra delirio forma parte de la propuesta filosófica

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, REVILLA, p. 84.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, ZAMBRANO, M., 1986, p. 224.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 229-230.

de Zambrano, de lo cual sin ser extensos en este aspecto, cabe aclarar que no alude a una condición patológica<sup>13</sup>, sino más bien a una disposición mental, explicado por la propia Zambrano: “Al decir ‘delirio’ no quiero decir desatino; me refiero al modo de ser vistas ciertas cosas que son verdad, quizá de un género de verdad que solo en el delirio pueda ser captada”<sup>14</sup>.

También, se señala que el delirio es producto de una esperanza fallida como claramente le sucede a Antígona al ver frustrado su amor, su deseo de casarse; por lo que resulta un choque entre su esperanza y el destino acaecido<sup>15</sup>. En todo caso, la condición de delirio zambraniano ya anunciado en una de sus obras como *Delirio y destino*, producto de algunos eventos en su vida, obedece a una determinación de profundizar la realidad más allá de lo que habitualmente es, ante el dominio de una razón instrumental insuficiente; es así que el delirio viene a ser el origen o el sustrato que caracteriza a ese filosofar poético de Zambrano.

Antígona, como ser puro e inocente, inicia el delirio al entrar a la tumba, en donde se sacrifica para redimir su destino personal, familiar y hasta el de la ciudad: “Se revela así la verdadera y más honda condición de Antígona de ser la doncella sacrificada a los ínferos, sobre los que se alza la ciudad”<sup>16</sup>. Además, la ciudad se soporta sobre otros dos mundos, por lo que el sacrificio debe ejercer su influencia en el ámbito de todos ellos para que esta se mantenga. Es así que el mundo terrestre es donde se realiza la vida, la historia, el poder y la familia, sería el intermedio, aquí reina la lógica, la razón. Le sigue el mundo inferior, el de los ínferos, los muertos, el inframundo y por último, el superior, el de los cielos y dioses, el lugar de la Nueva Ley<sup>17</sup> que aspira a una mejor sociedad. En estos dos mundos acontecen situaciones trascendentes, irracionales e ilógicas que solo pueden ser entendidos desde el lenguaje de la poesía; de este modo, la configuración de los tres mundos corresponde con la idea de la razón poética.

En atención al significado del vocablo sacrificio, se entiende que la heroína griega en su condición de víctima es la portadora de una nueva conciencia: “Su pureza se hace claridad y aun sustancia misma de humana conciencia en estado naciente. Es una figura de la aurora de la

---

<sup>13</sup> Cf. BARRIENTOS, J., “Bases metafísicas del delirio en el pensamiento de María Zambrano”, *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Volumen 7, (2012), N° 25, pp. 49-52.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, ZAMBRANO, M., 1986, p. 202.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 204.

conciencia”<sup>18</sup>. Los seres puros, virginales son los que de esas entrañas de la oscuridad, alumbran ese nuevo amanecer, son la aurora de otro estadio, que en este caso es de la conciencia. Ciertamente, Antígona en esta tumba alejada de la ciudad, la familia, del novio, y de los dioses, está sola, obligada a esforzarse en comprender por sí misma su circunstancia, la de padecer este impuesto destino para llegar a asimilar a ese nuevo ser: una Antígona que al conocer y sentir se liberó y trascendió su historia. Igualmente, la escritora asocia este resurgir de la conciencia con la filosofía, en el sentido de que la filosofía en sus orígenes no se fundamentaba en función de un sujeto como tal, sino más bien de lo que le brindaba su entorno, la naturaleza; luego al aparecer la conciencia del hombre, la filosofía andaré en sus pasos sobre la base de un “sujeto restringido, de un Yo que por ella cobra existencia”<sup>19</sup>.

Asimismo, Zambrano refiere que su protagonista al ser enterrada viva, tiene la oportunidad de volver a nacer, este sería su segundo nacimiento, con todo lo paradójico que dicha situación conlleva, es claro que Antígona en su delirio, sufre la transformación necesaria para olvidar su pasado y redefinir su presente en su condición humana: “Un nacimiento que le ofrece, como a todos los que a esto sucede, la revelación de su ser en todas sus dimensiones; segundo nacimiento que es vida y visión en el *speculum justitiae*”.

En efecto, la idea de este nuevo nacimiento bien podría vincularse con esa aspiración de Zambrano de que la filosofía se reencuentre con su estado originario, previo a la separación de la filosofía y la poesía surgida de la condena que Platón les infringe a los poetas cuando los expulsa de su república. Pero, también se dirige al segundo tiempo de la historia en que la filosofía se reencuentra con la poesía, que es justamente en la modernidad: “Mucho más tarde, en la vida de esa parte del mundo llamada Europa, y en el momento histórico llamado época Moderna, la Filosofía volvió a nacer por segunda vez”<sup>20</sup>.

Otro aspecto a considerar que se desprende del prólogo de la tumba de Antígona está relacionado con la historia y la filosofía, Zambrano refiere que detrás de toda historia apócrifa se encuentra la verdadera, la cual es revelada y determinada por la razón filosófica; mientras que por la razón poética es rescatada<sup>21</sup>. De alguna manera, esta valoración ya ha sido comentada por la

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 204-205.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 218.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, ZAMBRANO, M., 2013, p. 73.

<sup>21</sup> *Cf. Op. cit.*, ZAMBRANO, M., 1986, p. 206.

escritora, la filosofía y la historia van hacia adelante juntas, en una relación recíproca, actualizándose; en cambio la razón poética intenta volver la mirada hacia la unidad de lo originario, para justamente reintegrarse con ese saber que no debió escindirse.

Hay una clara alusión en la obra de cómo la razón no tiene nada que ver con la verdad, o en todo caso, no sería la única portadora de ella, además de la increpación propiamente dirigida hacia la razón que ya como se ha mencionado es una constante de Zambrano en su propuesta filosófica, y es cuando Antígona conversa con la harpía que le dice: “Vete, razonadora. Eres Ella, la Diosa de las Razones disfrazada. La araña del cerebro. Tejedora de razones, vete con ellas. Vete, que la verdad, la verdad de verdad viva, tú no la sabrás nunca”<sup>22</sup>.

Seguidamente, en el apartado de “Los hermanos”, Zambrano devela su concepción acerca de la verdad, cuando Antígona los interpela exigiéndoles la verdad y estos le contestan que ellos no tenían tiempo para eso, para indagar sobre la verdad por cuanto tenían mucho de que ocuparse, incluso hasta de vivir<sup>23</sup>. No obstante, Antígona afirma que la verdad aparece cuando los dioses nos han abandonado<sup>24</sup> y es justo en esta condición que cae la luz sobre los mortales, por ello en su encierro, esa verdad se hace presente como una luz, como una verdad develada que da cuenta por lo que tenía que pasar esta doncella tebana.

María Zambrano en ningún momento explica en sus obras en que consiste la razón poética, solo que del recorrido de su pensamiento se deduce la esencia de su filosofar, la cual se apoya en la palabra como generadora de sentido, por cuanto es la portadora tanto de lo poético como de lo racional. Como bien lo señala:

Cuando de pensamiento se trata, ellas, las palabras hacedoras de orden y de verdad, pueden estar ahí, casi a la vista [...]. Y hay que enmudecer entonces [...]. Y volver el pensamiento a aquellos lugares donde ellas, estas razones de verdad, entraron para quedarse en “orden y conexión” sin apenas decir palabra, borrando el usual decir, rescatando a la verdad de la muchedumbre de las razones.<sup>25</sup>

El hecho es que, con *La tumba de Antígona* de Zambrano, la heroína seguirá delirando y con ello, la idea de que el nacimiento de la conciencia, mediante vías no racionales también posibilitan otra forma de conocer el mundo y de dar cuenta de esa vida que la filósofo quiere

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* pp. 244-245.

<sup>23</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 245.

<sup>24</sup> *Cf. Ibíd.*, p.250.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, ZAMBRANO, M., 1993, p. 83.

recuperar y expresar a través de su razón poética: una razón que engloba un conocimiento más abarcante en donde la filosofía tienda a buscar esa conjunción del pensamiento con la experiencia, a través del poder que le concede a la palabra.

**Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina:**  
**Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes**

Gabriela Silva

(Universidad Central de Venezuela)



**apuntes**  
**filosóficos**

Vol. 30 No. 58

# Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina: Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes

## A Platonic look to Female Nature: Notes on a Harmony of Contrasts

Gabriela Silva  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** La visión de Platón sobre la naturaleza de la mujer va cambiando a través de sus escritos, dependiendo del contexto en el que sea considerada. Es indudable que el ateniense está fuertemente influido por las costumbres de su época, relativas a la inferioridad de la mujer y su restricción a lo doméstico, pero también es claro que aboga por una mayor participación de la mujer en la vida cívica, el desarrollo de su intelecto y su condición moral a través de la educación, y su ascenso en la esfera política, al punto de hacerla gobernante del Estado. Explorar este carácter variopinto del lugar de la mujer en la filosofía de Platón, específicamente en *República*, *Timeo* y *Leyes*, y descubrir la armonía de opuestos en su seno, es lo que nos proponemos en la siguientes páginas.

*Palabras clave:* Mujer, Naturaleza, *República*, *Timeo*, *Leyes*.

**Abstract:** Woman's place in Plato's Philosophy is subject to variations throughout his writings depending on the context. On one hand, it's true that the Athenian is under the influence of the traditions of his time, as he accepts woman's inferiority, but, on the other hand, it's also true that he's a champion for women's participation in civic activities, the development of their intellect and their moral condition through education, as well as their ascending in the political sphere. This is why, in the next pages, we set out to explore the views on woman's nature in *Republic*, *Thimaeus* and *Laws*, trying to harmonize the contrasts between them.

*Keywords:* Woman, Nature, *Republic*, *Thimaeus*, *Laws*.

Cuando nos aproximamos a la filosofía de Platón, solemos hacerlo desde las ansias de indagar en su ontología, su ética, su política, su erótica o su psicología, teniendo siempre como centro la figura del filósofo y lo relativo a ella. El filósofo dedicado a la contemplación, el filósofo rey, el filósofo enamorado, y, finalmente, el filósofo *hombre*, junto a las experiencias que lo forjan como tal, atrae constantemente nuestra mirada, así como también los numerosos interlocutores, también masculinos, que a través de los diálogos que toman parte en las indagaciones del vocero, Sócrates.

No obstante, es claro que la filosofía del ateniense (o la filosofía de cualquier autor, si al caso vamos), no es cosa que concierna exclusivamente a hombres. Afirmamos esto sin pretensión alguna de obviar, por supuesto, que estamos en diálogo con un autor perteneciente a la Atenas de los siglos V-IV a.C., época en la que la mujer jugaba un papel “silencioso” en la sociedad; era natural y jurídicamente inferior al hombre y estaba subordinada a él, además de estar limitada a las actividades domésticas, sin posibilidad de participación en la mayor parte de las actividades cívicas, lo que a todas luces es coherente con la presencia prácticamente nula de la mujer como interlocutora en la obra platónica, con la excepción de Diotima en el *Banquete* (lo cual, sin embargo, dado el peso que tienen su personaje y su discurso sobre el amor en esas páginas, no es poco decir).

Por otro lado, es imposible ignorar que las reflexiones plasmadas en los diálogos han sido y son objeto también para el intelecto e interpretación femeninos, que encuentran en nuestra época grandes representantes, si es que queremos distinguir y no simplemente considerar al intelecto como tal, independientemente del género en el que se inscriba quien lo despliegue. Pero quizás, a veces, es, precisamente, momento propicio para distinguir, e ir más allá de estas afirmaciones sobre la mujer en la posición de estudiosa de Platón, y de las familiares consideraciones sobre la mujer propias de su época, planteándonos, más diligentemente, la cuestión sobre su visión de la mujer y el tratamiento que da a su figura en el marco de algunos de sus escritos.

Sin ahondar todavía en detalles, podemos adelantar que dicha visión es, como, en mi opinión, lo son muchos aspectos de la filosofía platónica, multicolor; admite contrastes, cambios de tono, incluso ambigüedades, propias de los cambios de perspectiva de un autor que, emulando a su maestro, estuvo hasta su último día en diálogo con otros y consigo mismo. Ese carácter multicolor es, justamente, el que tengo la intención de explorar en un abordaje de pasajes claves



en tres obras de Platón, a saber, *República*, *Timeo* y *Leyes*, mostrando algunos contrastes, que van desde una mujer que evoca a la Eva del paraíso marcada por su pecado, hasta una mujer considerada en su igualdad de condiciones con el hombre y como potencial filósofo y gobernante de la mejor organización política posible.

\*\*\*

El proyecto del Estado Ideal o *Calípolis* que es delineado por Platón en la *República*, enfrenta, en la primera parte del libro V, varias objeciones por parte de los interlocutores, Glaucón y Adimanto. Estas objeciones son las llamadas “olas” (como muestra de la preferencia del autor por las metáforas hidráulicas), las cuales amenazan la instauración del Estado aristocrático y justo que es defendido como la mejor forma de gobierno, y en la que los filósofos están llamados a llevar las riendas.

Para la clase de los filósofos gobernantes de *Calípolis* se propone una comunidad de mujeres y niños<sup>1</sup>, la cual, junto a la comunidad de bienes, tendrá como finalidad separar el interés público del privado y la eliminación de motivos para riñas intestinas o de distracción entre los que conforman dicha clase, haciéndola realmente unitaria. La propuesta de dicha comunidad es, justamente, una de las dificultades a sortear para poder avanzar en la discusión, pero resulta que su resolución es diferida en razón de una “ola” o problema anterior, pues, plantear tal comunidad sólo tendría sentido si antes establecemos la igualdad entre hombres y mujeres, aceptando que ellas pueden recibir la misma educación que ellos, y así, tener también la posibilidad de convertirse en filósofos y tomar parte en el gobierno de la *polis*. En *Rep.* 452e6-452a, se lee:

-Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.

-Sí.

-Y tenemos que a los hombres se le ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia.

-Así es.

-Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres.

Pero, para la época de Platón, como observa C.D.C. Reeve, la mujer ateniense apenas tenía participación en la vida pública, con excepción de algunas celebraciones religiosas en las que era

---

<sup>1</sup> Esta propuesta se había asomado ya, en *Rep.* IV (423e4-424a1), donde Sócrates señala: “Pues si los hombres están educados bien, llegar a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de hijos, cosas que, según el proverbio, deben ser ‘todas comunes’ al máximo posible”.

figura de importancia. Del resto, “ella no tomaba parte en la política, y no asistía a los simposios, a los ejercicios en la palestra, o participaba en las discusiones filosóficas que eran parte de esas actividades. Ni siquiera se le permitía asistir al teatro. Recibía mínima educación formal... La cultura ateniense era para su esposo, no para ella”<sup>2</sup>. Y su situación jurídica no era muy diferente. Como sostiene Mossé, la mujer ateniense estaba toda su vida supeditada al hombre, su *kyrios* o tutor: “primero su padre, después su esposo, y si éste muere antes que ella, su hijo. La idea de una mujer soltera independiente y administradora de sus propios bienes es inconcebible”<sup>3</sup>. Así pues, el lugar de la mujer en este esquema tradicional contrasta fuertemente con las afirmaciones en torno a la educación igualitaria que leemos de Platón; se nos antojan revolucionarias, y, seguramente, resultaban chocantes para los hombres de su tiempo, especialmente los más conservadores. El filósofo no ignora esto, razón por la que, en el diálogo, confiesa retrasar intencionalmente la discusión del tema de la comunidad de mujeres y niños, y reconoce tanto exponerse a un enjambre de argumentaciones como convertirse en causa de gran perturbación<sup>4</sup>.

El contraste con la visión tradicional de la mujer ateniense se acentúa todavía más cuando consideramos el argumento con el que Platón apuntala la necesidad de la educación y tratamiento igualitarios para mujeres y hombres, y que es esgrimido ante la objeción, según la cual, la naturaleza femenina no es igual a la masculina, de forma que no podrían compartir tarea alguna. Dicha objeción se explica a partir de la noción de *érgon* desarrollada al final de *Rep.* I, según la cual, a cada cual corresponde, de acuerdo con su naturaleza, una función o actividad<sup>5</sup>. Así, si la naturaleza de la mujer difiere de la del hombre, es imposible adscribirle la misma función, y, como hemos visto, que se trata, en efecto, de naturalezas distintas, la de la mujer inferior a la del hombre, es el pensamiento propio de la época.

Platón supera la dificultad, volviendo sobre la idea de una función o actividad propia conectada a la naturaleza, pero ofreciendo claridad sobre dos acepciones de esta última: naturaleza entendida en sí misma, o naturaleza en general, y naturaleza entendida en un sentido

---

<sup>2</sup> REEVE, C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1999, p. 217. “She took no part in politics, and did not attend symposia, exercise in the palaestra, or engage in the philosophical discussions which were a part of those activities” She may not even have been allowed to attend the theatre. She received little formal education... Athenian culture was her husband's, not hers”. (traducción propia).

<sup>3</sup> MOSSÉ, C., *La Mujer en la Grecia Clásica*, Madrid, Nerea, 1991, p. 55.

<sup>4</sup> Cf. *Rep.* 450b-3.

<sup>5</sup> Cf. *Ibíd.* 351d10 y ss.

particular, como un aspecto específico de ella<sup>6</sup>. Esta última acepción es la que está involucrada, precisamente, cuando afirmamos que a cada naturaleza corresponde una función, y dicho aspecto específico es el de “aquella especie de diversidad y de similitud relativa a las ocupaciones en sí mismas”<sup>7</sup>, es decir, el de la aptitud o capacidad para cierto oficio. Resulta, entonces, que cuando afirmamos que mujer y hombre tienen naturaleza diferente, realmente no nos estamos refiriendo a la naturaleza considerada en sí misma, ni tampoco al aspecto específico de la naturaleza referido al de la capacidad para un oficio, sino a otros aspectos específicos de ella, como el fisiológico; “la diferencia consiste en que la hembra alumbró y el macho procrea”<sup>8</sup>, por lo que, podemos afirmar sin problemas, por ejemplo, que “un médico y una médica que cuentan con un alma de médico cuentan con la misma naturaleza”<sup>9</sup>.

Otra diferencia en cuanto a un aspecto específico de la naturaleza, es la constitución física. El sexo masculino es, generalmente, más aventajado que el femenino, debido a su fuerza, aunque esto no niega que “muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas”<sup>10</sup>, de forma que ninguna diferencia relativa a otros aspectos específicos de la naturaleza constituye razón suficiente para objetar que mujer y hombre puedan tomar parte en las mismas tareas. En consecuencia, afirma Platón:

No hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre<sup>11</sup>.

Como dicen por ahí, somos hijos de nuestro tiempo. Por más revolucionarias que resulten las afirmaciones de Platón, no deja de ser cierto que el autor mantiene, hasta cierto punto, la creencia en la inferioridad de la mujer, específicamente, en lo relativo a su fuerza física. No obstante, resaltamos lo positivo de la argumentación del filósofo junto a Mossé: “al afirmar que esta inferioridad no es cualitativa, sino sólo cuantitativa, admite la posibilidad de que las mujeres accedan en su ciudad ideal a los dos ámbitos que en la ciudad real son privativos de los hombres:

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibíd.* 454c-6d4.

<sup>7</sup> *Ibíd.* 454c8d1.

<sup>8</sup> *Ibíd.* 454d11-e.

<sup>9</sup> *Ibíd.* 54d2-3.

<sup>10</sup> *Ibíd.* 455d4-5.

<sup>11</sup> *Ibíd.* 455d7-e1.

la guerra y la política”<sup>12</sup>. Agrega la autora: “La imagen de la mujer que Platón nos en la *República*, es, pues, completamente diferente de la de la mujer tradicional; es, desde luego, una imagen aplicable sólo a las mujeres del grupo dominante en la ciudad –de las otras, de las mujeres de los trabajadores, ni siquiera se habla– , pero que no por ello deja de revelarse como completamente nueva”<sup>13</sup>.

Así, las guardianas de *Calípolis*, acceden a la misma formación en gimnasia y música que tiene el hombre, tomando parte en los ejercicios de la palestra (lo que supone que aquellos que se burlen al verlas allí, desnudas, se acostumbren a la imagen), en la guerra, y en todas las actividades que tienen que ver con la vigilancia del Estado. De la misma forma, aunque el énfasis esté puesto en su formación guerrera (quizás por una particular inspiración de Platón en el modelo espartano al momento de considerar estas cuestiones), es de suponer que, al igual que sus compañeros filósofos, las más aptas tomarán parte en las discusiones y en los estudios dedicados a los objetos más elevados, por lo cual se educarán también en matemáticas y dialéctica, cultivando integralmente su carácter, y convirtiéndose en las mujeres más cabales, moral e intelectualmente, llamadas a gobernar. Platón se preocupa de que esto quede claro, observando, en voz de Sócrates, ante las alabanzas que su interlocutor dedica a su habilidad para describir bellamente a los gobernantes: “Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas”<sup>14</sup>.

La comunidad de mujeres y niños, para la clase de los filósofos gobernantes, en la que los mejores hombres y mujeres engendrarán a los mejores hijos, y en la que todos los esfuerzos estarán unitariamente concentrados en guiar a la ciudad y a sus habitantes de la manera más óptima, es, por tanto, posible, en el marco del proyecto del Estado Ideal, y, en ese contexto más amplio, el carácter de las mujeres amantes de la sabiduría delineado por Platón resalta en contraste con la figura tradicional de la mujer ateniense, sumida aún en sombras.

\*\*\*

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, MOSSÉ, C., p. 145.

<sup>13</sup> *Ibid.* pp. 145-146.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, *Rep.*, 540c6-9.

Sobre los aspectos no tan contrastantes respecto a la tradición de la visión platónica de la mujer en la *República*, T.M. Robinson comenta:

Al tiempo que una constitución genética y una educación apropiadas bien pueden producir, en la *República*, mujeres tan completa e igualmente capaces, que aquellos hombres con semejante constitución y educación, para gobernar una sociedad, parece claro que Sócrates/Platón comparte una visión comúnmente sostenida sobre la inferioridad moral de otras mujeres (es decir, la gran mayoría de ellas) respecto a los hombres, como es evidenciado, particularmente, por la cobardía, cuando leemos sobre las “mentes afeminadas y mezquinas” (469d7) de aquellos que esperan a que la batalla ha terminado para ir a registrar el campo de batalla y robar los cuerpos de los caídos<sup>15</sup>.

Así, en la misma *República*, junto a la exaltación de las capacidades femeninas, encontramos, no obstante, este tipo de afirmaciones sobre la condición moral que, para la época, era normalmente asociada a la mujer (o al menos, desde la perspectiva platónica, a la mayoría de ellas). Y resulta que la concepción platónica de la mujer en el contexto de la cosmología del *Timeo*, no escapa a ello. Esto es, otra vez, muestra de que si bien el autor supera ideas tradicionales sobre la naturaleza femenina, no puede, inevitablemente enraizado en su época, dejar por completo de lado ciertas creencias comúnmente sostenidas. En el citado diálogo estas creencias son expresadas en el marco de la descripción de la obra creadora del Demiurgo, entre cuyas producciones se encuentran las almas humanas, y de las cuales se discute su origen y destino:

Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. Después de implantadas en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales, pero, puesto que la naturaleza humana es doble, tal género mejor sería el que luego se habría de llamar hombre<sup>16</sup>.

De este pasaje resaltamos un par de cosas. En primer lugar, Platón parece sostener que la primera generación de seres humanos en la tierra sería completamente masculina. En segundo lugar, salta a la vista una primera consideración sobre la superioridad moral del género masculino frente al femenino, que se refuerza con las siguientes afirmaciones del autor sobre lo que ocurriría, en su segunda encarnación, al alma del hombre vicioso. Dichas afirmaciones explican, además, el origen de la naturaleza femenina: “El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le

---

<sup>15</sup> ROBINSON, T. M., *La Psicología de Platón* (traducción castellana inédita, por Gabriela Silva), Caracas, EBUC, 2014, p. 17.

<sup>16</sup> *Tim.* 41e-42a1.

corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femina en la segunda generación”<sup>17</sup>. Las mujeres nacen, entonces, en una segunda generación marcada por el carácter disoluto de los primeros hombres sobre la tierra, que han llevado una vida alejada de la virtud y de la felicidad, de forma que sus cuerpos servirían, citando a Robinson, “como receptáculos-castigo para las almas de los hombres que no habían sido muy buenos en su primera encarnación”<sup>18</sup>. Y en cuanto a ellas, si prosiguen con esta vida viciosa, serán, a su vez, castigadas con una posterior encarnación en una naturaleza animal acorde vileza<sup>19</sup>.

Aunque en pasajes finales del diálogo se ofrecen algunas clarificaciones sobre esta exposición (luego no parece tan tajante que sea castigo exclusivo de las mujeres reencarnar en animales como castigo a sus transgresiones, sino que el castigo aplica a todos aquellos hombres que hayan exhibido poca agudeza intelectual, que no hayan practicado filosofía o que hayan sido extremadamente insensatos<sup>20</sup>), la visión sobre la naturaleza femenina sigue siendo desalentadora. Es claro que se trata de la perspectiva propia espíritu de la época, que toma a la mujer como natural y moralmente inferior al hombre, y a la que, Platón, como cualquier otro ateniense, y a pesar de otras consideraciones más optimistas, se mantiene, hasta cierto punto, adherido. Incluso siendo “un pensador tan poco conformista”<sup>21</sup>.

\*\*\*

Aparte de la *República*, encontraremos más de estas visiones optimistas sobre el rol de la mujer en *Leyes*. Allí, ya no es *Calípolis*, sino *Magnesia*, la ciudad que tiene por objeto las reflexiones del autor en torno a un Estado bien organizado, dejando atrás muchas de las ideas de aquélla, una de sus más importantes obras de su período de madurez.

Como diferencias más notables, tenemos que esta nueva polis ya no estará organizada de forma tripartita según los fundamentos socio-psicológicos delineados en *Rep. IV*, sino atendiendo al nivel económico de sus ciudadanos, lo que dará como resultado una división en cuatro estamentos, olvidando la idea de la comunidad de bienes, la comunidad de mujeres y niños, y los criterios de austeridad que regían la vida de los filósofos gobernantes. No obstante,

---

<sup>17</sup> *Ibid.* 42b1-5.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, ROBINSON, T. M., p. 19.

<sup>19</sup> *Cf. Op. cit.*, *Tim.*, 42c-3.

<sup>20</sup> *Cf. Ibid.* 91d6 y ss.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, MOSSÉ, C., p. 150.

al igual que en *República*, el sistema educativo sigue siendo uno de los pilares fundamentales del Estado; más específicamente, la formación igualitaria para hombres y mujeres. Dice Platón: “En el caso de las mujeres, si me permites, mi ley diría lo mismo que prescribió en el de los varones, que deben practicar ejercicios que sean iguales. Y sostendría esa posición también en la equitación y la gimnasia, sin temer en absoluto que fueran apropiadas para los hombres, pero no para las mujeres”<sup>22</sup>, pues cualquier legislador estaría cometiendo un error garrafal al dividir a la mitad el Estado y no aprovechar la totalidad de esfuerzos contenidos en él, sólo educando a los hombres para la virtud.

Clinias, uno de los interlocutores, es quien nos recuerda que se están haciendo afirmaciones que van en contra de las costumbres de la época, a lo que el Ateniese contesta que quienes no las acepten deben hacerlo apelando a otras razones, pues está suficientemente probado que las mujeres pueden practicar una forma de vida común con la de los hombres<sup>23</sup>. En contraste, relegarlas, como en el modelo tracio, a actividades como el cuidado del ganado y de la tierra, en nada diferenciándose de los esclavos, le parece totalmente criticable<sup>24</sup>. Tampoco considera correcto, según el modelo ateniense, destinar a la mujeres sólo al tejido y a la custodia y administración de los bienes albergados en el hogar, excluyéndola totalmente de los asuntos de la ciudad<sup>25</sup>.

Platón considera, en todo caso, más adecuado, el modelo espartano, vía media entre los dos anteriores, aunque, a pesar de ofrecer un mejor trato a las mujeres, falla al no permitirles tomar parte en todos los asuntos de la ciudad, especialmente en lo referido a su defensa<sup>26</sup>. En conclusión, el filósofo, está aquí, al igual que en la *República*, pensando en la importancia de formar a las mujeres para jugar un rol fundamental en el Estado, haciéndolas diestras en el manejo de las armas (en caso de que se presente la ocasión de ir a la guerra), y permitiéndoles involucrarse en muchos aspectos de la vida cívica, al punto en que tienen la oportunidad de ocupar ciertas magistraturas relativas a la vida conyugal y familiar, y un rol clave como nodrizas o pedagogas<sup>27</sup>. No obstante, también es cierto que las posibilidades de ascenso político

---

<sup>22</sup> Ley. 804d6-e3.

<sup>23</sup> Cf. *Ibíd.* 805c3-d5.

<sup>24</sup> Cf. *Ibíd.* 805d9-e2.

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.* 805e3-6.

<sup>26</sup> Cf. *Ibíd.* 806a-c.

<sup>27</sup> Cf. *Ibíd.* 806e; Cf. 784a y ss. En relación con este punto, nos permitimos citar extensamente a Mossé (*Op. Cit.*, p. 149): “Las mujeres pueden acceder de esta forma –como inspectoras de los matrimonios, supervisoras de la

vislumbradas en *República* para la mujer, son, acá, mucho más modestas, incluso si proponer tales posibilidades representa un rompimiento de Platón con las tradiciones establecidas en la realidad ateniense de su época.

Así, en *Leyes* tenemos, respecto a *República*, el contraste entre la disminución de la influencia política de la mujer, que ahora accede sólo a determinadas magistraturas y no a la más alta posición de poder, y una mayor inclusión social, que se manifiesta no sólo en su consideración como una figura capaz de manejar y decidir sobre ciertos asuntos relacionados a las dinámicas familiares y la formación de los más jóvenes, sino en que sea, a todo nivel, participe de la universalización de la educación, al contrario de *Calípolis*, donde alguna etapas del programa educativo estaban exclusivamente reservadas para las filósofas. Por lo demás, *República* y *Leyes* coinciden en afirmaciones sobre la inferioridad moral de la mujer, caracterizando a la naturaleza femenina, debido a su debilidad de carácter, como “más amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa”<sup>28</sup>.

\*\*\*

¿Es posible intentar armonizar estos contrastes de cara a algunas reflexiones finales sobre el lugar de la mujer en la filosofía de Platón? Ante todo, se hace necesario recordar, una vez más, que las condiciones de la mujer en la Atenas de su época eran menos que deseables y más que deprimentes: relegada a la vida doméstica y considerada natural, moral y jurídicamente inferior al hombre. Sin embargo, Platón nos ha sorprendido, más de una vez, con afirmaciones que van más allá de esa visión tradicional de la naturaleza femenina, encontrando muchas de ellas en *República* y *Leyes*, donde se le otorga a la mujer, si bien unas veces más que otras, la posibilidad de participar activamente en la vida política, así como de tomar parte en una educación en común con los hombres, lo cual la hace apta para defender a la *polis* con armas, en caso de ser necesario, e incluso le permite desplegar todo su potencial con miras a ocuparse de una magnífica y fundamental tarea en el Estado, a saber, la de gobernarlo y educar a los ciudadanos.

---

educación de los niños– a los *archaí*, a los puestos oficiales, puestos específicamente femeninos, es cierto, pero que les facilitan una parcela de poder en la ciudad, que les permiten participar con el mismo derecho que los hombres en los «hombres», entre los que destaca como más sorprendente la asistencia a comidas en común, semejantes a los *syssitia* de los hombres, y con una finalidad de confraternización aristocrática semejante a la de éstos. Finalmente, y aunque el restablecimiento de la monogamia las sitúa bajo la *kyría* de sus esposos, las mujeres tienen la posibilidad, cumpliendo ciertos requisitos, de iniciar acciones judiciales”.

<sup>28</sup> *Ibíd.* 781a3-4.



Estas propuestas pueden ser consideradas como revolucionarias, incluso como feministas. Reeve señala que, es en contraste con el trasfondo que recoge todo lo que la mujer no era o no podía hacer en aquella época, que mejor puede apreciarse cuán revolucionario es el pensamiento platónico sobre la mujer, lo cual, al fin y al cabo, resulta notable en contraste con cualquier trasfondo<sup>29</sup>. Pero, junto a esto, tenemos al Platón más influido por las costumbres de su tiempo y lugar, costumbres de las que no era posible, como no lo es para nadie, deslastrarse absolutamente. Este es, como vimos, el Platón del *Timeo*, que describe a la mujer como receptáculo-castigo para el hombre disoluto, y que señala su supuesta inclinación natural al vicio, cosa que también se asoma en *República* y *Leyes*, aunque quizás, en estos escritos, con una mayor sutileza.

Por esta razón, autores como Julia Annas se decantan por negar cualquier atisbo feminista en Platón, especialmente en lo que se refiere a la *República*. Dice Annas: “el interés de Platón no es por los derechos de la mujer ni por sus preferencias como tales, sino en la producción del bien común, y un Estado en donde todos contribuyen lo mejor que pueden de acuerdo con su aptitud. Esto, piensa él, satisfará mejor la naturaleza de las mujeres, pero no su naturaleza como tal”<sup>30</sup>. Esto significa que la propuesta de una mayor participación política de la mujer en la *República* (y tampoco la de *Leyes*, dado que descansan sobre fundamentos similares), no está realmente orientada a la mejora de la condición de la mujer en sí misma, sino a una mejor y más eficiente organización de la ciudad para lo cual es necesario integrar a la mujer, pero no pensando en su propio beneficio sino en el bien mayor.

Sin embargo, autores como Elena Blair, sostienen una perspectiva diferente sobre la visión platónica sobre la naturaleza femenina a partir de *República*, lo cual impactaría también, inevitablemente, en la visión de *Leyes*. Para Blair, interpretar la inferioridad de la mujer como esencial y no como circunstancial es un error. Si fuera esencial, el proyecto de igualdad de oportunidades de estos diálogos sería imposible, y no tendría sentido la insistencia en la importancia de la educación para lograr la virtud. Incluso en cuanto a *Timeo*, la lectura de Blair es más esperanzadora, pues en lugar de tomar a la mujer propiamente como receptáculo-castigo

---

<sup>29</sup> Cf. *Op. cit.*, REEVE, C., p. 218.

<sup>30</sup> ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, New York, Oxford University Press, 1982, p. 181: Plato's interest is neither in women's rights nor in their preferences as they see them, but rather with production of the common good, and a state where all contribute the best they can according to their aptitude. This, he thinks, will best fulfil women's natures - but not their natures as they perceive them (traducción propia).

del hombre, la toma como su redentora, correspondiéndole a ella la tarea de superar sus debilidades. En todo caso, se trata de una inferioridad que puede ser cierta, para empezar, pero es reversible, pues también se trata de una naturaleza que puede perfeccionarse, que puede educarse, lo cual es cierto tanto en su caso, como en el caso del hombre<sup>31</sup>. Si lo pensamos bien, esto no estaría en contradicción con las visiones más crudas del filósofo sobre la naturaleza femenina, enraizadas en la concepción tradicional, sino que, más bien, esas visiones serían llevadas a un nuevo nivel. La naturaleza femenina sería inferior, pero perfeccionable; las mujeres que lo logran tendrían incluso la posibilidad de llegar a la posición de filósofo-rey, si tomamos esta como referente máximo de excelencia intelectual y moral. La mujer puede ser más débil que el hombre en ciertos aspectos, pero se trata de aspectos secundarios a lo esencial, y como tales, no son definitivos o realmente determinantes para su destino.

Al comienzo de este artículo afirmé que la filosofía platónica es, en muchos aspectos, cambiante de tono, incluso ambigua. Esto no impide que el filósofo intente buscar una vía media que, muy dialécticamente tome fragmentos de diferentes perspectivas y las integre en una unidad multicolor. En ello, me parece, radica mucha de su belleza. Y también me parece que hemos de considerar el lugar de la mujer en el pensamiento del ateniense bajo esta misma luz. Platón es reflejo de las costumbres de su tiempo, por un lado, y subraya más de una vez las falencias de la naturaleza femenina, pero, al mismo tiempo, también en más de una ocasión, reconoce en ella fortalezas y posibilidades que la ponen en igualdad de condiciones frente al hombre. En conclusión, y más allá de las etiquetas “feminista”, “antifeminista”, “misógino” y “revolucionario”, no podemos negar que las consideraciones de Platón están profundamente influenciadas por la sociedad en la que vivía, por lo que no podemos pensar las afirmaciones sobre la inferioridad de la mujer como atribuibles exclusivamente a su pensamiento, sino que hemos de pensarlas como las afirmaciones propias, en general, de una cultura y de una época. Es innegable, en cambio, como sostiene Mossé, que “la mujer ocupa un lugar aparte, inhabitual, en la utopía de Platón, y que no es fácil saber si ello se debe a la originalidad del pensamiento del filósofo o expresa una realidad nueva que el filósofo supo captar”<sup>32</sup>.

Al final de todo, creo que hay una gran verdad contenida en el título de un artículo con el que me topé recientemente, una verdad más allá de los prejuicios y que nos habla del lugar real

---

<sup>31</sup> Cf. BLAIR, E., *Plato's Dialectic on Woman: Equal, Therefore Inferior*, Londres, Routledge, 2012, p. 168.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, MOSSÉ, C., p. 151.

de la mujer ante los ojos de Platón; dicho lugar no equivale a negarse completamente a sí mismo como hijo de su tiempo, pero tampoco contradice a su espíritu poco conformista. Tal verdad es: No hay Sócrates sin Diotima<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Artículo por TOMÉ, Danila Suárez y BELLI, LAURA F., en <https://economiafeminista.com/no-hay-socrates-sin-diotima-sobre-androcentrismo-y-sexismo-en-filosofia/>. Al 26 de Julio de 2021.

# **Algunas consideraciones filosóficas y políticas sobre el militarismo bolivariano**

Ariadne Cristina Suárez Hopkins  
(Universidad Central de Venezuela)

# **Algunas consideraciones filosóficas y políticas sobre el militarismo bolivariano**

## **Some philosophical and political thoughts about bolivarian militarism**

Ariadne Cristina Suárez Hopkins\*  
(Universidad Central de Venezuela)

**Resumen:** Este ensayo discute, desde el punto de vista filosófico y político, algunos temas relacionados con la creación de la Fuerza Armada Venezolana, los fundamentos de su tradición histórico-hermenéutica y su relación con la teoría política marxista a partir de la reinterpretación del pensamiento de Bolívar.

*Palabras clave:* Straka, Historia Venezolana, Hermenéutica, Tradición, Bolivarianismo, Gadamer.

**Abstract:** This essay discusses from a philosophical and political perspective some subjects related to the creation of the Venezuelan military forces, the foundation of its historical and hermeneutical tradition and its relation to Marxism political theory as of Bolívar's thinking reinterpretation.

*Keywords:* Straka, Venezuelan history, Hermeneutics, Tradition, Bolivarianism, Gadamer.

---

\* Doctora en Ciencias Políticas de la UCV (2017). *Magister Scientiarum* en Filosofía de la USB (2006). Licenciada en Filosofía de la UCV (2001). Profesor Agregado de la USB del Postgrado en Filosofía de la USB desde el 2016. Profesor Instructor de la Escuela de Filosofía de la UCV desde el 2019. Profesor Asociado del ITER-UCAB (2001-2019). Correo: hopkinsaria@gmail.com

## I. Introducción

La obra de Tomás Straka titulada *La Épica del Desencanto*, ofrece al lector el desarrollo de un tema cuya estructura antológica ha servido de hilo conductor para mostrar la unidad temática que su autor expresa con las siguientes palabras: “El problema de la relación entre historia y política, de la relación entre las lecturas políticas de la historia y las justificaciones historiográficas de lo político, es el que ocupará las siguientes páginas.”<sup>1</sup> A lo anterior el historiador añade lo que, desde el punto de vista hermenéutico, corresponde al *acontecer de la tradición* y que no es otra que el Bolivarianismo, categoría que sobresale con la misma importancia que la ya referida unidad problemática al momento en el que mismo Straka refiere las dos circunstancias que dieron vida a las reflexiones de su libro. La primera de ellas ha sido: “la explosión del Bolivarianismo que sacude el país desde 1999 [...] y [la segunda causa] la «rebelión» en su contra de muchas de las voces más atendidas de la historiografía venezolana...”<sup>2</sup> Esta segunda circunstancia es analizada por el autor en la primera parte de su trabajo –de marcado acento historiográfico–, donde Straka reflexiona acerca de la crítica del discurso bolivariano que se ha producido entre nosotros en los últimos cuarenta años. En efecto, los historiadores más representativos de este resurgimiento de la investigación académica, los así denominados “rebeldes”, Carrera Damas, Pino Iturrieta, Guillermo Morón y Manuel Caballero (cada uno desde sus propios intereses y perspectivas), se han encargado de desmontar lo que bien puede llamarse el *culto a Bolívar*, es decir, se han dado a la tarea de desmitificar al héroe para encontrar al hombre de carne y hueso, con todas las contradicciones que impone a todos los individuos por igual la contingencia ineluctable de los avatares cotidianos. La *Patología Bolivariana* de Pino Iturrieta; el *Bolivarianismo Militarista y la Ideología de Reemplazo* de Carreras Damas; la *Desbolivarianización Social* de Guillermo Morón y la cruda denuncia del militarismo bolivarianista de Caballero, son las piedras miliare que configuran la rebeldía de los historiadores. Por otra parte, la demolición del héroe mitológico procede *pari passu* a la recuperación del pensamiento de Bolívar por parte de la izquierda, la cual, a partir de Rómulo Betancourt hasta llegar a J.R. Núñez Tenorio, ha producido una *ideología de reemplazo* que, en

---

<sup>1</sup> STRAKA, Tomás, *La Épica del Desencanto. Bolivarianismo, Historiografía y Política en Venezuela*, Caracas, Editorial Alfa, 2009, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

cierta forma, pero en esta ocasión desde la izquierda, ha contribuido a reproducir aquel Bolívar heroico que pretendieron desmontar los *rebeldes*. En las páginas que siguen nos vamos a ocupar de estudiar el tema del ‘*historicismo político*’, tal como lo desarrolla Straka<sup>3</sup>, condicionado por las dos circunstancias ya indicadas. Examinemos esto con calma.

## II. La Tradición Castrense: una aproximación hermenéutica de sus orígenes

Derrotados los últimos caudillos de la Revolución Libertadora (1901-1903), Cipriano Castro emprende el proceso de formación de las Fuerzas Armadas Venezolanas. A este respecto, Ramón J. Velásquez escribe:

Hasta los días del General Ignacio Andrade (1898), el llamado ejército nacional [...] que se alojaba en los cuarteles, mal atendido y peor dotado no tuvo ninguna significación como factor de poder nacional. La verdadera fuerza para la defensa del Gobierno estaba constituida por los ejércitos particulares que los jefes locales reclutaban en los momentos de peligro. Al volver la paz, regresaban los soldados a las haciendas y a los hatos en donde ejercían las tareas de peones y medianeros.<sup>4</sup>

Se trata del muy conocido y estudiado fenómeno del caudillismo, acontecimiento que, como nos dice Caballero, producirá “39 revoluciones «nacionales» (esto es, sin contar las locales) en 74 años, de 1830 a 1903.”<sup>5</sup> Straka sintetiza este aspecto de la historia patria con las siguientes palabras:

... los caudillos eran los directores de un sistema patriarcal y rural, propio de las relaciones semif feudales imperantes en el campo y del aislamiento regional, donde realidades de la modernidad, como un Estado centralizado y una integración nacional, una burguesía con suficiente musculatura para controlarlo y un mercado para absorberlo, no se habían cristalizado.<sup>6</sup>

Como podemos apreciar, el historiador introduce una categoría histórica clave que nos ayudará a comprender lo que sigue después, a saber: la *Modernidad*. Ciertamente, no hay Modernidad posible sin un Estado que tenga en sus manos el monopolio de la fuerza legítima, es decir, de las fuerzas armadas. Por otra parte, no es del todo cierto sostener que el nacimiento del

---

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> VELÁSQUEZ, Ramón J., *La caída del liberalismo amarillo*. S/E. Caracas, 1977, p. XI. Citado en *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 177.

<sup>5</sup> CABALLERO, Manuel, *Por qué no soy bolivariano*, Caracas, Alfadil Ediciones, 2006, p. 25.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 177.

ejército haya sido un hecho histórico cuya aparición se verifique en la época moderna. En efecto, el primer monarca que decide formar un ejército o, mejor dicho, un grupo fijo de guerreros fue Carlos VII el Victorioso (1403-1461), rey de Francia entre 1422 y 1461. Él mismo fue quien entre 1445 y 1448, promulgó las ordenanzas en virtud de las cuales se constituyó un nuevo ejército con una Caballería reclutada entre los miembros de la nobleza. Sin embargo, hay que reconocer que la formación de un ejército estable, estructurado, formado y bien equipado representa sin duda una necesidad propia del Estado moderno.

Ahora bien, y volviendo a nuestros predios, lo que empezó Cipriano Castro lo terminaría Juan Vicente Gómez, de manera que, «convencionalmente», se considera que el año del nacimiento de las Fuerzas Armadas Venezolanas es 1910. La reforma del Código Militar (1900), la institucionalización de un uniforme que deberán utilizar todos los miembros de las Fuerzas Armadas (1903) y, sobre todo, la creación de la Academia Militar (1910), confiada por Gómez al coronel chileno Samuel McGill, quien estructurará la formación castrense según el modelo prusiano, configura la modernización del ejército nacional el cual,

... al menos en dos de sus directrices –puntualiza Straka–, la imposición del orden propuesto por las élites urbanas como forma de integración nacional al campo, y la internacionalización de las referencias teóricas, [...] se manifiesta como fiel ejecutor de las mismas.<sup>7</sup>

Así las cosas, tal «prusianización», por así decirlo, que guía la formación del nuevo ejército según los cánones modernos debe necesariamente apoyarse en una *tradicción* lo cual significa construir un horizonte existencial que se fundamente, a su vez, en un horizonte histórico capaz de brindar a los hombres de armas el sentido de pertenencia a su institución y a su patria. En este sentido Straka habla del “*Bolivarianismo como filosofía político-moral*”<sup>8</sup>, cuestión que merece nos detengamos en la consideración de algunas cuestiones teóricas que quisiéramos analizar. Digamos para comenzar que, si por *filosofía político-moral* se entiende una teoría reflexiva críticamente desarrollada como lo es toda filosofía en el sentido fuerte del término, tenemos que disentir. No creemos que la operación cultural de la cual se encargó López Contreras de ejecutar, haya tenido esta pretensión, ni mucho menos el alcance metodológico y conceptual que se

---

<sup>7</sup> Las reformas de Guzmán Blanco se extienden desde 1870 hasta 1888, aunque el autor señala que el paradigma continuó hasta 1899. *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 181. *Passim*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 187. Énfasis añadido.



requeriría para tal fin. Por tanto, vamos a interpretar la fórmula de Straka considerando la expresión *filosofía político-moral* como una *ideología* capaz de brindar a los militares una visión del mundo, *de su mundo* acorde con el proceso de modernización ya señalado. Semejante tarea era, sin lugar a dudas, muy urgente y necesaria si, como señala el mismo historiador, “la tradición venezolana en el rubro de lo castrense era, hasta entonces, la caudillista.”<sup>9</sup>

Todo lo anterior permite enfatizar la necesidad de ir *creando una tradición*<sup>10</sup>, cuya descripción y análisis, aun cuando no alcance el *status* propio de la filosofía, sí puede ser objeto de una reflexión filosófica. Esta lectura que proponemos pertenece a una de las más actuales y reconocidas tendencias de la filosofía contemporánea y se le conoce como *Ontología hermenéutica*. Su más insigne exponente es Hans-Georg Gadamer, quien en su obra maestra *Verdad y Método* elabora el entramado categorial (protológico) propio de tal disciplina<sup>11</sup>. Pues bien, *la idea central de esa propuesta filosófica consiste, fundamentalmente, en comprender al hombre como un ente interpretativo*. El hombre como *ser en el mundo* –no hay que olvidar que el maestro de Gadamer fue Heidegger-, se relaciona con la realidad y consigo mismo desde una situación históricamente determinada, lo cual implica reconocer que somos seres históricos que formamos parte de la historia y, lo que es más importante, orientados por una perspectiva hermenéutica que constituye nuestra experiencia en cuanto seres históricos y finitos. Dicha historicidad hermenéutica (si seguimos en esto a Gadamer), implica el reconocimiento del rol fundacional de la *tradición* en el desarrollo del ser humano y, desde tal punto de vista, el sujeto expresa su manera de ser interpretando las tradiciones que lo constituyen históricamente. Esta función determinante de la *tradición* se manifiesta en una categoría o *existenciarlo hermenéutico* denominado *pertenencia*: necesitamos pertenecer a una *tradición* (primer y fundamental existenciarlo hermenéutico, en palabras de Paván), porque en nuestra vinculación con ella, se produce aquella apertura al mundo que nos permite orientarnos en él, y esto se debe a que la *pertenencia a una tradición* nos brinda el horizonte desde el cual nos ubicamos en el mundo histórico que nos toca vivir. Por otra parte, esto no significa en modo alguno que dicha tradición

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>11</sup> Quien ha estudiado mejor y del modo más riguroso este aspecto de la obra de Gadamer *Verdad y Método*, ha sido Carlos Paván en su libro *Gadamer y el círculo hermenéutico*, Caracas, Escuela de Filosofía. Ediciones de la Revista *Apuntes Filosóficos* (UCV), 2007.

se petrifique ya que ello supondría negar precisamente su carácter histórico. Desde el punto de vista hermenéutico, es necesario reconocer que la *tradición interpretativa*, esto es, la manera como nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestro mundo, debe concebirse como la serie de modificaciones que la misma tradición histórica sufre por su constante actualización hermenéutica. Refiriéndose en particular al existenciario de la *pertenencia*, resulta oportuno citar el siguiente texto de Paván:

... en ella [en la pertenencia] se hace realidad un reencuentro con el ser entendido como el sentido comunitario que, visto desde la comprensión, permite evitar la arbitrariedad del capricho subjetivo [...] La reconstrucción de los lazos que nos unen en comunidad, esto es, el sentido de pertenencia, al evitar las ocurrencias arbitrarias que producen el malentendido, es la condición en la que se manifiesta nuestra consustancial finitud histórica. Por lo tanto, la pertenencia a una tradición es la condición ontológica y, por ende, gnoseológica de nuestra historicidad y de la aceptación de nuestra insuperable finitud ya que, en la medida en que reconocemos nuestra pertenencia a una tradición que condiciona nuestra comprensión del ser y de nosotros mismos, nos sabemos históricos, es decir finitos...<sup>12</sup>

Volviendo ahora al tema que nos ocupa y luego de esta breve explicación, nos encontramos con que, aun cuando López Contreras *invente* una *tradición* para los que administran la violencia legítima, a medida que va consolidándose su tarea tiene que, por un lado, insertar su invento en una previa tradición ya existente y, por el otro, deberá correr con los riesgos implícitos en la criticidad propia de la *pertenencia*. Más adelante desarrollaremos este segundo aspecto de la cuestión. Por lo pronto, nos enfocaremos en el primer punto, es decir, en tratar de dilucidar cuál es la *tradición* en la que se inserta la *invención* de López Contreras. Para ello hemos de describir lo mejor posible el contexto al que pertenece y circunscribe.

Nos hemos referido con anterioridad a la obra de Straka titulada *La épica del desencanto* en la que su autor sostiene que, antes de la intervención ideológica de López Contreras, el ejército se caracterizaba ya por una ideología –si así puede denominarse– caudillista. Ahora bien, a partir de 1939, el ejército *ex profeso* es infiltrado por una abundante dosis de Bolívarianismo y, en este sentido, hay un texto decisivo que se encarga de construir el mito: nos referimos a la obra titulada *Venezuela heroica* que aparece en 1881, y publicada por Eduardo Blanco. Straka nos comenta que “Eduardo Blanco es fundamentalmente *Venezuela heroica*, es decir, el punto más alto al que

---

<sup>12</sup> PAVÁN, Carlos *Gadamer y el círculo hermenéutico*, Caracas, Escuela de Filosofía. Ediciones de la Revista *Apuntes Filosóficos* (UCV), 2007, pp. 74 y ss.

llegó la épica fundacional...”<sup>13</sup> El texto en cuestión –señala Pino Iturrieta–, forma parte de una serie de eventos políticos auspiciados desde la presidencia de la República:

El joven Eduardo Blanco... escribe *Venezuela heroica* como parte de los homenajes patrióticos que viene promoviendo el presidente Guzmán. Todavía repiten los escolares de hoy los hechos descritos en sus páginas. Seguramente esté la obra en la mayoría de las bibliotecas caseras. [...] Eduardo Blanco narra las batallas de la Independencia tratando de presentar a sus protagonistas como figuras de una estirpe de soldados excepcionales debido a cuyo sacrificio se realiza una de las gestas medulares de la historia universal.<sup>14</sup>

El personaje central de la epopeya es Bolívar, cuyas hazañas guerreras sirven de pedestal para la estatua que, desde entonces se erige al superhombre. Hay que subrayar, no obstante, que Straka coloca esta misma obra decisiva fundacional en el contexto hermenéutico de su *Discurso del desencanto*<sup>15</sup> que pertenece a la segunda parte de su trabajo que, no casualmente se titula *La Épica del Desencanto*.

Si nos detenemos a analizar el epíteto de la obra de Straka, nos vamos a encontrar con que la misma palabra nos proporciona el modo como podemos interpretar la postura crítica y reflexiva de su autor. Veamos. Una de las expresiones más ambiguas, desde el punto de vista morfológico, es la que contiene un genitivo. El siguiente ejemplo quizá nos ayude a explicar lo que queremos decir: ¿cómo hay que entender la expresión *la crítica de María*? ¿Es la crítica que se le hace a María o la crítica que María hace a alguien? En el primer caso, utilizamos el genitivo en su sentido objetivo; en el segundo, el genitivo es subjetivo. Pues bien, esto es lo mismo que ocurre con la *épica del desencanto*. En el primer sentido –el del genitivo objetivo–, la épica apacigua el desencanto; en el segundo, en cambio, es el mismo desencanto el que produce la épica. Entonces, una vez más ¿cómo entender *la épica del desencanto*? Desde nuestro punto de vista, Straka –y con razón– utiliza la expresión en ambos sentidos del genitivo, y lo hace por las siguientes razones que él mismo expone en su investigación. ¿En qué consiste, pues, el desencanto? Estas son sus palabras:

... partimos de una idea poco trajinada en nuestra crítica historiográfica: la situación de aquellos venezolanos de 1881, cuando sale el libro [referencia a *Venezuela heroica*], e

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, pp. 102 y ss.

<sup>14</sup> PINO ITURRIETA, Elías, *El Divino Bolívar*, Caracas, Editorial Alfa, 2010, p. 65. Las cursivas son nuestras.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 103.

incluso de treinta años después, cuando al autor se le hace su apoteosis, era la de *unos admiradores de sus abuelos por hechos de cuyos resultados reales guardaban serias dudas*. Piénsese en una familia que admira el heroísmo de un antepasado muerto y célebre, pero que por las hipotecas que contrajo para alcanzar la gloria, no puede comer. Así de elemental, de existencialmente conflictiva era su situación.<sup>16</sup>

Aquí estamos en presencia de la utilización del genitivo objetivo, el cual, en este caso, consiste en el mito del padre que provoca el desencanto del hijo, quien sufre el más cruel desengaño al comparar la promesa de gloria con el fracaso en el que se encuentra sumergido. Luego, verificamos en la página siguiente del texto de Straka, el otro sentido –subjetivo, en esta ocasión– del genitivo empleado para subrayar que “la épica del Eduardo Blanco es la épica de una *lucha contra el desencanto. Es el esfuerzo por reconciliar a un colectivo con su gentilicio.*”<sup>17</sup> En esta oportunidad, es el desencanto lo que produce la épica, es decir, a partir del propio desencanto Eduardo Blanco se da a la tarea de revitalizar el mito, cuestión que verifica nuestra reflexión precedente: Straka utiliza convenientemente los dos sentidos del genitivo. Lo anterior nos permite, luego, introducir el tercer existencial hermenéutico en nuestro análisis: nos referimos al *acontecer de la tradición*. En el estudio de dicha noción tan importante y fundamental de la ontología hermenéutica gadameriana, Paván comenta lo siguiente:

La relación hermenéutica, pensada en el marco de la comprensión como interpenetración de tradición e intérprete, esto es, desde el concepto de pertenencia, se manifiesta lingüísticamente según el modo de la conversación, es decir, en la tensión pregunta/respuesta que caracteriza al acontecer de la tradición.<sup>18</sup>

Estas pocas líneas no hacen otra cosa que retomar el concepto del *acontecer* tal cual ha sido plasmado por Gadamer en su obra maestra. Permítasenos citar a continuación las palabras de Gadamer:

... el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 103. Énfasis añadido.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 104. El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, PAVÁN, Carlos, p. 81.

<sup>19</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 553.

El diálogo entre la tradición y el intérprete es provocado por el *acontecer histórico* que produce una tensión entre familiaridad y extrañeza<sup>20</sup>, circunstancia que desencadena la reinterpretación de la tradición. Esto es precisamente aquello que, con ayuda del ejemplo tomado de la obra de Straka, observamos lo que sucede con un venezolano de 1881 (en este caso, Eduardo Blanco), quien, frente al desencanto, esto es, la tensión entre familiaridad y extrañeza en el que lo ha sumergido el acontecer de la tradición, inicia su reflexión y entra en un diálogo con la tradición misma, dedicándose así a la tarea genuinamente hermenéutica de interpretarla una vez más. Ahora bien, una situación semejante es aquella otra de la que hablábamos al comienzo de este apartado cuyo protagonista es López Contreras, y que es lo que nos permitirá volver al tema militar.

### III. El Bolivarianismo como tradición fundamentadora

Hemos dicho con anterioridad que López Contreras se dedicó a la tarea de *inventar* el aparato ideológico del ejército venezolano. En efecto, a la mano tenía ya el trabajo de los historiadores que, como el mismo Blanco, habían contribuido a consolidar el mito bolivariano, un mito que encaja a la perfección entre los hombres de armas. Así, y refiriéndose a la profesionalización militar, el propio López Contreras señala lo siguiente:

Acaso esa idea esté positivamente dentro de la influencia de lo que pensaba de sí el Libertador, al considerar que su vida y sus esfuerzos estarían mejor empleados en el campo de la guerra que en las actividades políticas inherentes a la administración pública. Efectivamente, él como conductor de tropas, aun con las derrotas completó el éxito de sus grandes triunfos guerreros, en tanto que en la política no pudo ser comprendido ni secundado con la eficacia y desinterés que requerían su capacidad y esfuerzos en la obra por realizar [...] No toméis estas sinceras palabras mías como una expresión de vanidad, si creéis que al hacer tal recuerdo pretendo comparar mi situación con la de nuestro Héroe Máximo, pues bien sabéis que por temperamento y por devoción bolivariana, sería incapaz de llegar a tal profanación: pero como todo en nuestra magna epopeya representa una enseñanza, ya aspiro a que se me comprenda y se apoyen mis buenas intenciones de Magistrado, y así unidos, corrigiendo las diferencias existentes, prosigamos sin vacilar la vida sacra bolivariana, en la seguridad de que la República será fuerte, será digna y será gloriosa, como fue la aspiración suprema de nuestro Padre Libertador.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Para los análisis que amerita esta noción, véase *Op. cit.*, PAVÁN, Carlos, s. 84 y ss. *Passim*.

<sup>21</sup> LÓPEZ CONTRERAS, Eleazar, *Páginas para la historia militar de Venezuela*, Caracas, Tipografía Americana, 1944, pp. 379-380. Citado en *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 188.

El Bolívar que tiene que ser la guía y el maestro de las Fuerzas Armadas es, obviamente, el Bolívar militar, lo cual podría ser interpretado sin duda como una saludable intención de mantener a aquellos que ejercen el monopolio de la fuerza legítima fuera de las refriegas políticas. Sin embargo, resulta igualmente lícito preguntarnos qué ocurriría con las fuerzas armadas si la República dejara de ser “fuerte”, “digna” y “gloriosa” así “como fue la aspiración suprema de nuestro Padre Libertador”. Con otras palabras, ¿qué sucedería si la República dejara de corresponder a las expectativas militares? He aquí la respuesta:

“Sed en todas partes –escribe López Contreras– modelo de corrección, porque la Nación entera y el Magistrado que rige sus destinos, tienen su mirada constantemente fija en la Institución Armada, por ser ella la más segura garantía de orden, moralidad, paz y progreso.”<sup>22</sup>

Los comentarios de Straka acerca del texto de López Contreras merecen nuestra mayor consideración. Dice así:

... la patria prácticamente existe por el ejército, que es su paz, su orden, su progreso; el ejército es la vitrina de sus más altas virtudes republicanas; y esas virtudes han de aprenderse de los héroes de la Independencia; de los, no en vano, Padres de la Patria.<sup>23</sup>

Somos, pues, testigos del nacimiento del *pretorianismo*, es decir, la doctrina que afirma que “es el ejército el que debe llevar a la patria a la grandeza”<sup>24</sup>, lo que nos lleva a pensar que no es tanto el Bolívarianismo como tal lo que debe ser sopesado con cuidado sino más bien el Bolívarianismo pretoriano lo que se puede convertir en el gran peligro para la sociedad civil. En efecto, Bolívar se ha convertido en la historia venezolana en el gran legitimador, esto es, su figura y su pensamiento se han transformado en una especie de *Rocharc* en la que cada quien ve lo que cree y quiere ver (pues esto es lo que sucede siempre con todos los mitos fundacionales), de manera que cualquier institución pueda adaptarlo a sus propios fines. No obstante, las dificultades empiezan a aparecer en escena cuando el Bolívarianismo se mezcla con el pretorianismo. Y esto es precisamente la parte de la historia que nos ha tocado vivir. En este orden de ideas, podemos señalar lo siguiente: a partir de las elecciones de 1998, Venezuela se ha

---

<sup>22</sup> LÓPEZ CONTRERAS, Eleazar, *Temas de historia bolivariana*, Madrid, J.B., 1954, p. 70. Citado en *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 189

<sup>23</sup> *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p.189.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 191.

convertido en un lugar privilegiado para describir y analizar algunos de los más importantes y decisivos conceptos de la Filosofía Política Contemporánea. Lo que sigue a continuación se propone examinar aquellas nociones que consideramos nos parecen decisivas para comprender nuestra realidad histórica actual.

Ya hemos señalado que, en nuestro devenir histórico, el Bolivarianismo se ha convertido en la suprema fuente legitimadora. En este sentido, Caballero sostiene que,

... el mito del Libertador estaba bien cocinado y servido casi desde 1842, con el traslado a Caracas de sus restos; y sobre todo a partir, en 1883 bajo el guzmanato, de la celebración del Centenario de su nacimiento.<sup>25</sup>

Por su parte, Pino Iturrieta nos dice algo parecido:

Pese a que desde los cenáculos más alto se proclamó la existencia de un Bolívar inmortal que servía para civilizar a los bárbaros durante el guzmancismo, para las explicaciones agrarias del gomecismo, para amainar las tempestades que podían estremecer el gobierno de López Contreras, para hacer trampa en las elecciones, para excomulgar autores y libros, para culparnos de nuestros pecados, [...] acaso no les pasara nunca por la cabeza este amasijo de encantadores, mascotas, plegarias y huacos implorando la misma deidad. [...] La cuestión radica en averiguar si los de arriba y los de abajo no han hecho la misma cosa desde los orígenes de la religión nacional. Ambos le han concedido eternidad y omnipotencia para la atención de lo que les importa.<sup>26</sup>

Y unas páginas más adelante, el historiador repite la misma observación: “en Venezuela, Bolívar ha servido para la atención de cualquier urgencia...”<sup>27</sup> Pues bien, esto es lo que sucede cuando una tradición que lleva siempre implícita su renovación mediante interpretaciones críticamente desarrolladas, se convierte, como hemos comentado ya, en mito fundacional. A partir de esta metamorfosis, cualquier proyecto social y político tiene que contar, evidentemente, con la legitimación del Héroe Primero. De allí que, a partir de 1999, la nación entera se defina a sí misma Bolivariana con la finalidad de mostrar que ciudadanía venezolana y ser bolivariano son una y la misma cosa. Estamos, pues, frente a la confirmación definitiva de la influencia inequívoca del mito: aquí se entremezclan y confunden, la nacionalidad, por un lado, con la mitología fundadora, por el otro. Sin duda alguna, Bolívar, que sirvió a Gómez

---

<sup>25</sup> *Op. cit.*, CABALLERO, Manuel, p. 84.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, PINO ITURRIETA, Elías, p. 186.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 186 y 197.

y a López Contreras para preservar el proyecto liberal, será igualmente empleado por Betancourt para la consolidación de la democracia y, recientemente, por el chavismo para la implantación de un régimen socialista. En este caso, no obstante, la legitimación de que hablamos pretende instaurarse mediante una operación cultural sumamente ambiciosa y que no es otra que la de hacer de Bolívar un marxista *ante litteram*. La interpretación en clave marxista de Bolívar tiene, de entrada, un proyecto muy bien definido, como muy bien subraya Straka:

Había que arrancarle el Libertador a los fascistas [Mussolini], a los derechistas, a los reaccionarios. Fue una lucha de medio siglo y en la que aparecen prácticamente todos los grandes nombres de la historiografía venezolana...<sup>28</sup>

Rómulo Betancourt sobresale, ciertamente, como el precursor y abanderado de este movimiento de reconducción histórica y hermenéutica al emplear toda su fuerza intelectual y moral orientándola en esta ardua tarea, y poniéndola al servicio de sus propios objetivos políticos. Para ello y aprovechando a Vallenilla contra sí mismo, empieza a pintar el nuevo retrato del Libertador. Betancourt tiene muy clara la idea de su ejercicio hermenéutico: “El pensamiento de Bolívar, lo sabemos bien, ha sido falseado y deformado por los teóricos al servicio de los despotismos criollos...”<sup>29</sup> Hay que volver, como él mismo dice, a las fuentes para descubrir al verdadero Libertador. Pues bien, a pesar de considerar a Vallenilla como “el máximo exponente de la prostitución de la inteligencia venezolana”<sup>30</sup>, a pesar de tan despiadado ataque, Betancourt da al César lo que es del César y reconoce que Vallenilla,

... acepta la división de la sociedad en clases antagónicas en sus objetivos y apetencias; reconoce el papel motor que jugó en la guerra de Independencia el determinante móvil económico; descubre las raíces clasistas, soterradas debajo de una lucha que en apariencia se realizaba por conquistar reformas de carácter administrativo, en la sangrienta guerra federal.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 70.

<sup>29</sup> BETANCOURT, Rómulo, «El pensamiento bolivariano en su fuente original», en *La revolución democrática en Venezuela*, Tomo II, Caracas, s/n., 1968, p. 227. Citado en *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 77.

<sup>30</sup> BETANCOURT, Rómulo, «Vallenilla Lanz, máximo exponente de la prostitución intelectual, ha muerto», en *Selección de escritos políticos 1929-1981*, Caracas, Fundación Rómulo Betancourt, 2006, pp. 87-88. Citado en *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, pp. 76-77.

<sup>31</sup> *Ibíd.*



No obstante la crítica feroz, Vallenilla tiene, a los ojos de Betancourt, el mérito de haber concebido sociológicamente al Padre de la Patria. Betancourt aprovecha, pues, este enfoque y se dedica a desarrollar esta nueva interpretación de Bolívar. En la misma dirección, pero con evidente acento marxista, Carlos Irazábal escribe su libro *Hacia la democracia*, texto que, en opinión de Straka, representa “la primera monografía marxista [...] que estudia nuestro pasado.”<sup>32</sup> Por su parte, Miguel Acosta Saignes sigue esta línea interpretativa y lo mismo hará Brito Figueroa. Sin embargo, los intelectuales e historiadores venezolanos no estaban solos: más allá de nuestras fronteras el Bolívar de izquierda también tuvo sus cultores. Ahora bien, en lo concerniente a nuestro análisis no viene al caso reconstruir de nuevo ese aspecto de la historiografía bolivariana; además, ya lo ha hecho muy acuciosamente el propio Straka<sup>33</sup>. Lo que sí debemos hacer, en cambio, es responder la siguiente interrogante: ¿cuál es la razón, en nuestro país, de la recuperación del Bolivarianismo a la que se dedicaron historiadores y filósofos marxistas por igual? No creemos que todos ellos lo hayan hecho movidos por razones de índole exclusivamente historiográficas, sino que en algunos casos (Núñez Tenorio *docet*), la motivación ha venido de parte de la política. La interpretación izquierdista de Bolívar fue una especie de Caballo de Troya con el cual los ideólogos marxistas pudieron penetrar las fuerzas armadas. Semejante legitimación marxista del Libertador permitió acercar a los hombres de armas a una ideología que dio lugar al Bolivarianismo chavista, esto es, al socialismo del siglo XXI, que es una mezcla de pretorianismo bolivariano y de marxismo decimonónico.

#### IV. Reflexiones finales: el Bolivarianismo como teoría política

Desde el punto de vista filosófico, el Bolivarianismo chavista —esa ideología de reemplazo como la denomina Carrera Damas—, permitió la aparición de un fenómeno político muy peligroso, a saber: el totalitarismo. En este sentido, Caballero ha sido uno de los historiadores que se dio a la tarea de demostrar que el sistema político que estamos viviendo es, en realidad, fascismo, pero no creemos que eso sea así. Examinemos brevemente de qué se trata. Tomando como punto de partida el concepto de *Ur-fascismo* —es decir, del *fascismo* originario— desarrollado en una conferencia dictada por el semiólogo italiano Umberto Eco en la Universidad

---

<sup>32</sup> *Op. cit.*, STRAKA, Tomás, p. 79.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 84 y ss.

de Columbia, (Nueva York), EE.UU., Caballero aplica al chavismo una serie de categorías propia del *Ur-fascismo*. Nos encontramos, en primer lugar, con aquella categoría que Eco denomina “*el culto de la tradición*”<sup>34</sup> y que, según el propio Eco, consiste en lo siguiente: “La verdad ya ha sido anunciada de una vez por todas, y lo único que podemos hacer nosotros es seguir interpretando su oscuro mensaje.”<sup>35</sup> Frente a esta consideración, el comentario de Caballero dice así:

En el caso venezolano, ese culto tiene una característica militar y fundacional: el Libertador es el sustituto de Dios Padre. [...] Ahora bien, ¿cuál es esa tradición a cuya defensa apela al chavismo; religiosa, nacional, racial, cultural? No: el chavismo quiere entroncar con la tradición militar; y por eso, su modelo, su guía, su adoración es el siglo XIX y sus héroes son todos héroes militares...<sup>36</sup>

Ya habíamos señalado algunas páginas atrás la necesidad de la tradición para la comprensión, esto es, para la orientación del ser humano en su mundo. En este sentido, y para comenzar aclarando las palabras de Eco que Caballero cita, decimos lo siguiente: sostener como afirma Eco que recurrir a la *tradición* significa acudir a una verdad “anunciada de una vez por todas” es falso, y el mismo pensador italiano se asegura involuntariamente de señalarlo cuando, como acabamos de leer arriba, añade a continuación que “lo único que podemos hacer nosotros es seguir interpretando su oscuro mensaje.” Una verdad que se sigue interpretando no es una verdad “anunciada de una vez por todas” dado que si realmente fuera así, obviamente nosotros no seguiríamos interpretándola. Pasemos ahora a estudiar los comentarios de Caballero. Cuando el historiador declara que el chavismo pueda ser fascista por ser militarista, nos permitimos recordar aquí un hecho palmario. Si no todos, por lo menos la gran mayoría de los dictadores de gobiernos comunistas se la pasan ataviados con su uniforme militar y, sobre todo, construyen un gobierno de corte militarista de manera que esta primera categoría es aplicable tanto al *Ur-fascismo* como al mismo comunismo. La segunda categoría que menciona Caballero también cae por su propio peso. Veamos por qué.

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, CABALLERO, Manuel, p. 88.

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> *Ibíd. Passim.*

Decir que los fascistas se caracterizan por su «misoneísmo», es decir, por su “rechazo a la modernidad”<sup>37</sup> como escribe el historiador, es un error. Hitler, por ejemplo, amaba los carros y se la pasaba estimulando la invención de armas ultramodernas y construyendo por toda Alemania una red impresionante de autopistas. Así que el ‘misoneísmo’ no sirve ni para catalogar al fascismo ni, mucho menos al comunismo. La tercera categoría señalada por Caballero que hay que mencionar es la del irracionalismo. A este respecto debemos decir que el pretendido irracionalismo fascista es sólo una fachada: Mussolini, por citar un solo caso, fue quien construyó una impresionante red de acueductos que llevó el agua al sediento *mezzogiorno*, logrando con ello el necesario desarrollo e impulsando así la agricultura en el sur de Italia. La cuarta categoría es la del resentimiento social y, tenemos que decir, una vez más, que tal concepto no pertenece exclusivamente al fascismo. En efecto, el comunismo hace del resentimiento de clases uno de los motores de su revolución. Sentimos discrepar tanto de Caballero lo mismo que de Eco, pero el hecho sobre el cual hemos querido hacer algunas aclaratorias y que no es otro que la aplicación indiscriminada de categorías aparentemente determinantes del fascismo y que se extienden por igual al comunismo, es sólo una verdad a medias. En nuestra opinión, lo que sucede es lo siguiente. Semejantes clasificaciones mediante las cuales este historiador pretende defender su tesis no son aplicables al chavismo por ser fascista sino por tratarse de un fenómeno totalitario. Aquello que diferencia el totalitarismo de derecha (fascista o nacionalsocialista), del comunismo estriba en las distintas maneras de entender la economía. El ataque a la propiedad privada es propio del comunismo, no del fascismo y ese sí es un elemento claramente diferenciador. No obstante, lo que verdaderamente llama la atención es la impermeabilización del socialismo del siglo XXI respecto de los hechos históricos. Si es verdad que existe una doctrina social, política y económica que, en un intento por llevarla a la práctica se ha derrumbado sistemáticamente, ha sido precisamente el comunismo y ello por razones de naturaleza teórica, económica, social y política. Expliquemos brevemente, y a modo de conclusión, esta afirmación.

Ya sabemos que el comunismo ha hecho de la dialéctica marxista el método de la única y verdadera ciencia social. Sin embargo, es suficiente tener un mínimo de formación lógica para darse cuenta del error implícito en esta proposición. Es muy cierto que la dialéctica marxista –

---

<sup>37</sup> *Ibíd.* Vid. también p. 97.

fundamento teórico primero de todo el sistema, si así podemos denominarlo—, considera que las contradicciones que necesariamente produce el capitalismo llevarán a éste a su propio derrumbe, de lo cual infiere que tales contradicciones son reales. Ahora bien, si esto es verdad, entonces la teoría que describa tales contradicciones será igualmente verdadera, y su discurso en torno a ellas y para poder reflejarlas correctamente, deberá ser, por tanto, también contradictorio. Pero un discurso contradictorio en cuanto tal es falso desde el punto de vista lógico y semántico. Luego, la dialéctica marxista, si es verdadera, será, por esa misma razón, falsa. Así las cosas, tanto el materialismo histórico como el materialismo dialéctico son epistemológicamente impracticables.

Si pasamos ahora al ámbito económico, diremos que la teoría marxista del valor de cambio como cantidad de trabajo es también falsa. En efecto, si el valor de una mercancía depende del trabajo necesario para producirla debido a que éste determina su precio, por una parte, y si, además de ello, como sostiene el concepto de plusvalía, el capitalista deriva su ganancia de la apropiación de una parte del valor del trabajo del proletario, entonces el precio del trabajo como tal no podrá ser explicado en términos de cantidad de trabajo acumulado en la mercancía. Para decirlo con otras palabras, la teoría del valor-trabajo explica solamente los precios de las mercancías, *no el precio del trabajo mismo*. En tercer lugar y desde el punto de vista social, el marxismo sostiene que el capitalismo se derrumbará por la creciente miseria de los trabajadores producida por el capitalismo mismo, hecho éste que ha sido francamente desmentido por las sociedades capitalistas contemporáneas. Hasta un régimen comunista como el de la República Popular China se ha visto obligado a transformar su economía en sentido capitalista. Por último, y en relación con el factor político, el marxismo concibe el Estado como la institución en la que se manifiesta la opresión de la clase que ostenta el poder. Por lo que hemos visto hasta los momentos, las cosas no parecen cambiar mucho cuando el Estado se encuentra en manos de los trabajadores. En este sentido, el estado comunista se concibe, desde el punto de vista marxista, como la dictadura del proletariado, pero, en virtud de ello, el Estado sigue siendo la expresión del dominio de clases, esto es, de *una sola clase*. Precisamente por ello y para que el comunismo triunfe, se necesitaría de una revolución, es decir, una conmoción social que elimine —en el sentido propio del término— la burguesía. Sin embargo, en las condiciones actuales de una sociedad globalizada como la nuestra, semejante tarea no parece fácil de llevar a cabo. Pero entonces, ¿por qué el chavismo, el bolivarianismo pretoriano comunista, siguen pregonando e

intentando practicar una receta filosófica, económica, social y políticamente fracasada? Esta es una pregunta que no resulta fácil responder, sobre todo si tomamos en cuenta la extremadamente compleja situación del país, en la que se entremezclan y confunden temas y problemas que han penetrado todas las capas de la sociedad, al punto de fragmentar profundamente el lecho que las sostiene; además que ello nos llevaría más allá de los límites propuestos para nuestro ensayo.

## **Textos y documentos**

---

**Fabiola Vethencourt.**

---

**Una aproximación a su persona y obra**

---

Gabriela Guzmán

---



**apuntes  
filosóficos**

Vol. 30 No. 58

---

## **Fabiola Vethencourt.**

### **Una aproximación a su persona y obra.**

Las solapas de algunos libros contienen la nota biográfica de su autor, por cuestiones de estilo es un párrafo que se encuentra debajo de una foto tipo retrato. Usualmente es un texto corto, resumido en un párrafo, frío y plano, que incluye datos de la vida del individuo, lugar y fecha de nacimiento, estudios, méritos académicos, profesionales y aportaciones. Se trata de algunos aspectos relevantes que, por su naturaleza, bien pueden ser similares a los incluidos en un resumen curricular.

Al voltear la solapa del libro “*John Rawls y la Moral Kantiana*” escrito por Fabiola Vethencourt, uno encuentra un párrafo similar. Se menciona que la autora tiene Doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela (UCV), un grado de Magíster en Políticas Públicas en la Universidad de Maryland y es Licenciada en Filosofía (UCV). Se menciona además que recibió una beca Fullbright (USA) entre 1994 y 1996. También, refiere que el texto presente en este libro obtuvo el Premio de Investigación Filosófica en 1994, cuatro años antes de su publicación en 1998, en la categoría «Ensayo largo», otorgado por la Fundación Federico Riu y el Instituto Iberoamericano de Cooperación.

En la actualidad, este resumen curricular podría extenderse aún más, destacando que es Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV), como dato curioso es incluso plausible mencionar que fue este ensayo ganador del premio de investigación filosófica, el texto que presento en febrero 1994 para ascender a la categoría de Profesor Asistente en la UCV. Para aquella época, no tenía idea de que años más tarde ejercería el cargo de directora en la Escuela de Filosofía, en el período 2005-2008, realizando una intachable labor académica y administrativa. Unos años después continúa sus labores como profesora, pero ahora en la Universidad Yachay Tech en Urcuquí, Ecuador, aproximadamente desde el año 2009. Entre su amplia experiencia académica y profesional resaltan también su papel como investigadora y asesora en diversos programas del Instituto de Estudios Superiores de Administración-IESA, y también el Instituto Internacional de Estudios Avanzados (IDEA) por mencionar algunos. También ha publicado varios artículos en varias revistas académicas y especializadas, entre ellas la Revista Apuntes Filosóficos y la Revista Episteme.



Sin embargo, este párrafo no hace del todo honor a la increíble académica que es la profesora Fabiola Vethencourt. Generalmente, cuando se trata de honrar a una mujer en el ámbito académico, se tiende a dejar de lado cualquier rastro de aquello que muestre su aspecto humano, quizás en un esfuerzo para que la brillantez de sus ideas y el aporte académico o profesional no pierdan importancia ante estos aspectos que se presentan como una fragilidad aparente.

Empero, un verdadero reconocimiento a ella no puede dejar de lado conocer quién es verdaderamente ésta extraordinaria persona, si es que acaso es posible lograr encerrar en palabras la respuesta a la pregunta. Sin embargo, a pesar de las dificultades, esperamos ir un poco más allá de las consideraciones de estilos formales. Según estas, Fabiola es una investigadora y profesora, que gracias a su formación es considerada especialista en filosofía política contemporánea y ética, con un fuerte dominio en la teoría moral Kantiana, la teoría de la Justicia de John Rawls y otros filósofos contemporáneos entre los más destacados Jürgen Habermas y Amartya Sen.

Pero más allá de estas clasificaciones académicas, quien haya tenido la oportunidad de encontrarse con ella en los pasillos de la Escuela de Filosofía, habrá evidenciado, a simple vista, que es más que un texto frío y plano de logros académicos, sus ojos transparentes y cálidos te dan la intuición de que estás frente a un maravilloso ser humano. Y quienes hayan tenido la dicha de estar en un aula con ella, habrán evidenciado no solo que estaban presenciando clases de parte de una excelsa investigadora y profesora sino también de un admirable ser humano.

Quizás escribo estas líneas desde la percepción que puede expresar quien tuvo la dicha de ser su alumna. Para esa época, además de ser estudiante era pasante colaboradora de la *Revista Apuntes Filosóficos*, revista donde se está publicando este texto. Allí tuve la dicha de compartir con la profesora en los espacios administrativos de la Dirección de la Escuela de Filosofía. En incontables oportunidades la veía repasar sus clases, leer un libro, atender dudas de sus estudiantes y tratar algunos asuntos administrativos. También la veía sentarse a comer en la característica mesa oval donde se celebran consejos de la Escuela, defensas de tesis de grado, concursos de oposición y otros asuntos académicos. La misma mesa que sirve de apoyo a la contemplación de las ideas también sirve de sostén al alimento del cuerpo físico. En muchas ocasiones me senté con ella en esa mesa, entre comidas, charlas y risas, tuve la oportunidad de conocer no solo a la *profesora* sino a la *persona* Fabiola. Gracias a ello puedo mencionar en estas líneas que es una mujer empática, amable, virtuosa, disciplinada y brillante; que transmite gran

afecto y que parece estar dotada de una gran tenacidad y pasión al mostrar sus ideas, pero también de un profundo sentido de la justicia, como proveniente de lo más profundo de su corazón. En la cercanía de ese espacio y por otros sucesos, pude comprobar que es una de las pocas personas que lleva realmente a la praxis la máxima kantiana que recita: «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio»<sup>1</sup>, pero más allá de hacerlo desde la conciencia de llevar acabo el cumplimiento de una ley universal lo hace como si se trata de un impulso inscrito dentro de ella.

Tal vez, hasta es plausible pensar, que este impulso que la dota de una profunda rectitud moral la pudo llevar a inclinarse en el estudio formal de temas de filosofía política en específico relacionados con la justicia y ética. Una gran muestra de ello, la vemos en las mencionadas solapas del libro ganador del premio de investigación filosófica, citado en los inicios, a saber, *John Rawls y la Moral Kantiana*.

Este libro es posiblemente una de las obras más características y de gran aporte a la filosofía política y ética contemporánea desde el que hacer teórico de la Universidad Central de Venezuela. Fue publicado en 1998 por el Fondo Editorial de Humanidades y Educación. Y hasta la fecha representa un referente bibliográfico necesario en el análisis de la Teoría de la Justicia de John Rawls. En principio, todo aquel que estudie el pensamiento político contemporáneo se encuentra con que uno de los tópicos por excelencia es el concepto de justicia y su significación dentro de una sociedad democrática, y en este sentido estudiar la teoría del él es bibliografía obligatoria. Bien ha mencionado la profesora, cuando dice que, célebre es la afirmación de Robert Nozick al respecto: “Los filósofos políticos hoy tienen que trabajar dentro de la teoría de Rawls o explicar por qué no lo hacen”. El segundo referente de ayuda imprescindible cuando se pretende aproximarse al pensamiento del él es este libro que estamos reseñando.

El libro es considerado en términos pedagógicos de grata lectura, es un reflejo de su autora y de su cualidad al impartir clases, es por eso que el texto puede servir a manera de introducción tanto a estudiantes que se aproximan por primera vez a la teoría de la Justicia rawlsiana como también de utilidad a aquellos especialistas en tópicos de filosofía política y ética contemporánea,

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Alianza Editorial (Original de 1785).

debido al estudio sistemático del pensamiento político, atendiendo a sus presupuestos y argumentos fundamentales.

El fundamento de la teoría de Rawls, es la idea de concebir «justicia como imparcialidad». Esto no quiere decir que justicia e imparcialidad signifiquen lo mismo, sino que se refiere a un marco de normas que regulan la convivencia política y social en una sociedad democrática permitiendo que sea justa y deseable para todos, sin importar las diferencias, desigualdades e inclinaciones individuales. Lo que propone la teoría es la idea de la justicia como imparcialidad basada en unos primeros principios, elegidos por los individuos en una situación original hipotética conocida como el «velo de la ignorancia». Como es sabido, y desarrolla también la autora Fabiola en su texto, estos dos principios de justicia elegidos en la situación original son diferentes: “el primero exige igualdad en la repartición de los derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad”<sup>2</sup>. Ahora bien, una vez que se han establecidos estos dos principios, la justicia como imparcialidad contempla un orden lexicográfico que regula su aplicación, según el cual el primer principio debe tener prioridad sobre el segundo, lo que significa por ejemplo que “las violaciones de las libertades básicas [...] no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas”<sup>3</sup>. Estos dos principios elegidos en la situación original hipotética constituyen la base de toda la teoría de la justicia como imparcialidad.

Fabiola en su libro expone y desarrolla sistemáticamente estos principios sus presupuestos y conclusiones, una de los comentarios que me parece importante destacar, es su especial mención entorno al marco de la conversación, según la autora Rawls no está pensando bajo los términos de una discusión metafísica o de los significados ordinarios que la palabra justicia pueda tener, sino que la reflexión apunta en torno a la pregunta *¿en qué tipo de sociedad queremos vivir?*<sup>4</sup> En este sentido, entre tantos modelos de sociedad deseable, la autora muestra como se destaca un tipo sociedad cooperativa en la cual las personas tienen intereses que pueden coincidir o hallarse en conflicto pero aun así pueden convivir bajo un orden político estable,

---

<sup>2</sup> RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. FCE. 1985. p. 32.

<sup>3</sup> *Ibíd.* p. 83.

<sup>4</sup> VETHENCOURT, Fabiola. *John Rawls y la Moral Kantiana*. 1998. p. 23.

gracias a estos principios establecidos con anterioridad y con un método, esto es justicia como imparcialidad.

En su exposición, la autora une los antecedentes teóricos de la discusión en torno al concepto de justicia con la renovada teoría de Rawls, comentando que la misma representa una respuesta filosófica a los vacíos que había dejado la «teoría intuicionista», ya que incorpora y corrige los elementos de esta, destacando como el contrato original caracterizado por velo de la ignorancia constituye en sus palabras “un método para filtrar los intereses particulares de los individuos en su concepción de la justicia”<sup>5</sup>. Por otra parte menciona que, a pesar de que Rawls se desliga de los utilitaristas cuando explícitamente muestra su interés de proporcionar una teoría diferente, aun así adopta presupuestos propios de ellos en su tesis, comenta que uno de estos es “la idea de racionalidad entendida en el sentido tradicional de la teoría económica, según la cual es racional perseguir el máximo beneficio mediante el coste mínimo” para nuestra autora la situación original no solo presupone que los individuos elijan principios basados en un velo de la ignorancia en que los hace desconocer la posición que ocuparan u ocupan en la sociedad real, sino que también se espera que actúen racionalmente eligiendo principios que los puedan beneficiar cualquiera que sea su posición una vez retirado el velo, y esta idea de racionalidad es la que comenta la profesora tiene sus raíces en el utilitarismo.

Una de nuestras últimas consideraciones entorno a los aportes de la profesora en su texto, es que ella no solo proporciona un estudio sistemático de la obra de Rawls sino que además brinda un análisis novedoso de la teoría de él, frente a la lectura tradicional, arguyendo la inspiración kantiana presente en la tesis. El presupuesto de manifiesto que muestra es que la razón práctica sirve como suelo fecundo para la construcción de una convivencia y orden político estable. De esta manera va más allá de la explicación analítica, mostrando cómo Rawls reconstruye la doctrina moral kantiana, en contraste con el aferrado formalismo de los utilitaristas clásicos y su limitado concepto de racionalidad e incluyendo en su teoría aspectos empíricos y morales que integran la condición humana.

Aquellos lectores que se sumerjan en su obra, encontrarán que el libro consta de cuatro capítulos, los cuales intentaremos exponer de manera general, para dar conocer una visión completa de su obra. En el primero se expone sistemáticamente la doctrina de Rawls. Nuestra

---

<sup>5</sup> *Ibid* Pg. 22.

autora aborda la exposición desde dos partes, una analítica y otra psicológica, para finalmente destacar la primacía de la teoría de la justicia frente al utilitarismo e intuicionismo. Se muestra cómo la parte analítica está inspirada directamente en categorías kantianas, y en la explicación psicológica muestra de manera ilustrativa por qué los individuos tienden a comportarse según los principios de justicia. Este capítulo representa una sólida exposición acerca de los conceptos e ideas básicas de Rawls, por lo cual, para aquellos desconocedores de su teoría, este apartado es de gran utilidad, bien sea de manera introductoria o como referencia bibliográfica para digerir las ideas del autor.

El segundo capítulo sigue un hilo argumentativo similar al primero, aquí Fabiola expone los conceptos fundamentales de la doctrina moral kantiana para finalmente mostrar la adscripción de Kant en la teoría de la justicia. Este capítulo es quizás el eje central del análisis de la autora en su exposición entorno a los presupuestos kantianos presentes en la obra.

En el tercer capítulo se dedica a justificar la legitimidad y pertinencia de la ampliación empírica de la doctrina moral kantiana, idea que se encuentra presente, como ha mostrado en capítulos anteriores, en la doctrina de Rawls. Para ello realiza una revisión interna del pensamiento práctico del filósofo alemán realizando especial énfasis en sus alcances y limitaciones dentro de la teoría y además nos muestra cómo sus consideraciones y distinciones encuentran amplias luces en el pensamiento de I. Berlin, Habermas, y O'Neill para legitimar esta idea.

En el cuarto y último capítulo, expone una prueba negativa de la legitimidad de la ampliación empírica. Aquí nuestra autora muestra cómo la simple fundamentación formal es insuficiente para mostrar la consistencia y plausibilidad de los presupuestos morales, para ello muestra el intento de fundamentación moral de David Gauthier basado en las premisas de la elección racional.

Para la década de su publicación este libro represento una novedad en el medio académico frente a la aferrada creencia de que la fundamentación moral no podía anclar sus argumentos en conocimientos tomados de ciencias humanas como la psicología, la antropología o la sociología. La profesora comenta cómo en el ámbito filosófico de sus estudios cualquier criterio empírico debía ser descartado para evitar incurrir en una falacia naturalista, esta tendencia surgió de una

interpretación formalista de la doctrina kantiana basada en el carácter a priori de toda legítima investigación de los asuntos morales<sup>6</sup>. Al mismo tiempo, nos relata que en el ámbito teórico de las ciencias humanas dominaba el paradigma marxista y toda explicación en cuanto al orden político era vista en ese momento bajo el “paradigma causalistas-deterministas”<sup>7</sup>.

Frente a estas tendencias, reinterpreta y presenta una investigación académica de la moral vinculada a la política, presentando la obra de John Rawls como un contractualismo que reinterpreta la razón práctica desde una perspectiva analítica pero también psicológica y sociológica, mostrando cómo, para Rawls, la justicia es un sentimiento del corazón, como expresa Rousseau y, según nuestra autora, el sentido de la justicia descansa en actitudes naturales que se forman en el individuo en sociedad<sup>8</sup>.

Nuestra escritora es consciente de que esta interpretación naturalista de los sentimientos morales representa un cambio de paradigma frente a la interpretación clásica de la doctrina moral kantiana, la cual presupone como ella define “límites apriorístico-trascendentales a toda adquisición moral”<sup>9</sup>. Sin embargo, para legitimar esta postura muestra cómo dentro de los límites de la doctrina moral kantiana es posible encontrar los alcances que justifiquen la ampliación empírica que realiza John Rawls, y esto es quizás uno de los aportes más brillantes del trabajo de investigación de ella: la puesta en escena de la reconstrucción de la doctrina moral de Kant.

Sin duda, hasta la fecha, los conceptos, presupuestos y análisis contenidos en la obra representan una joya en el estudio filosófico, político y ético contemporáneo, haciendo de este texto y de la persona de Fabiola en el marco de los espacios de la Universidad Central de Venezuela “*la casa que vence las sombras*”, un foco de luz intensamente brillante y personalmente cálido. Posiblemente no haya suficientes palabras para hacer honor a la autora y la huella académica y personal que ha dejado, pero esperamos que sus reflexiones contribuyan a seguir repensando el tipo de sociedad que queremos vivir.

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.* p. 8.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem.*

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.* p. 9

<sup>9</sup> *Ibidem.*

# Traducción

---

**Rehistorización de la historia,  
melancolía y odio Rangel” de Marcelo de Mello**

---

Livia Vargas González  
(Universidad Central de Venezuela)

---



# Rehistorización de la historia, melancolía y odio<sup>1</sup>

## Rehistoricization of History, Melancholy and Hate

Marcelo de Mello Rangel

**Resumen:** Tematizaremos, en un primer momento, lo que llamamos *deshistorización de la historia*, o sea, un obscurecimiento del carácter de posibilidad de la historia que, por un lado, se vuelve dramático a lo largo de la modernidad y, por el otro, puede ser comprendido a partir de la propia temporalización de la historia como una tendencia de los hombres en general a la continuación inmediata del horizonte en el cual se movilizan. En un segundo momento, trabajaremos con los afectos/sentimientos (*Stimmungen*) de *melancolía*, *humor* y *odio*, así como con cierto escepticismo, en la medida en que son fundamentales para: a) la negación/supresión de determinada *empatía* (*Einführung*) e inmediatez que estructuran nuestra relación con el horizonte histórico en el cual nos movilizamos y, por consiguiente, b) a toda crítica a la modernidad y a la historia. La tesis fundamental aquí es la de que la crítica y la propia actualización del carácter de posibilidad de la historia, así como los procesos de igualdad o de justicia, están marcados por cierta imposibilidad, lo que hace necesaria una economía sentimental que sea adecuada a la insistencia recurrente en esas actividades, y esto para que sea posible, una vez más, la diferenciación de la historia o su *re-historización*.

*Palabras clave:* Walter Benjamin, *Stimmung*, Melancolía; Historia.

**Abstract:** We shall first discuss what we call a *dehistoricization* of history, that is, an obscuring of the possibility character of history which, if on the one hand, it can be understood from the very temporalization of history and also from a kind of tendency of men in general to the immediate continuation of the horizon within which they mobilize, on the other hand, it becomes dramatic throughout of modernity, from the generalization of the notion of progress. Then, in a second moment, we will work with the affections/feelings (*Stimmungen*) of melancholy, humor and hatred, and also with a certain skepticism, as being fundamental: a- to the denial/suppression of certain “empathy” (*Einführung*) and immediacy that structure –at least most of the time– our relationship with the historical horizon in which we mobilize ourselves, and, therefore, b- any and all criticism of modernity, history. The fundamental thesis here is that all criticism and the very updating of what we call the character of possibility of history, as well as processes of equalization or justice, are marked by a certain impossibility, which makes necessary a sentimental economy adequate to recurrent insistence in these activities, and this in order to be possible, once again, the differentiation of history or its rehistoricization.

*Keywords:* Walter Benjamin, *Stimmung*, *Melancholy*, History.

---

<sup>1</sup> Traducido del portugués por Livia Vargas González, doctoranda en Historia y en Filosofía por la Universidad Federal de Ouro Preto (UFOP) bajo la tutoría del Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel y con financiamiento de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES). La versión en español de las citas en portugués empleadas por el autor son responsabilidad del traductor.

## **Deshistorización de la historia y melancolía**

Una de las comprensiones fundamentales que se desprenden de las tesis *Sobre el concepto de historia* es la de que todo y cualquier horizonte histórico, al organizarse, lo hace con base en un proceso de generalización o de trascendentalización que todos nosotros reflejamos de inmediato y del cual tendemos a olvidar su propio carácter coyuntural (histórico). En otras palabras, siempre que un horizonte o una época se sedimenta, tendemos a olvidar que se trata de una época entre otras posibles.

En este sentido, además de este movimiento más propiamente ontológico del horizonte histórico —que al constituirse obscurece su carácter de posibilidad—, también tenemos una especie de tendencia más antropológica que colabora para lo que sería una identificación inmediata o *empatía* (*Einfühlung*) con determinado estado de cosas y con el orden dentro del cual nos movilizamos: se trata de una propensión a cierta *tristeza* (“*acedía*”) o *conformismo*.

De este modo, lo que está en cuestión aquí es el hecho de que esta identificación inmediata o *empatía* se sostiene en esto que podemos llamar *determinación ontológica* o, inclusive, en el propio modo como la historia se moviliza y en una razón más específicamente antropológica. De acuerdo con Walter Benjamin, todos nosotros estamos expuestos, de alguna forma, a cierta *tristeza* (“*acedía*”) que tiende a acoger, a su vez, aquella *determinación ontológica*; de modo que si bien todo y cualquier horizonte histórico tiende a obscurecer su carácter de posibilidad, nosotros también tendemos a acogerlo inmediatamente —en razón de cierta tendencia al *conformismo*, a la apatía, al desánimo— y a reverberar aún más rápidamente sus orientaciones más generales o comunes. Se trata de una *tristeza* que Benjamin también llama de *indolencia*.

En este sentido, lo que está en cuestión, y que es fundamental en nuestro texto, es justamente la comprensión de que hay una propensión significativa a olvidar el carácter de historicidad o de posibilidad (de reorganización o de diferenciación) de la historia y, por consiguiente, una tendencia a la simple repetición duradera de determinado horizonte, orden o aspecto.

Hay, además, otro elemento que, según Benjamin, se tornó fundamental para el olvido del carácter de historicidad o de posibilidad de la historia y también del propio papel del hombre como espacio o actividad indispensable para cualquier transformación o diferenciación, a saber,

la noción de *progreso*. El progreso es comprendido aquí como una estrategia –propia de buena parte de las filosofías de la historia y de los historicismos a lo largo de los siglos XVIII y XIX– que se ocupa de la historia como si ella se movilizase en el sentido de una concreción perfectible. En otras palabras, lo que está en cuestión aquí, a partir de esta percepción de que la historia es unívoca y perfectible, es justamente el obscurecimiento de su carácter de historicidad o de posibilidad –la de su *deshistorización*–, a partir de, o junto con, la denegación del papel fundamental del hombre en esto que sería su movimiento de diferenciación.

Acompañando esta descripción benjaminiana que apunta hacia la dificultad que corresponde a la reorganización o diferenciación de la historia –su *rehistorización*–, en especial en la modernidad, podemos comenzar a percibir que las *Tesis*, y no solo ellas sino también buena parte de los textos publicados después de 1935 –“El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolai Leskov”, publicado en 1936, y “Eduardo Fuchs, coleccionador e historiador”, publicado en 1937– poseen un tono o una *Stimmung* melancólica, es decir, una movilidad crítica autónoma en relación con cualquier optimismo y a despecho de la propia posibilidad de éxito, tratándose mucho más de lo que vengo asumiendo como una actividad que se constituye por responsabilidad con determinada tarea<sup>2</sup>.

Sobre esta crítica melancólica de Benjamin me gustaría describir al menos parte de la tesis que muy probablemente es la más famosa, la Tesis IX. Benjamin comienza esta tesis con una cita de su amigo Gershom Scholem, historiador y teólogo judío-alemán, en la cual un ángel afirma que estaría con las alas listas para volar en dirección al pasado, puesto que el presente estaría en riesgo. La cita nos remite a algo terrible que se estaría concretando a lo largo de la modernidad: el olvido del carácter de historicidad o de posibilidad de la historia (o peligro de su *deshistorización*). En este sentido, sería necesario que algo como un sobrevuelo –o la propia tematización del pasado– fuese todavía factible, y esto para que pudiese evidenciar o recordar el carácter de posibilidad de la historia y también el importante papel que el hombre poseería en

---

<sup>2</sup> La biografía de Benjamin también puede auxiliarnos con la constitución y tematización de la hipótesis según la cual los textos publicados después de 1934 pasaron de un tono (*Stimmung*) más seguro e incluso optimista –como el que sostiene su “Experiencia y pobreza”, publicado en 1933–, a una tonalidad afectiva (*Stimmung*) más propiamente melancólica. Tenemos, en 1934, la prisión de su amante, Asja Lacis, en los campos de concentración estalinistas y, en 1939, la firma del Pacto Germano-Soviético, que Benjamin consideraba como una especie de victoria decisiva del totalitarismo. Véase RANGEL, Marcelo de Mello, *A história e o impossível. Benjamin e Derrida*, Rio de Janeiro, Ape’ku, 2020, especialmente el capítulo 1.

este movimiento de diferenciación<sup>3</sup>; una tematización o investigación en el sentido de explicitar que la noción de *progreso*, tan cara a los totalitarismos en general, era apenas una entre otras estrategias temporales posibles, por ejemplo.

La cuestión aquí para Gershom Scholem –y para Benjamin– es que la noción de *progreso* habría denegado 1) el carácter de posibilidad de la historia, o sea, que toda y cualquier coyuntura es decidida a partir de determinada disputa y superposición y, aún más, 2) que los hombres son importantes para su diferenciación, de modo que un grupo específico de hombres –y aquí más propiamente aquellos involucrados con los totalitarismos– estaría siendo capaz de convencer a buena parte de las personas de que su propia actividad sería responsable de una especie de aceleración de la concreción de aquello que sería el *progreso*, o aún más, de la movilización de la humanidad en el sentido de la perfectibilidad o incluso de la perfección.

Después de la cita de Scholem, Benjamin pasa, entonces, a la descripción de un cuadro de su amigo y pintor suizo, naturalizado alemán, Paul Klee. Se trata del *Angelus Novus*. Como veremos, y a diferencia de Scholem, hay una tonalidad melancólica en el posicionamiento de Benjamin. También se trata de un ángel, el ángel de la historia, que se dirige al pasado, donde “clava su mirada”. Pero, ¿cómo están sus ojos? A diferencia de la fisionomía más serena del ángel de Scholem, que está con las “alas listas para el vuelo” y que “de buen grado volvería atrás”, el ángel de Benjamin se encuentra con la “mirada fija” y su boca “abierta”; él está aterrorizado y sus alas están “estiradas”, bien diferente al ángel de Scholem, que afirma con confianza e incluso euforia: “¡Mis alas están listas!”.

Las alas del ángel de Benjamin están “estiradas”, cansadas, extenuadas, pues han intentado, insistentemente, este sobrevuelo con dirección al pasado, con la expectativa de sorprender y evidenciar, por ejemplo, el momento decisivo (*Entstehung, emergencia*) a partir del cual esta perspectiva del *progreso* puede generalizarse, y con el objetivo de mostrar, así, su carácter de historicidad, es decir, que se trata solo de una comprensión más disponible, que la historia está marcada, por consiguiente, por esto que estamos llamando de *posibilidad* y que toda época o aspecto se constituye a partir de la tensión entre un conjunto específico de perspectivas que, en algún momento, instauran un aspecto jerarquizado con base en determinado protagonismo.

---

<sup>3</sup> Ver, en este sentido, la discusión de Michel Foucault sobre los problemas de la genealogía y de la historia, especialmente a partir de la noción de *emergencia* (*Entstehung*), en el capítulo intitulado “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 2000.

Como ya destacamos antes, lo que está en cuestión en este movimiento del ángel de Scholem y de Benjamin es desvelar el carácter mítico del fundamento de la noción de *progreso*, tan cara a los totalitarismos en general, esto es, el carácter mítico de esto que sería su (y de toda y cualquier) constitución *transhistórica* y necesaria. Benjamin anota, a partir de entonces, que al mirar al pasado el ángel de la historia se queda aterrizado y extenuado, y esto porque donde la mayor parte de los hombres ve progreso, lo que aparece delante de él es una “única catástrofe que sin cesar amontona escombros sobre escombros y los lanza a sus pies”<sup>4</sup>.

Al ángel de Benjamin, así como al de Scholem (que “de buen grado volvería hacia atrás...”), también le “gustaría demorarse, despertar a los muertos y juntar los destrozos”<sup>5</sup>. ¡Pero esto ya no es más posible! Y no es posible, puesto que ya no se trata de buena voluntad (de una buena voluntad propia del ángel de Scholem), sino de la imposibilidad de aquel sobrevuelo y, por extensión, de la propia dificultad para evidenciar o recordar el carácter de historicidad de todo y cualquier horizonte o perspectiva –especialmente con respecto a la comprensión del *progreso*–. Se trata de la imposibilidad de este sobrevuelo justamente porque la estrategia del progreso ya habría denegado suficientemente el carácter de posibilidad de la historia y oscurecido la importante posición del hombre con respecto a su diferenciación, provocando lo que estamos llamando de una posible *deshistorización* de la historia.

Los totalitarismos –a partir de la generalización de la estrategia del progreso– estarían produciendo una energía destructiva tan potente que el propio ángel de la historia también sería sorprendido por ella, que atraparía y enredaría sus alas imposibilitando su sobrevuelo con dirección al pasado, repeliéndolo hacia adelante con dirección a un futuro que sería, muy probablemente, el espacio de destrucción de la humanidad en general. Todavía en este sentido, sigo pensando que si ni siquiera los muertos estuviesen seguros en una temporalidad como esta y/o como la nuestra<sup>6</sup> –algo que podemos comprender muy bien después del incendio y la destrucción reciente del Museo Nacional en Río de Janeiro–, tal vez ni siquiera los ángeles estarían a salvo, de acuerdo con Benjamin, y esto porque estarían exhaustos y sus alas atadas e

---

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter, “Sobre o conceito de história” (tese IX), en LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, Jeanne-Marie Gagnebin y Marcos Lutz Müller (trad.), São Paulo, Boitempo Editorial, 2005, p. 87.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 65.

incluso heridas, de modo que se trataría, y se trata de un “naufragio sin espectador”<sup>7</sup>. Esta comprensión de Benjamin, vale recordar, no es nada aislada ni exótica. Se trata de una argumentación, e inclusive de una *Stimmung* generacional, bastando para esto recordarnos de la expresión heideggeriana “fuga de los dioses”–para dar cuenta de un contexto muy semejante–, que surge a partir de la noción de *técnica*<sup>8</sup>.

Benjamin continúa, anotando qué es aquello que sopla del pasado:

Una tempestad que se enredó en sus alas (en las alas del ángel de la historia) y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas más. Esta tempestad lo impulsa irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda mientras el cúmulo de escombros delante de él crece hasta el cielo. Aquello que llamamos progreso es esta tempestad.<sup>9</sup>

### Melancolía, empatía y odio

Para comprender esta melancolía benjaminiana, así como su fuerza crítica, necesitamos en alguna medida retomar, aunque sea brevemente, una tradición que ha tematizado el problema de la melancolía antes incluso de cierta interpretación de lo que ella significaría a partir de Sigmund Freud. A despecho de algunas lecturas posibles del problema de la melancolía en Freud, tenemos una determinada versión que terminó generalizándose y, de algún modo, denegando el carácter crítico, resistente y creativo que es propio de la movilización melancólica<sup>10</sup>.

Lo que tenemos en general es que, cuando pensamos en melancolía, de inmediato tendemos a considerarla en oposición a lo que Freud llama *luto*. Y si *luto* aparece como una especie de elaboración e incluso sublimación de la pérdida del objeto amado, *melancolía*, por contraste, sería la imposibilidad definitiva de esta elaboración y, por consiguiente, un estado marcado por la pasividad.

---

<sup>7</sup> Cf. ROSSI, Paolo, *Naufregios sem expectador. A ideia de progresso*, São Paulo, UNESP, 1999.

<sup>8</sup> En lo que respecta a lo que llamo *atmósfera* o *Stimmung* más general o generacional, véase GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2014. Para abordar el problema de la técnica, véase HEIDEGGER, Martin, “A questão da técnica”, *Ensaio e conferências*, Petrópolis, Vozes / Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2006; CASANOVA, Marco Antonio, *Compreender Heidegger*, Petrópolis, Vozes, 2009, especialmente la Parte III, y CASANOVA, Marco Antonio: “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger”, *Ektasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 1, 1, 2012.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, BENJAMIN, Walter, 2005, p. 87.

<sup>10</sup> Véase KEHL, María Rita: “A melancolia em Walter Benjamin e em Freud”, MACHADO, Carlos Eduardo Jordão, MACHADO Jr., Rubens y VEDDA, Miguel (orgs.), *Walter Benjamin. Experiência histórica e imagens dialéticas*, São Paulo, Editora Unesp, 2015.

Desde Aristóteles, pasando por el neoplatonismo, el Renacimiento y el romanticismo, el melancólico es también aquel que se mueve incesantemente, oscilando entre momentos de mayor y menor actividad, y esto sin ninguna justificación exterior a la propia movilización, sin ningún optimismo, por ejemplo, con respecto a aquello que se haría posible a partir de su actividad. Lo que está en la base de esta movilidad u oscilación es cierta desconfianza o, inclusive, cierto *escepticismo* en relación con lo que el propio melancólico piensa y elabora, así como con lo que es dicho en general, con lo que es común. Aquí también vale resaltar esta especie de propensión que él tiene a la actividad de la imaginación (incluso ficcional), en términos kantianos, lo que significa concentrarse en experiencias que no fueron conceptualmente traducidas por el entendimiento. De modo que me gustaría proponer, así, una comprensión de esta actividad crítica melancólica a partir de: 1) la oscilación entre momentos de mayor y de menor actividad; 2) cierto escepticismo, ya sea en relación consigo mismo o con respecto a lo más común, de lo que se sigue 3) cierta ausencia de un objetivo más propiamente exterior a su acción que requiera realizarse necesariamente; y 4) el trabajo de la imaginación o de lo *ficcional*, el cual está determinado exactamente por cierta propensión de lo melancólico a dedicarse a aquellas experiencias que ya no fueron propiamente traducidas por el entendimiento, produciendo, a partir de entonces, imágenes que serían suficientes e incluso propias de una comprensión (y hasta de una actualización) de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) dentro de la cual se encuentra<sup>11</sup>.

Esta movilización hace posible un conjunto de cuestionamientos, un cuidado, atención y concentración significativos, especialmente en relación con dimensiones de la experiencia y de lo real (*Wirklichkeit*) que no son propiamente evidentes, de modo que la actividad melancólica se convierte en un espacio a partir del cual algo de inusual puede aparecer, una crítica contundente, por ejemplo, que apunte para lo que aún no había sido notado.

---

<sup>11</sup> lo que respecta a esta actividad de la imaginación, véase COSTA LIMA, Luiz, *Melancolia. Literatura*. São Paulo, Editora UNESP, 2017, pp. 59-124. En este sentido, Giorgio Agamben posee la comprensión de que el objeto que podría parecer perdido –y que provocaría la actividad melancólica a partir de cierta versión o interpretación freudiana–, sería, más propiamente, una especie de imagen que haría aparecer como perdido lo que, de hecho, escaparía de la apropiación en el horizonte que corresponde a lo real efectivo (*Wirklichkeit*). Tratándose, así, mucho más de una artimaña y de un montaje que haría posible esta movilidad o juego inusual a partir del cual el objeto real y trascendente aparecería como algo que habría sido perdido, y con el cual él tendría cierta intimidad. El melancólico constituiría, así, un espacio dentro del cual podría 1) movilizarse como si hubiese tenido alguna relación más íntima con determinado objeto, y 2) en este ámbito constituido a partir de este “como si”, sería posible esto que Agamben llama, de una o de otra forma, *apropiación*. Véase AGAMBEN, Giorgio, *Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2012.

De modo que cuando trabajo con la idea de que Benjamin –especialmente en los textos publicados después de 1935 y de forma más elaborada en las *Tesis*– se moviliza dentro de una tonalidad afectiva o *Stimmung* melancólica, lo que estoy queriendo resaltar es que su crítica a la denegación del carácter de posibilidad de la historia, y también del papel fundamental del hombre con respecto a cualesquiera diferenciaciones de la historia es: 1) gratuita, o sea, que se constituye a despecho de cualquier optimismo en lo que respecta a su generalización o consecución, y 2) que ella (la crítica melancólica) –en la medida en que desconfía de sí misma y de lo común y se dedica cuidadosamente a la comprensión de la realidad (*Wirklichkeit*) a partir de la imaginación– es capaz de dejar aparecer determinadas experiencias menos evidentes, o incluso en su lenguaje, “voces” que en algún momento fueron denegadas (“derrotadas”) y que pueden ser examinadas justo a partir de este espacio que supone la imaginación<sup>12</sup>, lo que, en cambio, abre la posibilidad de esto que estamos llamando de *rehistorización* de la historia.

En este sentido, me gustan mucho dos libros de Leandro Konder –uno sobre Benjamin y otro sobre Kafka–, en los cuales él subraya que tanto Benjamin como Kafka, en la medida en que se permitían cierto *escepticismo*, iban apartándose de algunos compromisos en relación consigo mismos y, también, con respecto a su entorno y a lo común, lo que haría a sus críticas aún más sorprendentes (y creativas: acto poético, *dichte, Dichtung*)<sup>13</sup>.

De este modo, lo que tenemos es una especie de encaje perfecto entre aquella dificultad, propia de todo y cualquier intento de *rehistorización* de la historia –en la modernidad y hoy–, y esta tonalidad afectiva (*Stimmung*) que corresponde a la melancolía, y esto porque ella (la melancolía) estaría marcada por un cuidado y una modestia adecuados y suficientes a la casi imposibilidad de la actualización del carácter de posibilidad de la historia (hoy).

Las *Tesis* –profundamente melancólicas– están marcadas, así, por una tarea que no es del todo la de la “revolución”, la “igualdad” y la “justicia” / “justificación” histórica, sino mucho más

---

<sup>12</sup> Recordando que el entendimiento es orientado y al mismo tiempo determina, la mayor parte del tiempo, cierto conjunto de significados, sentidos y sentimientos (*Stimmungen*) sedimentados, los cuales tienden a repetirse, como describimos anteriormente, denegando experiencias y “voces” que constituyen el espacio propio de la imaginación.

<sup>13</sup> Véase KONDER, Leandro, *Kafka. Vida e obra*, Rio de Janeiro, José Álvaro Editor, 1967; y KONDER, Leandro, *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999. En lo que respecta a una historia más general sobre el problema de la melancolía, especialmente a partir de la perspectiva que estoy tematizando aquí, véase KLIBANSKY, Raymond, PANOFKY, Erwin y SAXL, Fritz, *Saturno y melancholia. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. Véase también, STAROBINSKI, Jean, *A melancolia diante do espelho. Três leituras de Baudelaire*, São Paulo, Editora 34, 2014; STAROBINSKI, Jean, *A tinta da melancolia. Uma história cultural da tristeza*, São Paulo, Companhia das Letras, 2016; y COSTA LIMA, Luiz, *Melancolia. Literatura*, São Paulo, Editora UNESP, 2017.



por la asunción de la (casi) imposibilidad de actualización del carácter de posibilidad de la historia y, por consiguiente, por un empeño y preocupación muy específicos en relación con la *insistencia* (gratuita) en estas tareas –la de la “revolución”, la “igualdad” y la “justicia” / “justificación”–.

En este sentido también es preciso, al leer las *Tesis*, tomar parte en esta atmósfera melancólica, o sea, es preciso pensar y actuar gratuitamente mucho más por responsabilidad con la crítica y la acción que por cualquier elemento extrínseco a ellas como, por ejemplo, la esperanza en su consecución, y esto de forma algo escéptica, capaz de demorarse –tensionando, cuestionando e interpeándose–.

Se trata, pues, de una actividad crítica más atenta a lo que subsiste (a aquello que el entendimiento no tradujo), de una crítica paciente e insistente que sería propia de toda y cualquier temporalidad, ¡especialmente la de Benjamin y la nuestra! Y, de esta manera, aún estaríamos protegidos del par constituido por el optimismo y por el pesimismo (propio de la lógica del *progreso*)<sup>14</sup>.

He hablado sobre estas tonalidades afectivas (*Stimmungen*) que son el optimismo y el pesimismo y de cuánto las considero inadecuadas en relación con las temporalidades en general, especialmente la nuestra. Y también tengo la impresión de que Benjamin se esfuerza, a lo largo de las *Tesis*, en evidenciar el peligro representado por el optimismo y, por consiguiente, por el pesimismo<sup>15</sup>.

El optimismo es inadecuado a toda y cualquier temporalidad exactamente porque él tiende a cierto deseo o expectativa por que todo lo que ocurra tienda, al fin y al cabo, a desplegarse positivamente, expectativa que entra en contradicción con la propia movilidad de la vida que, al movilizarse, requiere de la actividad –muchas veces exhaustiva e incluso penosa– de los hombres en general. Y, claro, el optimismo no es adecuado ni a una temporalidad como la benjaminiana ni a una temporalidad como la nuestra (¡de alguna manera semejantes!), exactamente porque en

---

<sup>14</sup> Sobre optimismo y pesimismo, véase RANGEL, Marcelo de Mello: “Entrevista: Felicidade e melancolia no mundo contemporâneo”, *Da ternura com o passado. História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*, Rio de Janeiro, Via Verita, 2018.

<sup>15</sup> Véanse las Tesis X y XI, las cuales tematizan el optimismo de cierta “socialdemocracia”, especialmente con respecto a la posibilidad de la técnica para proporcionar la anticipación de los hombres en relación con la naturaleza, y esto de forma por lo menos ingenua, teniendo en cuenta que la “socialdemocracia”, por ejemplo, no habría estado debidamente atenta a la desigualdad radical que supone la propiedad sobre los medios de producción. *Op. cit.*, BENJAMIN, Walter, 2005.

tiempos marcados por la inestabilidad y por el ritmo frenético y deshumano de la técnica, en tiempos decisivos como los nuestros –teniendo en cuenta especialmente la tensión incierta/peligrosa entre el avance de lo que llamo *diferencia* o *democratización* y la recomposición de cierto conservadurismo en Occidente en general (y en Brasil y Latinoamérica en especial)–, cualquier expectativa más entusiasta (optimista) con la posibilidad de que aquello que nos ocurre nos conducirá a un espacio más razonable, está necesariamente condenada a frustrarse reiteradamente, hasta transformarse en aquello que sería su par perfecto: el pesimismo, la apatía... y, en el límite, hasta incluso en comportamientos más propiamente autoritarios y hasta fascistas, como hemos acompañado de cerca<sup>16</sup>.

Aún en el sentido de la *insistencia* en esto que sería la “revolución”, la “igualdad” y la “justicia”/“justificación” histórica, de la propia crítica a la modernidad en nombre de la diferenciación histórica, Benjamin tematiza un conjunto de tonalidades afectivas que serían adecuadas a la supresión o, inclusive, a la “destrucción” de aquella relación de inmediatez que tenemos, en general, con el horizonte histórico que es el nuestro.

Lo que ocurre, como ya lo explicamos más arriba, es que hay una tendencia a una especie de identificación inmediata, de *empatía* (*Einfühlung*), con el horizonte trascendental dentro del cual nos movilizamos, y esto en razón de la tendencia ontológica al obscurecimiento del carácter de posibilidad de la historia; de una especie de *tristeza*, *indolencia* o *conformismo* que serían propios de los hombres en general –de modo tal que tenderíamos a continuar comportándonos teórica y prácticamente de acuerdo con lo que ya está sedimentado o con lo que es común– y, además, especialmente con respecto a la modernidad, esta *empatía* (*Einfühlung*) también se asienta en la estrategia del progreso, la cual trabajaría con la idea de una historia unívoca y perfectible y, por tanto, distante de esto que sería su carácter de posibilidad, que se concretaría a despecho de la actividad humana.

En este sentido, y teniendo en cuenta esta identificación inmediata (*empatía*, *Einfühlung*), todo y cualquier movimiento teórico y práctico dedicado al recuerdo y a la actualización del carácter de posibilidad de la historia encontraría mucha dificultad para generalizarse. De modo que una tarea como esta necesitaría ser siempre retomada: “en *cada época* es preciso *intentar*

---

<sup>16</sup> Democratización aquí se aproxima mucho a la comprensión de Jacques Rancière. Se trata de la apertura (y del sostenimiento) del espacio público a la tensión. Cf. RANCIÈRE, Jacques, *Ódio à democracia*, São Paulo, Boitempo, 2014.

arrancar la transmisión de la tradición al *conformismo* que está a punto de subyugarla... y ese enemigo no ha cesado de vencer”<sup>17</sup>. Es a partir de esta comprensión que también podemos leer la Tesis IV, la cual comienza con una cita de Hegel.

Siempre acostumbro llamar la atención sobre una especie de política de la cita benjaminiana, especialmente en lo que respecta a las *Tesis*. Benjamin cita textos y autores que son fundamentales para su formación, entre ellos Hegel, Nietzsche, Brecht y Scholem. Sin embargo, esto no se da exactamente por su deseo, a partir de estas citas, de justificar o subrayar lo que desarrollaría seguidamente. En casos como este en el que cita a Hegel, o como hizo de alguna forma con Scholem, Benjamin presenta textos y fragmentos menos conocidos que apuntan, en general, a comprensiones distintas a las que buena parte de la tradición destaca. Aún más, además de esta especie de inversión interpretativa, él todavía construye su texto negando algún o algunos elementos que saca a flote a partir de las citas.

Es exactamente esto lo que acontece con respecto a la cita de Hegel en la Tesis IV. Hegel aparece como un filósofo profundamente preocupado con esto que podemos llamar *infraestructura*, esto es, con la necesidad de una igualación efectiva del “qué comer y vestir”. La idea propia de este fragmento es que –para Hegel– apenas esta igualación posibilitaría la constitución de una superestructura adecuada –de un Estado, leyes y pensamiento ideales–, o sea, de la propia felicidad.

No obstante, inmediatamente después, justo después de subrayar esta lectura de Hegel razonablemente singular (hasta entonces al menos), Benjamin la aproxima a la tradición marxiana –tan crítica de Hegel– y, enseguida, cuestiona a ambos. La crítica de Benjamin consiste en que, a diferencia de Hegel y de los marxistas en general –la mayor parte de ellos “adiestrada” en leer a Marx de manera más ligera y/o programática–, lo fundamental es la preocupación por lo que haría posible la *insistencia* en una lucha que en principio sería muy difícil, a saber, la lucha (recurrente) por la reorganización significativa de la historia a partir de lo que llamamos *justicia/justificación e igualdad*.

Es en este sentido, y aquí nos vamos encaminando hacia el final de nuestro texto, que Benjamin tematiza el problema de las tonalidades afectivas (*Stimmungen*), de su importancia para la *insistencia* en este posicionamiento crítico que destacamos más arriba. Para él es fundamental

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, BENJAMIN, Walter, 2005, p. 65. (*Cursivas nuestras*).

preocuparse, incluso antes de que con la igualdad o justicia/justificación histórica, con cierta economía sentimental (*Stimmungen*) que sustentaría toda y cualquier lucha en el sentido de la diferenciación del horizonte histórico moderno. Sería fundamental, por tanto, cultivar sentimientos como la *confianza*, la *valentía*, el *humor*, la *astucia*, la *tenacidad*, los cuales “pondrán *incesantemente* en cuestión cada victoria obtenida por los dominadores”<sup>18</sup>.

Me gustaría destacar, al menos rápidamente, dos sentimientos que considero fundamentales para la composición de esa economía sentimental adecuada al cuestionamiento o negación insistente de la modernidad, y de su desigualdad e injusticia radicales, a saber, el *humor* y el *odio*, los cuales aparecen, a su vez, en la Tesis XII, cuando Benjamin afirma que “la clase trabajadora desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio”<sup>19</sup>.

Con respecto al *humor*, me gustaría subrayar que él es un sentimiento o una *Stimmung* fundamental de esta tonalidad afectiva más general que es la melancolía. El humor es un estado de ánimo que se constituye, a su vez, justamente a partir de aquel escepticismo (y modestia) de base, propio de la melancolía benjaminiana. Él es una especie de gesto que hace posible la explicitación (que subraya) de la fragilidad, de la finitud de cada uno de nosotros con respecto a la crítica a la modernidad y al recuerdo y actualización del carácter de posibilidad o de diferenciación de la historia. El humor está directamente relacionado con cierta habilidad de “reírnos”, momentáneamente, de nuestra fragilidad, y esto en el sentido que supone redimensionarla, minimizando efectos como el desespero, la pasividad, el pesimismo e incluso el autoritarismo. En este sentido, se trata de la propia asunción de la finitud y, así, del recordatorio de que es necesario estar recurrentemente atentos, en vista de que nuestra “fuerza” —que Benjamin llama *fuerza mesiánica*—, en lo que respecta a posibles reorganizaciones de la historia, es “débil” (*schwach*)<sup>20</sup>.

Y, finalmente, el *odio*. Lo que está en cuestión aquí para Benjamin es que necesitamos de esta tonalidad afectiva que consiste en el *odio* (indignación), justamente para que podamos apartarnos lo más posible de la *empatía* (*Einfühlung*) —que tiende a determinarnos en razón de la movilización ontológica de la propia historia—, de la *tristeza* y del *conformismo* —que también tendemos a sentir—, y en razón de la generalización de la noción de progreso —especialmente con

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 58. (*Cursivas nuestras*).

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

respecto a la modernidad— que, de algún modo, y aunque no de manera prioritaria, todavía orienta a buena parte de nosotros.

Sería preciso, entonces, cultivar una especie de *antipatía* (desinterés, *tedio*) por todo lo que está más sedimentado en nuestro mundo, y esto porque todo lo que alcanzó esta condición más general o trascendental habría sido, o bien constituido, “interpretado”, o reorientado para (o en función de) la simple repetición del horizonte histórico profundamente desigual e injusto que es la modernidad (¡y el nuestro!), pues “nunca hay un documento de la cultura que no sea, al mismo tiempo, un documento de la barbarie”<sup>21</sup>.

Este *odio*, indignación o antipatía por los significados y sentidos más fundamentales del mundo que es el nuestro, sería la tonalidad afectiva (*Stimmung*) propia de la constitución de lo que Benjamin llama *historia a contrapelo* o, incluso, de todo y cualquier comportamiento teórico que también se dedique a auscultar, acoger y repercutir gestos y perspectivas denegados y también disonantes. No obstante, e infelizmente, no tendremos tiempo para desarrollar esta cuestión, o sea, la de que este *odio* o antipatía se encuentra, al mismo tiempo, asentado en otro sentimiento o *Stimmung* de base, el *amor* (*caritas*). ¡Se trata del amor por los “vencidos”, los “olvidados” o incluso por los ultrajados de ayer y de hoy!

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 70.

## Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura Ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

\_\_\_\_\_. *Infância e história. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”, LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Jeanne-Marie Gagnebin y Marcos Lutz Müller (trad.). São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. “Über den Begriff der Geschichte”, *Gesammelte Schriften*, t. 1 (2), p. 691-704. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger”, *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*. 1, 1, 2012.

COSTA LIMA, Luiz. *Melancolia. Literatura*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

FREITAS, Romero. “Estranhamento ou empatia? Notas sobre o problema do conhecimento histórico em Walter Benjamin”, IANNINI, Gilson; GARCIA, Douglas; FREITAS, Romero (Orgs.). *Arte e Filosofia. Antologia de textos estéticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva / FAPESP: Campinas / São Paulo: Editora da Universidade Federal de Campinas, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Benjamin-zwischen bilanz nach dem zenit. Was ist als Potenzial fuer die Zukunft geblieben?* (No prelo)

\_\_\_\_\_. *Depois de 1945. Latência como origem do presente*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GUMBRECHT, Hans Ulrich y MARRINAN, Michael. *Mapping Benjamin. The work of art in the digital age*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

HADDOCK-LOBO, Rafael. “Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História”, *Revista Comum*. Rio de Janeiro, 9, 22, pp. 56-75, jan.-jun, 2004.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

KEHL, Maria Rita. “A melancolia em Walter Benjamin e em Freud”, MACHADO, Carlos Eduardo Jordão, MACHADO Jr. Rubens y VEDDA, Miguel (Orgs.). *Walter Benjamin. Experiência histórica e imagens dialéticas*. São Paulo: Editora Unesp. 2015.

KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin y SAXL, Fritz. *Saturno y melancholia. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

KONDER, Leandro. *Kafka Vida e Obra*. Rio de Janeiro: Jose Álvaro Editor, 1967.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: O Marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

MARCIANO, Matheus Silva. “Melancolia: Uma luta contra o tempo”. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de bacharelado de História da Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas (ICHS), 2018.

MATOS, Olgária. *Benjaminianas. Advinhas do tempo: êxtase e revolução*. São Paulo: HUCITEC, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os arcanos do inteiramente outro. A Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. “Pórticos e passagens: Walter Benjamin – contratempo e história”, MACHADO, Carlos Eduardo Jordão, MACHADO Jr. Rubens y VEDDA, Miguel (orgs.). *Walter Benjamin. Experiência histórica e imagens dialéticas*. São Paulo: Editora Unesp. 2015.

RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANGEL, Marcelo de Mello. *A história e o impossível. Benjamin e Derrida*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

\_\_\_\_\_. *Da ternura com o passado. História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

\_\_\_\_\_. “Entrevista: Felicidade e melancolia no mundo contemporâneo”, *Da ternura com o passado. História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

RODRIGUES, Carla. “Rio de Janeiro, uma cidade entre ruínas”, *Revista Cult/UOL* [Online] <https://revistacult.uol.com.br/home/museu-nacional-rj-cidade-entre-ruinas/>. (Consultado el 24/09/2018).

RODRIGUES, Thamara de Oliveira. “Theory of history and history of historiography: Openings for unconventional histories”, *História da Historiografia*, 12, 2019, p. 96-123.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. “Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo”, *Revista Maracanan*, 18, 2018.

ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador. A ideia de progresso*. São Paulo: UNESP, 1999.

SANTOS, Leandro Assis. “Interpretações de uma teoria dos afetos em Martin Heidegger”. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2018.

STAROBINSKI, Jean. *A melancolia diante do espelho. Três leituras de Baudelaire*. São Paulo: Editora 34, 2014.

\_\_\_\_\_. *A tinta da melancolia. Uma história cultural da tristeza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.



## Reseñas

---

# Wolfram Eilenberger: El fuego de la libertad

---

Mariana Cediél

(Universidad de Buenos Aires)

---

## Wolfram Eilenberger: *El fuego de la libertad*.\*

Por Mariana Cediél  
(Universidad de Buenos Aires)

El problema fundamental del “otro” pensado –y vivido– por cuatro mentes brillantes inscritas en el panorama político europeo de la década de 1930, presentado por un ensayista, periodista y estudioso de la filosofía alemán.

En su libro de género ensayístico “El fuego de la libertad” (2021), Wolfram Eilenberger, repite la fórmula de su obra anterior con la que consolidó su trayectoria como autor: “Tiempo de Magos” (2019). Elige cuatro –como él les llama– héroes del pensamiento, define un momento histórico del siglo XX y con un hilo conductor magistral, su pluma hace las veces de aguja para tejer redes de análisis y comparación entre los personajes, sus historias y sus matrices filosóficas.

Eilenberger es un escritor que estudió filosofía, psicología y estudios románticos; desde hace más de 20 años se desempeña en el periodismo como columnista y es actualmente editor en jefe de la revista *Philosophie Magazine* en su edición alemana. Su trabajo, como autor y como periodista, se destaca principalmente por trazar puentes entre los temas que ocupan a la academia y las esferas del mundo político, cotidiano e incluso deportivo.

En su última publicación presenta a Ayn Rand, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir y Simone Weil; específicamente sus trayectorias entre los años 1933 y 1943, lapso en el que sus inquietudes de juventud se forjaron en la elevada temperatura del nazismo. El subtítulo, que se puede traducir como “El refugio de la filosofía en tiempos sombríos”, hace alusión a ello y tal proyecto es de esperarse de un autor con interés particular por el proceso de formación de las tesis filosóficas y su encarnación en la propia vida de los pensadores.

Pensar el impacto de nuestra existencia en los otros es una reflexión a la que en este 2021, como humanidad atravesando un contexto pandémico, podemos reconocernos próximos. ¿Cuáles son los criterios que mueven nuestras acciones individuales y políticas ante una amenaza global? ¿Qué herramientas intelectuales elegimos para atravesar la incertidumbre?

---

\* España, Taurus, 2021.

El libro se compone de ocho capítulos con ejes cronológicos concretos que, tal como en un proceso de combustión, van desde las *chispas* (capítulo 1) hasta el *fuego* (capítulo 8). Eilenberger nos presenta a cada filósofa en un estado particular y nos invita, como lectores, a ir siguiendo la narrativa individual a través de fragmentos subtítulos que van dibujando horizontes vitales, filosóficos, políticos y culturales que reconstruyen la situación paneuropea en esa década. Al igual que cuando un mago nos devela el final de su truco al inicio, en el primer y último capítulo nos encontramos con la misma fotografía de época: 1943.

Cada año reconocemos a Rand, Arendt, Beauvoir y Weil en experiencias distintas entre sí pero con tránsitos similares, y es precisamente esta la perspectiva que intencionalmente consigue regalarnos el autor en innumerables ocasiones. En 1933-1934 podemos rastrear en las anécdotas de cada una el estado mental que impulsa toda búsqueda filosófica: el asombro. ¿Por qué los demás viven de la forma en que lo hacen y cómo me relaciono con ellos? pudiera, hilando sobre la huella discursiva del autor, haber sido la pregunta de todas. Ahora, ¿qué lugares físicos y reflexivos exploraron a partir de allí? La invitación a conocer el proceso de cristalización de sus propuestas filosóficas tempranas está sobre la mesa.

### **Ayn Rand (Rusia, 1905 – Estados Unidos, 1982)**

Como estadounidense de origen ruso puede ser la mejor forma de contextualizar a esta pensadora cuyo desarrollo intelectual se consolidó en el país norteamericano. Con estudios en filosofía, historia y cine, Alisa Zinóvievna Rosenbaum (nombre de nacimiento), consiguió a sus 21 años permiso del gobierno soviético-comunista para viajar a la nación que eligió como su lugar de asentamiento. En 1933 Rand ya había escrito algunas publicaciones relacionadas al mundo cinematográfico, vivía en Hollywood y se preparaba para dar sus primeros pasos como guionista.

Es destacable la habilidad de esta autora para plantear tesis filosóficas desde el mundo de las letras, con alcance también en el arte escénico y el cine; como dramaturga sustentó con consistencia y mediante historias de ficción el uso de la razón y la potencialidad del ser humano. Además, cabe resaltar el nivel de influencia que deja ver el hecho –que marca el autor al final del libro– de que una de sus obras: “La rebelión de Atlas” (1957) sea, después de la Biblia, el libro más vendido en Estados Unidos desde su publicación.

Eilenberger nos traza en esa década las anécdotas en las que Ayn construyó los pilares del objetivismo como sistema filosófico y el proceso de escritura de “El Manantial” (1943), esta como una obra de ambición transformadora en virtud de su propia libertad e integridad como persona. Justificó allí la conquista del yo frente a las masas y la necesidad de liberarse del “infierno” altruista, esta apuesta –según ella– inútilmente mediocre y modesta de entregar la vida por los demás en detrimento de la independencia individual o la verdadera libertad.

Con su familia en Rusia y perjudicada por la URSS, Rand desde sus primeros años había visto lo suficiente para desarrollar una postura acérrima y luchar contra la romantización de ideales comunistas así como los peligros de las políticas colectivistas en un mundo acechado por el totalitarismo. En 1943, con su novela, la propuesta estaba ilustrada: El capitalismo presentado como el único sistema moral posible en una sociedad que entiende la supremacía política del individualismo, esto es, la pertinencia de exaltar las capacidades racionales del ser humano y su poder de creación.

### **Hannah Arendt (Alemania, 1906 – Estados Unidos, 1975)**

Como mujer intelectual judía viviendo el nacionalsocialismo alemán, la vida de una de las teóricas políticas más importantes de la modernidad fue, sobre todo por estos lamentables años, difícil.

Arendt se doctoró en filosofía en 1928 con la tesis titulada “El concepto del amor en San Agustín” y la tutoría de quien fue desde entonces su amigo, Karl Jaspers. En 1933 la persecución nazi de los judíos y una breve detención por la Gestapo, le abren su camino de huida a París, es allí donde transcurre su vida mientras los discursos fascistas avanzan triunfantes en Europa. En 1937 le retiran su nacionalidad original y tras los vaivenes de la época como exiliada judía perteneciente a la diáspora de intelectuales alemanes, logra viajar en 1941 a Estados Unidos, donde se establece hasta el final de sus días.

Sus inquietudes de juventud ya orbitaban lo social: la singularidad de cada individuo, el encontrarse a sí mismo en el otro (desde los conceptos de amor que estudió en San Agustín) y la dignidad humana, que fue foco de su investigación –en sus últimos años en Berlín– sobre la vida de Rahel, una mujer judía.

En sus experiencias parisinas se relacionó con fundaciones sionistas e incluso viajó a Palestina. Sus reflexiones sobre lo que vivía su comunidad le llevaron a pensar contradicciones en los derechos humanos como una herramienta orientada a los pueblos y no al individuo; en constante diálogo con el círculo de intelectuales exiliados que se refugiaban en la ciudad y su amigo Gershom Scholem (reconocido especialista en mística judía), intercambiaba impresiones que luego nutrieron una de sus obras más importantes: “Los orígenes del totalitarismo” (1951).

En 1943 las cartas que intercambiaba con Scholem (que estaba en Jerusalén) son testimonio de su sensación de aislamiento en New York. Todo esto mientras se intensificaban en Europa las estrategias de asesinato masivo a judíos y las noticias que viajaban al otro continente –aún sin dar cuenta suficiente de la realidad– eran de tal horror que no parecían, en principio, veraces ni siquiera para Arendt y su pareja Heinrich Blücher. Estas preocupaciones estaban en su mente y era para ella –y su amigo en Jerusalén– necesario pensar cómo la comunidad judía, más allá de su papel de víctima en la historia y de lo que pudiera esperarse en tiempos futuros, había llegado a vivir un momento tan cruento. Para entonces ya se encontraba redactando su obra más reciente “Nosotros, los refugiados” (1943).

Wolfram señala que su misión como pensadora no estaba para nada definida en esos años, sin embargo, continuaba creyendo en la libertad que tienen los hombres para encaminar su destino político; asimismo, su reciente ciudadanía estadounidense le permitiría desarrollarse intelectualmente con más tranquilidad y abocarse al ejercicio de la escritura y el periodismo ejerciendo así una influencia activa en la praxis.

### **Simone de Beauvoir (Francia, 1908 – 1986)**

Con la decisión que tomó muy joven de ser escritora, en 1929 Simone de Beauvoir se licenció en letras y especializó en filosofía en París; es reconocida hoy como pensadora de la corriente existencialista junto a su compañero de vida e ideas Jean-Paul Sartre, y como una de las defensoras más importantes del feminismo. Esta década la vivió desde sus actividades en la enseñanza, se preguntó por el sentido de su existencia y el lugar de los demás en ella; sin embargo, en 1933 la filósofa gala estuvo aún lejos de consolidar su posición profesional, literaria o política.

Wolfram con enriquecedores aportes bibliográficos narra sus aventuras sexo-afectivas: su relación poliamorosa y, en general, la naturaleza de los acuerdos con los que junto a Sartre gestó diversos lazos sentimentales. Fue esta una forma de vincularse que, aunque controversial en la época, se correspondía con los valores teóricos de la pareja.

Beauvoir se valió de la profundización en esas vivencias como material intelectual y, movida por las nociones de la fenomenología husserliana, empezó a escribir su primera novela “La invitada” (1943): a partir de un triángulo amoroso y la idea de la doble humillación de la conciencia por la finitud y la existencia del otro, esbozó una tipología tripartita de la conciencia humana.

En 1939 vive en soledad la incertidumbre y el desplazamiento físico provocado por la ocupación nazi en Francia, durante ese tiempo encuentra el coraje para desarrollar su visión. Eso, sumado a la influencia de Heidegger y sus lecturas de Hegel, le dio lugar a nuevos modos de reflexionar las condiciones de posibilidad del verdadero encuentro con el otro y las responsabilidades que implican la existencia. Cuando vuelve a París tiene una actitud de superación activa y ya en 1942, Wolfram describe a una Beauvoir animada en la búsqueda de estructura de su primer ensayo “¿Para qué la acción?”(1944): para aquel entonces profundizó en la necesidad de promover la libertad de los demás en beneficio de la libertad propia o, dicho de otro modo, en la importancia de los otros como punto de partida para dar testimonio del movimiento en un mundo compartido.

Un escándalo sobre sus pasadas experiencias íntimas le costó, por los mencionados años, su autorización para impartir clases; no obstante, esta situación le favoreció para reconocerse como una escritora y filósofa independiente. “La invitada” estaba próxima a su publicación y, con ello, pasó a formar parte de la vida pública a la altura de su compañero Sartre y figuras como Camus; para entonces se empezaba a forjar como la filósofa que promovió la libertad de las mujeres.

### **Simone Weil (Francia, 1909 – Reino Unido, 1943)**

Distinguida por su participación política y sus experiencias místicas, lo que Wolfram nos presenta en su libro es nada menos que la última década de la vida de esta escritora francesa de familia judía, cuyos pasos académicos iniciaron con estudios en filosofía y literatura clásica; a sus

22 años se desempeñó como docente y ya desde entonces demostraba su talante de pensadora radical y activista.

La preocupación por lo social fundamentó su personalidad. Desde sus apasionadas lecturas de Marx, pasando por sus discusiones con el político revolucionario León Trotski sobre Stalin y la situación rusa, hasta sus peripecias experimentales y voluntarias como obrera en una fábrica o al servicio de las Brigadas Internacionales en la guerra civil española, nos ilustran algunos matices de su lucha audaz por la verdad y la justicia.

Aunque breve, su intencional y premeditado contacto directo con la vida proletaria le permitió desarrollar un criterio efectivo sobre las políticas marxistas. En sus reflexiones de 1934 ya disertaba sobre las causas de la libertad y la opresión, así como las condiciones de los trabajadores en las fábricas: profundizó específicamente en la deshumanización de los obreros y las falsas diferencias entre los sistemas capitalistas y comunistas en cuanto a la idea de crecimiento ilimitado, la promesa del progreso constante y las falacias de la retórica de la colectividad que devenían, al final de cuentas, en sometimiento. No se trató solo de un análisis crítico, pues desde su lugar planteaba propuestas en defensa del bienestar individual y social, e incluso para ese momento anticipaba la amenaza de una crisis mundial (casi un presagio).

Asimismo, en su participación en las Brigadas Internacionales, presenciar el horror de la guerra fue insumo para sus análisis posteriores sobre la situación que atravesaba el continente: Cuestionar si existe la justicia en los conflictos bélicos y la noción de fuerza como puerta a un abismo de cosificación del ser humano fueron sus focos de investigación para intentar esclarecer el desorden que atravesamos como sociedad.

A la par de sus vivencias políticas, fueron también sus dificultades médicas –entre ellas, sus fuertes dolores de cabeza y una sinusitis crónica– las que condicionaron sus tránsitos como escritora y le acercaron a otro estadio fundamental en su vida: la fe a través del cristianismo. Su reconocimiento como creyente le otorgó una renovada forma de existir igualmente a favor de los marginados. Así, cuando en 1940 a Weil se le prohíbe –por su gentilicio judío– ejercer sus funciones intelectuales en los círculos académicos, esta, a pesar de ello y con una condición de salud poco estable se procura continuar sus reflexiones, en esta ocasión sobre la posibilidad de alcanzar la libertad de la gracia desde la no-acción y la contemplación del otro.



Al final de su corta vida, aunque con sus padres logra viajar a New York, la distancia se le hace inhabitable e intenta regresar a Francia para servir como combatiente. Viaja a Londres con la aspiración de formar parte de la resistencia, pero la gravedad de su estado de salud se acrecentaba; aún así, continuaba ofreciendo sus aportes intelectuales y, desde su entrega al misticismo, reflexionaba desde un lugar transcendental sobre los enfrentamientos en Europa como una “guerra de religiones”.

Cabe preguntarse por las transformaciones que pudieron ser impulsadas por una mayor visibilidad del pensamiento lúcido y el ejemplo perspicaz de Weil en los años 30; sin embargo, acercarse a su vida y obra intelectual puede ser una invitación sin caducidad a comprometernos con los designios de nuestro pensamiento crítico. Así como Rand, Arendt y Beauvoir, desde sus lenguajes y particulares espectros de acción, lo hicieron.

Con la oportunidad de mirar en retrospectiva, estudiar sus modos de pensar independientes, aún en medio del horror nazi y la grave crisis que vivimos como humanidad, supone un espacio de honra y enriquecimiento personal. La lectura de Wolfram se hace pertinente para adentrarnos en conceptos que remarcan la cartografía de la solidaridad y la dignidad humana en periodos oscuros; así como el reto de lograr -en palabras del autor-: “... eficacia política sin dejar de ser fiel a unos principios, profundidad filosófica y práctica concreta”.

En el proyecto de Eilenberger es admirable su pericia para componer un relato histórico minucioso, a la vez que nos expone con claridad tesis filosóficas mostrando cómo estás influyen en la psique y decisiones personales de las filósofas. El uso de citas es siempre atinado para esclarecer las situaciones y no pierde ocasión para sorprendernos al mostrar puntos de unión y contrastes entre ellas. Entre otras habilidades, es loable su cuidado para dar luz y valor –en medio de distintas opiniones– a las historias en la versión que nos interesa: la de las protagonistas.

Así, además de las obras publicadas por y de ellas, podemos visualizar cómo el testimonio de la época que nos brinda el registro de sus recorridos (en sus diarios de pensamientos cotidianos, cuadernos filosóficos y cartas) da cuenta de la importancia de la escritura como ejercicio creativo de la libertad, sobre todo en un momento histórico donde las mujeres iban sumando espacios para explorar y generar aportes al acervo intelectual, ese que constituye nuestro capital simbólico como humanidad.

Estaría lejos de la sensatez ofrecer al pensamiento filosófico como la solución a nuestros problemas, aun así ya nos mostraba Aristóteles en su ética nicomáquea (libro X, 1179b) sus ventajas para las acciones prácticas y el cultivo de la virtud. Los tiempos sombríos parecen siempre clamar a la humanidad una ofrenda de pensamiento reflexivo y los intelectuales, en estas circunstancias, pudieran seguir el ejemplo de Prometeo en su búsqueda del fuego, para alimentar la llama de la libertad.

Eilenberger, W. (2021). *El fuego de la libertad: La salvación de la filosofía en tiempos de oscuridad 1933-1943*. España: Taurus.

Título original: *Feuer der Freiheit. Die Rettung der Philosophie in finsternen Zeiten*

Fecha de publicación original: 8 de abril de 2021

## **Reseña curricular de autores**

---

### **María Isabel Aguilera**

Profesora del Departamento de Filosofía Teórica de la Universidad Central de Venezuela. Profesora de Ética y Docencia, e Introducción de la Filosofía en el Departamento de filosofía de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Estudios de Teología en el Instituto Universitario Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima. Licenciada en Filosofía, Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Educación, Mención Filosofía, Universidad Católica Andrés Bello, 2011. Maestría en Filosofía y Ciencia Humanas, Universidad Central de Venezuela. Maestría en Filosofía Política, Universidad Andrés Bello (cuarto semestre). Diplomado en Escritura Creativa UNIMET.

E-mail: marcolinabenita@gmail.com

### **Aida Alvarado**

Estudiante de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Egresada como artista gráfico de la escuela Cristóbal Rojas participa activamente en muchas iniciativas de promulgación de la filosofía entre ellas las de la escuela de filosofía de la UCV. Actualmente se encuentra escribiendo su trabajo final de grado para optar al grado de Licenciada en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela.

E-mail: Alvaradoaida18@gmail.com

### **Luz Marina Barreto Guerra**

Profesora Titular y Jefa del Departamento de Filosofía Teórica de la Escuela de Filosofía de la UCV. Es Doctora en Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, Magister Scientiarum en Ciencias de la Computación de la Universidad Central de Venezuela, Diplomada en Teología de la Universidad Católica Andrés Bello y Licenciada en Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Ha sido Directora del Instituto de Filología “Andrés Bello” de la Universidad Central de Venezuela y Directora del Doctorado y Postgrado de Filosofía de la misma universidad. Es miembro activo de distintos comités académicos, editoriales y sociedades científicas nacionales e internacionales. Autora de numerosos artículos y libros en las áreas temáticas de la teoría de la racionalidad, ética y filosofía moral.

E-mail: luzmbarreto@gmail.com

### **Mariana Cediél**

Estudiante de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Tras emigrar de Venezuela y residenciarse en Argentina retomó los estudios que iniciara en la Ciudad Universitaria de Caracas. Durante el tiempo que cursó estudios en la UCV recibió en el Aula Magna el premio al mérito estudiantil. Su trabajo como Asistente de Producción en la revista de Apuntes Filosóficos aseguró la estabilidad de esta publicación.

E-mail: Marianacediel281@gmail.com

### **María Eugenia Cisneros Araujo**

Profesora de la Universidad Central de Venezuela, Abogada (UCV), Licenciada en Estudios Internacionales (UCV), Licenciada y Magister en Filosofía (UCV). Profesora-Investigadora del Instituto de Filosofía (UCV). Escritora.

E-mail: mariaeugeniacisnerosaraujo@gmail.com

### **María Coromoto Ramírez**

Profesora del Departamento Instrumental de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Letras e Ingeniero Civil, ambos de la UCV. Actualmente, cursa estudios en el posgrado de Filosofía y Ciencias Humanas, en la misma casa de estudios. Experiencia en la corrección de estilo en organismos públicos y trabajos particulares. Realizó el diplomado de Edición, otorgado por CAVELIBRO-UCV. Ha ejercido docencia en talleres de literatura y materias formales de educación en diferentes niveles. En su ejercicio como profesora del Dpto. de Instrumental ha encaminado intereses investigativos centrados en la práctica de la escritura filosófica y la relación entre filosofía y literatura.

E-mail: ariam3300@gmail.com

### **María Guadalupe Llanes**

Licenciada, Magister Scientiarum y Doctora en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela, UCV. Actualmente es Profesora y Jefa de la Cátedra: Filosofía de la Edad Media, en la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación-UCV. Jefa del Departamento de Historia de la Filosofía-Escuela de Filosofía UCV. Ex-Directora de la Escuela de Filosofía UCV: 2015-2018. Miembro del Consejo Editorial de la Revista *Apuntes filosóficos*, de la UCV.

Miembro de la *Sociedad Venezolana de Filosofía SVF* y de la *International Étienne Gilson Society*, (I.É.G.S) Miembro Fundadora del "Grupo de Investigación Evoluciones Metafísicas" GIEM-UCV, de la Escuela de Filosofía UCV.

E-mail: lupellanes@gmail.com

### **Gabriela Guzmán**

Egresada como Licenciada en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela bajo la conducción de la profesora Gabriela Silva Carrillo culminó una investigación sobre la filosofía platónica. Durante todo el tiempo que cursó sus estudios trabajó colaborativamente como Asistente de Producción de la revista académica *Apuntes Filosóficos*. Actualmente reside en Barcelona, España donde cursa superiores de teología.

E-mail: Gabrielaguzman82@gmail.com

### **Nahir Hurtado**

Profesora de escalafón del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Filosofía y Licenciada en Psicología, ambos títulos por la Universidad Central de Venezuela. Magíster en Teoría de la Argumentación y con estudios especializados en formación e-learning, por la Universidad Católica Andrés Bello. Nahir Hurtado es conferencista y ponente.

E-mail: Nahirhurtado@gmail.com

### **María Alejandra Morgado**

Profesora del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en filosofía (UCV). Tesis de Pregrado: "Un análisis lógico, metalógico y filosófico de algunos intentos de modelación del razonamiento deductivo y del razonamiento del sentido común, y de su relación con la Inteligencia artificial", Tutor: Prof. Dr. Franklin Galindo. Tesista en la licenciatura de Psicología (UCV). Actualmente María Morgado ejerce la docencia bajo la tutela del Dr. Franklin Galindo y del Magister en Filosofía, profesor Ricardo Da Silva.

E-mail: morgado.mariale@gmail.com

### **Nowys Navas**

Profesora del Departamento de Historia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Es Magíster Scientiarum en Filosofía por la UCV y profesora Agregado. Desde el año 2018 es la Directora de la Escuela de Filosofía de la UCV. Desde 2018 es la directora de la revista académica *Apuntes Filosóficos*. De la mano de Carlos Ortiz realizó su proyecto para el diplomado de Edición, otorgado por CAVELIBROS-UCV culminado en 2019. Desde el 2020 es profesora del Diplomado en Filosofía Política de la USB. Actualmente dicta sus clases a distancia a causa de la incidencia de la pandemia de la COVID-19 en Venezuela.

E-mail: [nowysnavas@gmail.com](mailto:nowysnavas@gmail.com)

### **Haydemar Nunez**

Licenciada en Computación con Maestría en Ciencias de la Computación de la Universidad Central de Venezuela. Doctora por la Universidad Politécnica de Cataluña, España, en el área de inteligencia artificial. Durante su carrera como docente e investigadora ha dirigido trabajos conducentes a los títulos de Licenciatura, Maestría y Doctorado en temáticas relacionadas con el aprendizaje automático (machine learning) e inteligencia artificial aplicada; ha publicado diversos trabajos en revistas y congresos especializados. Ha coordinado y participado en proyectos interdisciplinarios, desarrollando aplicaciones de apoyo a la toma de decisiones en diferentes dominios (bioanálisis, biología y ambiente, gestión de la tierra y agricultura, salud, entre otros), utilizando técnicas de la inteligencia artificial. Actualmente, se desempeña como profesora visitante en la Universidad de Los Andes, Bogotá.

E-mail: [haydemar.nunez@ciens.ucv.ve](mailto:haydemar.nunez@ciens.ucv.ve) / [h.nunez@uniandes.edu.co](mailto:h.nunez@uniandes.edu.co)

### **Gabriela Silva Carrillo**

Profesora del Departamento de Historia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Magíster en Filosofía, es profesora Asistente. Actualmente prepara su defensa para el trabajo de Ascenso a la categoría de profesor Agregado. Articulista, panelista, tutora de trabajos de grado.

E-mail: [gabrielaguzman82@gmail.com](mailto:gabrielaguzman82@gmail.com)

**Ariadne Suárez**

Profesora del Departamento de Praxis de la Universidad Central de Venezuela. Magíster Scientiarum en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar y Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Central de Venezuela. Por más de quince años enseñó en el Instituto Teológico de Estudios para Religiosos (ITER) dedicándose al área de la Filosofía Medieval. Actualmente es profesora de escalafón en el postgrado del área de filosofía en la Universidad Simón Bolívar.

E-mail: hopkinsaria@gmail.com

**Livia Vargas**

Doctoranda en Historia y en Filosofía por la Universidad Federal de Ouro Preto, Magíster Scientiarum en Filosofía y Ciencias Humanas por la Universidad Central de Venezuela y Licenciada en Filosofía por la misma casa de estudios. Profesora de Teoría Social en la Escuela de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) de la Universidad Central de Venezuela (UCV).

E-mail: livia.v.academia@gmail.com



# Índice acumulado

---

**Nº 1.** L. CASTRO: El problema de la modernidad filosófica en Venezuela en defensa del escepticismo • E. QUINTANA: Heraldos sombríos • F. RODRÍGUEZ: Venezuela y el problema de la modernidad • O. ASTORGA: El problema de la modernidad en la Venezuela de los años cuarenta • E. GONZÁLEZ: La agresión existencial. Venezuela una nación que aún no es • J. HERRERA: Modernidad y escisión: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental • D. DE LOS REYES: Hegel y la modernidad • R. AROCHA: La utopía americana en Henríquez Ureña y Alfonso Reyes • A. ROMERO: Deseo, necesidad y mundo • J. NEGRETE: Interpretaciones contemporáneas de la lógica griega • E. PIACENZA: Sobre el referir: a propósito de la semántica de Strawson • C. PAVÁN: Apuntes para una lectura contextual del argumento ontológico • A. ESTÉ: Dignidad, eticidad y subjetividad como propósitos de la actividad educativa • W. GIL: Aristóteles inducción y ética • F. BRAVO: El dominio de la ética en Aristóteles • E. HEYMANN: ¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos.

**Nº 2.** B. SÁNCHEZ: Juan David García Bacca: Esquema de su itinerario intelectual • F. BRAVO: ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la *República* • C. PAVÁN: La teología ausente • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: la madurez de la crítica de la filosofía • J. NEGRETE: Crítica a una interpretación aristotélica de la lógica actual • R. BRAVO: Sobre la consistencia lógica de las ciencias fácticas • E. HEYMANN: Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura • F. VETHENCOURT: De la moral a la política: acerca de la irreductibilidad del fiscal hobbesiano • O. ASTORGA: ¿Es posible seguir hablando de filosofía política? • A. ROSALES: Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano, con un epílogo sobre el relativismo • H. CALELLO: Latinoamérica: el diverso

necesario para la nueva desigualdad • E. GONZÁLEZ: Filosofar sobre quinientos años • R. AROCHA: Utopía y tragedia en *Valiente nuevo mundo* de Carlos Fuentes • D. DE LOS REYES: Utopía y «Nuevo mundo» o el paraíso perdido • A. PARELES: La teoría kantiana de la motivación moral: interpretación • A. ROSALES: Racionalidad crítica y libertad: una reflexión kantiana • RESEÑA: W. GIL: Ángel Cappelletti: *La estética griega*.

**Nº 3.** P. AUBENQUE: La prudencia de Kant • O. ASTORGA: La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant • E. VÁSQUEZ: La dialéctica en Hegel y Marx • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: el método dialéctico-histórico • C. KOHN: ¿Tiene vigencia la teoría marxista? • J. HERRERA: El concepto de ironía en Marx • C. PAVÁN: La Historia sin fin o las desgracias del último hombre • J. NEGRETE: Invenciones de la lógica polaca. El cálculo proposicional extendido • L. ZERPA: Sobre el significado y uso del concepto de modelo de la teoría organizacional de Stafford Berr • D. SIDORSKY: Razón, igualdad y el dilema de la práctica • F. VETHENCOURT: El bienestar como concepto normativo • L. HERRERA: Autoconciencia y autoengaño según Tugendhat • A. ESTÉ: Presupuestos, propósitos y objetivos iniciales del cambio educativo en Venezuela • A. ROMERO: Obra y actividad creativa como exploración de la genealogía del ser • RESEÑAS: J.L. RUGGERI: J.D. García Bacca: *La filosofía de la música* • D. DE LOS REYES: Beatriz Fernández Herrero: *La Utopía de América*.

**Nº 4.** J. GRACÍA: El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano • J. SASSO: El auto-descubrimiento de América como tarea • R. AROCHA: La opacidad de la escritura. Aproximación al pensamiento de Jorge Luis

Borges • E. GONZÁLEZ: ¿Lo regional como ruptura epistemológica? • F. BRAVO: La antítesis sofística *Nómos-Physis* • O. ASTORGA: Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII • J. HERRERA: Filosofía «reflexiva y religión positiva en el joven» Hegel de Georg Lukács • A. ROSALES: Empresa racionalidad y ética • L. ZAIBERT: El PGC de Alan Gewirth: insuficiencia normativa de criterio de consistencia • M.A. BRICEÑO: Epistemología y comunicación • J.R. NÚÑEZ TENORIO, J. NUÑO, J. PAGALLO y F. RIU: Bases y tendencias actuales de la filosofía venezolana (Ciclo de conferencias, 1975) • RESEÑAS W. GIL: Jorge Gracia: *Philosophy and its history*.

**Nº 5.** A.J. CAPPELLETTI: Las fuentes del estoicismo de Zenon • F. BRAVO: La ontología de la definición en el *Político* de Platón • C.PAVÁN: Gilson lector de Santo Tomás • E. PIACENZA: El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño • D.SIDORSKI: Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva • H. CALELLO: Los nuevos espacios democráticos y el exilio latinoamericano • A. ESTÉ: La interacción constructiva • R.AROCHA G.: Las raíces del marxismo en la «Kritik» • D. DE LOS REYES: Walter Benjamin, una aproximación estética • A. PARELES: Charles Taylor y la crítica al atomismo político • E. HEYMANN: ¿Crisis de la racionalidad científica? • V.P. LO MONACO: ¿Qué es la semántica de los mundos posibles? • L.Z. ZERPA MORLOY: Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica • R.R. BRAVO: Wittgenstein: la aniquilación de la filosofía por el lenguaje • R.R. BRAVO y D. SIDORSKY: Correspondencia • A. ROMERO: Cómo traducir y entender la expresión *etre-au-monde* para leer a Merleau-Ponty • O.ASTORGA: La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss • RESEÑAS: W. GIL: P.O. Kristeller:

*Greek Philosophers of the Hellenistic Age* • GUADARRAMA G.: R. Díaz-Salazar: *El proyecto de Gramsci*.

**Nº 6.** E. DUSSEL: Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas • H. JAIMES: Facundo: el intelectual y la idea de la nación en Latinoamérica • F. BRAVO: El hedonismo de Sócrates • E. HEYMANN: El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant • O.ASTORGA: El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza • F. ZAMBRANO: La antropología en la filosofía trascendental kantiana • R.REVOREDO CHOCANO: Nietzsche. ¿Se puede ser irracionalista usando la razón? • J.R. HERRERA L.: Dialéctica e historicismo en Benedetto Croce • A. ESTÉ: Cohesión y comunidad • L.M. BARRETO: Motivos y razones • C. KOHN W.: La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría «demoliberal» • P.V. CASTRO GUILLÉN: Las raíces del voluntarismo neoliberal • B. SÁNCHEZ MUJICA: La teoría del inconmensurabilidad entre teorías científicas y el carácter histórico de la ciencia • M.A. BRICEÑO: Desarrollo y utilización del conocimiento • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Proyecto de Doctorado en Ciencias Sociales y Filosofía sobre la América Latina • D. DE LOS REYES (reseña): E. VÁSQUEZ: *Filosofía y educación* • W. GIL (reseña): Juan Nuño: *Ética y cibernética* • G. LLANES (reseña): *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*.

**Nº 7-8.** F. BRAVO: La naturaleza del placer en la filosofía de Platón • E. HEYMANN: Acerca del concepto del placer • E. VÁSQUEZ: «Identidad y diferencia» vista de la luz de Feuerbach y Hegel • S. KNABENSCHUCH DE PORTA: Intuición y construcción • V.P. LO MONACO: ¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista? • R.R. BRAVO: La silogística aristotélica y el problema del comportamiento existencial •

O. ASTORGA: Ética y moral en la época moderna • A. PARELES: Del contractualismo al constructivismo • O. CAPONI y D. HARNÁNDEZ: Neoliberalismo y fragmentación del sujeto social • J. ALZURU: Una visión del mundo • J. STAROBINSKI: El sacrificio y la coronación • L.A. HERNÁNDEZ: Para una poética de lo sagrado • T. D'ARAGO FIOL: Filosofía e imaginación. Imaginación y filosofía • P. GUADARRAMA GONZÁLEZ: Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina • JUAN NUÑO: Filosofía hoy • W. GIL (reseña): J.J.E. Gracia: *A Theory of Textuality* • D. DE LOS REYES (reseña): Jean Jacques Rousseau: *Oevres Complètes*, t. V.

**Nº 9-10.** P. LLUBERES: La moral dentro del programa cartesiano • D. GARBER: Moral «provisional» y moral «definitiva» • P. GUÉNIOT: Descartes lector de Séneca • O. ASTORGA: La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo • J.R. ROSALES: Práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito • F. BRAVO: Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón • C. PAVÁN: Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles • E. HEYMANN: Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza • A. VALLOTA: La inevitabilidad del error según Descartes • P. CASTRO: Hermenéutica e historia • M. BRICEÑO: La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción • O. NORIA: La opinión pública y la libertad en los modernos • P. LO MONACO: El problema del esencialismo revisitado • A. ROSALES: La filosofía de la matemática de Kant en discusión: un comentario sobre «Intuición y construcción» de Sabine Knabenschuh de Porta • D. DE LOS REYES: Semblanza de Ángel Cappelletti • V. PRADO: Diálogo con J.R. Núñez Tenorio: en torno a García Bacca • J.J. ROUSSEAU: Sobre el gusto (fragmento) •

W. GIL (reseña): Mortimer Adler: *Los ángeles y nosotros*.

**Nº 11.** J. QUESADA: Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt • E. HEYMANN: La filosofía kantiana del conocimiento y *ta prota kata physin* contemporánea • F. BRAVO: Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre la ética de Kant y de Aristóteles • C. PAVÁN: El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia • S. KNABENSCHUH DE PORTA: Trasfondos de la cosmología colonial venezolana • M. DESIATO: Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad • A. ROSALES: ¿Un principio guía para la teoría de la evolución? • A. LOVERA: Notas sobre paradigmas, revoluciones y contra revoluciones científicas en las ciencias sociales • R. GUZMÁN: ¿Cómo se diferencia la ficción de la no ficción en términos discursivos? • J. GERENDAS: Entrevista en Agnes Heller • J.M. SCHAEFFER: El arte de la edad moderna • A. ROSALES: Panorama de la filosofía de la ciencia actual a través de su literatura reciente • R. GUZMÁN (reseña): José María González García: *Las huellas de Fausto*.

**Nº 12.** F. BRAVO: Psicología platónica del placer • W. GIL: Platón: la aptitud política del filósofo gobernante • G.F. PAGALLO: Aristóteles y la búsqueda de los principios • C. PAVÁN: En torno a la naturaleza ontológica de la doctrina aristotélica de las categorías • C. KOHN: Las antinomias de la democracia liberal • O. NORIA: El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadanía • O. ASTORGA: Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en explicación hobbesiana de la sensibilidad • M.A. BRICEÑO GIL: La necesidad del filosofar: relación externa del pensamiento particular • R.R. BRAVO: El significado de los términos sincategoremáticos • J.R. HERRERA:

El Maestro Núñez Tenorio • M. GUADALUPE LLANES (reseña): Fernando Savater: *Diccionario filosófico*.

**Nº 13.** P. FRANCÉS GÓMEZ: Sobre si nos conviene ser moralmente buenos • E. VÁSQUEZ: Humanismo y democracia • A. PARELES: La Teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía • P.V. CASTRO GUILLÉN: Hermenéutica y posmodernidad • M. TÉLLEZ: La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault • V.P. LO MONACO: Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales • A. ROSALES: El concepto de construcción en la filosofía kantiana de la matemática: Jaako Hintikka vs. Robert Butts • A.D. VALLOTA: Las matemáticas y el nacimiento de la modernidad • M.A. ROJAS LANDAETA: Reflexiones en torno a la historia de la sabiduría en el *De oratore* de Cicerón • Entrevista a Juan David García Bacca • F. TÉLLEZ: En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble • A. ROSALES (reseña): Carla Cordua: *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*.

**Nº 14.** F. BRAVO: Ontología platónica del placer • W. GIL: La virtud vulgar de Céfalo • C. PAVÁN: Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología • Á. MUÑOZ GARCÍA: El elocuente silencio de Suárez de Urbina • J. BERRAONDO: Kant y el problema del progreso • E. HEYMANN: Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger • J. LARROSA: Las paradojas de la repetición y la diferencia. Notas sobre el comentario de texto a partir de Foucault, Bajtín y Borges • L.M. BARRETO: Reflexiones éticas sobre la clonación • M. GUADALUPE LLANES: Bases para una metafísica del futuro. Notas en torno a Morris Berman • O. ASTORGA (reseña): La idea de imaginación en algunos textos de la

literatura crítica hobbesiana. Nota bibliográfica.

**Nº 15.** W. GIL LUGO: El vicioso deseo del tirano platónico • A. HERMOSA ANDÚJAR: El poder en Aristóteles • G.F. PAGALLO: Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631) • A. RENAUT: Kant y el humanismo • C. PAVÁN: Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad • J. LASAGA MEDINA: De la ciencia del hombre a la razón histórica • O. ASTORGA y M.E. CISNEROS: Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad? • H. JAIMES: Leopoldo Zea y la filosofía de la historia • E. HEYMANN: Ética y estética • F. BACON: Prometeo o la situación del hombre • G. LLANES (reseña): Arthur C. Danto: *Después del fin del arte*.

**Nº 16.** R. DURÁN FORERO: Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad • J. QUESADA: La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite» • J.E. IDLER: El proyecto humano en Bertrand Russell • C. CASLA BIURRUN: Heidegger y la ética • A. RODRÍGUEZ SILVA: El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento • M.E. ESTÉ: La ruptura de la cuarta discontinuidad. Trazos para una filosofía de la técnica y la tecnología • F. GALINDO: Sobre una consecuencia del teorema de Lindström en teoría de conjuntos • F. TÉLLEZ: La casa de Nietzsche en Sils-Maria • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Educación/filosofía/integración: una proposición para América Latina • M.E. CISNEROS (reseña): María Liliana Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (reseña): Samir Amín: *Los desafíos de la mundialización*.

**Nº 17.** C. PAVÁN: Apuntes para una defensa del concepto de imaginación • W. GIL LUGO: Platón: la imaginación en la escala del saber • M.G. LLANES: El mundo imaginario agustiniano • M.E. CISNEROS ARAUJO: La imaginación: el movimiento causal del hombre • E. HEYMANN: En torno a la imaginación en Kant • P.E. RAYDÁN: Fuentes de lo imaginario • M. LOZADA: Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad • M.E. ESTÉ: El imaginario tecnológico • C. BUSTILLO: De lo real, lo imaginario y lo ficcional • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia • J. BALZA: Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete • A.B. MARTÍNEZ: Tecnología y mapas de conceptos. Herramientas para repensar el imaginario • R. ARROCHA GONZÁLEZ: La crítica a la corriente pitagórica-aristotélica y la defensa de la ‘inspiración’ poética platónica como fundamento de la teórica musical de Jean Jacques Rousseau • R.R. BRAVO: Sobre falacias y disparates • C. YORIS-VILLASANA (reseña): José M. González García: *Las huellas de Fausto* • G. BORGES (reseña): José M. González García: *Metáforas del poder*.

**Nº 18.** W. GIL: Platón: la imaginación entre la línea y la caverna • C. PAVÁN: Comentarios sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles • L. VIVANCO: *Falsafa y Hikma* en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún • A.D. VALLOTA: Igualdad y conflicto en Hobbes • O. NORIA: De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil • V.J. KREBS: Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein • J. LANDA: Ascética y estética • V.P. LO MONACO: De la simplicidad lógica a la simplicidad ontológica

en Quine • A. PARELES: Sentido de la justicia y estabilidad social • J.L. VELÁZQUEZ: El revival de la eugenesia • J.J. MARTÍNEZ: Vida temporal de la conciencia • J. BILLARD: Escuela y sociedad • A. ROSALES (reseña): Margareth Morrison: *Unifying Scientific Theories*.

**Nº 19.** C. PAVÁN: El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento • M.L. LUKAC DE STIER: *Leviathan*: herencia maldita, influencia oculta • G. PAGALLO: Filosofía e método storico in Paul Oskar Kristeller • E. DEMENCHÓNOK: Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización • C.D. GUTIÁN: Imaginarios habitables urbanos: o el mundo construido posible • C. SANDOVAL: El cuento fantástico venezolano del siglo XIX • C. HIRSHBEIN: Lo imaginario heroico: lectura literaria de Rufino Blanco-Fombona sobre el *Libertador* • J. IDLER (reseña): Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective* • F. CONSTANTINO (reseña): Carlos Paván: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson* • G. LLANES (reseña): Xavier Rubert de Ventós: *Dios, entre otros inconvenientes*.

**Nº 20.** F. BRAVO: El “hedonismo” de Platón en las *Leyes* • B. BRUNI CELLI: Consideraciones generales sobre el *Timeo* • J.L. VENTURA: La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República* VI • J.F. NORDMANN: El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia • P. ROSALES: Cómo dividir la Línea Dividida • C. PAVÁN: El método de la filosofía en La *Metafísica* de Aristóteles • N. NAVAS: Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque.

**Nº 21.** C. PAVÁN: Imaginación y tensión Arte/Verdad en la lectura heideggeriana de la

filosofía de Platón • G. SARMIENTO: La distinción entre lo sensible y lo inteligible en la *Disertación Inaugural* de Kant • J.R. HERRERA: La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón • A. PARELES: La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica • A. GUTIÉRREZ POZO: Vida, Conciencia y *Logos*. (La renovación de la fenomenología raciovitalista de Ortega y Gasset) • C.L. BOHÓRQUEZ: Laureano Vallenilla Lanz ante la condición humana • B. SÁNCHEZ: Tres intentos de solución al problema humeano de la inducción • A. ROSALES: ¿Cuál es el alcance de la Teoría Causal de Salmon? Una discusión sobre «Salmon on Explanatory Relevance», de Christopher Hitchcock • J.J. ROUSSEAU: Fragmentos de botánica. Traducción e introducción de David de los Reyes • S. TURNER: MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales • M.G. LLANES (reseña): Alain de Libera: *Pensar en la Edad Media* • A. ROSALES (reseña): Roberto Torretti: *The Philosophy of Physics*.

**Nº 22.** T.M. ROBINSON: ¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía? • F. BRAVO: ¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*? • M.I. SANTA CRUZ: Sobre el empleo de *pístis* y *empeiria* en Platón • G. GARCÍA CARRERA: Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón • E. HÜLSZ: *Anamnêsis* en el *Menón* platónico • R. GUTIÉRREZ: En torno a la estructura de la *República* de Platón • J. ESCOBAR MONCADA: Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre *República* y *Timeo* • T.M. ROBINSON: The Return of Universal Law • J.M. ZAMORA: Porfirio y la *poliphonía* platónica • M.I. SANTA CRUZ (reseña): Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía*

de Platón • F. BRAVO (reseña): Raúl Gutiérrez: *Los símiles de la República VI-VII*.

**Nº 23.** W. GIL: Platón: la caverna imaginari • C. PAVÁN: Aristóteles, Descartes y el problema del método • G.F. PAGALLO: William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la *schola philosophorum* de Padua • E. HEYMANN Y S.A. PIGNOLO DE HEYMANN: Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen • J.J. MARTÍNEZ: Prácticas de la libertad y formas de ser • D. VARELA: Lo real y la singularidad de lo mental • D. SUÁREZ BUSTAMANTE: La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J.D. García Bacca • J. MADDOX: (reseña): *Lo que queda por descubrir* (Víctor García Ramírez:).

**Nº 24-25.** C. PAVÁN: El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología* • A. SUÁREZ: Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino • A. VALLOTA: La *res cogitans* cartesiana • J.R. HERRERA: La concepción viquiana de «Sociedad Civil» • R. GARCÍA TORRES: Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del *Covering Law Model* • E. HEYMANN: La índole de las preguntas ontológicas en la ética • F. VETHENCOURT: El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización • U. NEISSER: Percibir, Anticipar e Imaginar • A. DE BOTTON (reseña): *Las Consolaciones de la filosofía* (Guadalupe Llanes).

**Nº 26.** C. KOHN: La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt • R. ARROCHA: Música, voluntad y estética en A. Shopenhauer y F. Nietzsche • G. KINZBRUNER: El mirar reflexivo • C. PAVÁN: Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación

desde una apertura hacia el futuro • S. PINARDI: La escritura, escena del pensamiento • J. PÉREZ JARA: La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oscar Negt • T. OLMOS: La filosofía globalizada: Herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía • A. ROSALES (reseña): James Ladyman: *Understanding Philosophy Of Science*.

**Nº 27.** Presentación • Discurso Homenaje • T.M. ROBINSON: Sobre una primera Lectura de la *República* de Platón • L. ROJAS PALMA: Acerca de aísthesis en el *Teeteto* de Platón • J.L. VENTURA: Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón • B. BRUNI CELLI: Los niveles ontológicos de la necesidad en el *Timeo* de Platón • F. BRAVO: El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón • T.M. ROBINSON: Algunas reflexiones sobre Leyes de Platón • J. AOIZ: No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21 219a10) • C. PAVÁN: Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea • N. NAVAS: Conocimiento humano y adquisición protológica en *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* de C. Paván • M. ZINGANO: Amistad, unidad focal y semejanza • Entrevista a Giulio F. Pagallo.

**Nº 28.** M. CARMONA GRANERO: Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman • M. VÁSQUEZ: Representación, ideas y conocimiento sensible en R. Descartes • O. NORIA SISO: El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado • J.R. HERRERA: Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel • V.P. LO MÓNACO: Davidson y el concepto de causación. Una Crítica • R. GUZMÁN: La

filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica • E. DEL BUFALO: Emmanuel Levinas El prójimo como utopía • A. NAVARRO: El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado • P.V. CASTRO GUILLÉN: Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política • C. LEFORT: La invención democrática. Cap. 2: Lógica Totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez) • L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (reseña): AA.VV. *Postmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada*.

**Nº 29.** A. BÁRCENAS: Historia y Eticidad en la *Antígona* de Hegel • R. BEUTHAN-T. PIERINI: Objektive Allgemeinheit – Zur Objektivität der Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* • F. CHIEREGHIN: La revisione hegeliana Della *Fenomenologia* • G.F. FRIGO: Dalla dialettica Signore-Servo alla ‘fine della storia’: la lettura ‘esistenziale’ della *Fenomenologia dello spirito* • J.R. HERRERA: Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel • E. HEYMANN: La crítica de la visión moral del mundo • F. MENEGONI: Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* • G.F. PAGALLO: Variazioni hegeliane su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito* • U. PAGALLO: La «logica del Quarto» in Hegel ovvero Il sapere assoluto come «nodo» della *Fenomenologia dello Spirito* tra sistema e metodo • T. PINKARD: Las Formas de Vida según Hegel • R. SOLOMON C.: Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía • E. VÁSQUEZ: Hegel contra sus intérpretes • K. VIEWEG: Freiheit und Weisheit Hegels *Phänomenologie des Geistes* als, sich vollbringender Skeptizismus • (TEXTOS): B. CROCE: Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Trad. J.R. Herrera.



**Nº 30.** J. AOIZ: Aisthêsis en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines • G. PAGALLO: La crisis moderna dell'unità classica del sapere: filosofía e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento • A. VALLOTA D.: Mónadas y cuerpos materiales • F. ZAMBRANO: El concepto de filosofía en Pascal • N. NUÑEZ: La Filosofía de la Educación de Dewey: ¿Una Utopía? • A. PIENKNAGURA: Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas • J.J. MARTÍNEZ: Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral • J.R. LEZAMA Q.: Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas • M. ALBUJAS: Teorías del poder: Democracia y totalitarismo. La ubicuidad de los conflictos • (NOTAS): J. QUESADA: Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann) • N. KRESTONOSICH CELIS: Las ideas de Locke • (TEXTOS): C. LEFORT: Derechos del hombre y política. Traducción de Eduardo Vásquez • MARIO QUARANTA (reseña): Giulio Pagallo: Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea • M.E. CISNEROS (reseña): David De Los Reyes: *Dios, Estado y Religión: Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes* • G. LLANES: (reseña): Étienne Gilson: *Las constantes filosóficas del ser*.

**Nº 31.** C. JORGE: Los extractos de Simón Rodríguez • J. ROSALES: Razón y Acción. Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de Simón Rodríguez • J.L. DA SILVA: El modo de escribir la historia o la importancia de los hechos en el pensamiento histórico de Andrés Bello • R. GARCÍA TORRES: Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta Moderna • G. MORALES: De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» Latinoamericana:

Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico • E.A. GONZALEZ: Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad. Ejercicios de un Itinerario • Á. MÁRQUEZ: Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina • M. DE LA VEGA: Positivismo republicano y evolucionismo liberal: modernización y crisis en América Latina • C. YORIS: El ejercicio filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, a partir de su concepción del hombre del Nuevo Mundo • J. HERNÁEZ: Presentación a un texto inédito de Javier Sasso • J. SASSO: La exculpación patética del Manifiesto de Carúpano • T. STRAKA (reseña): Arturo Almandoz: *Urbanismo europeo en Caracas (1870-1940)* • L. GONZÁLEZ (reseña): Francis Fukuyama. *La brecha entre América Latina y Estados Unidos: determinantes políticos e institucionales del desarrollo económico* • M.E. CISNEROS (reseña): J.M. Briceño Guerrero: *¿Qué es la filosofía?* • R. GARCÍA TORRES (reseña): Juan Rosales Sánchez: *La República de Simón Rodríguez*.

**Nº 32.** J.L. VENTURA MEDINA: La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el *Cratilo* de Platón • J.R. HERRERA: Vico y Descartes • F. RODRÍGUEZ: La trascendencia del ego • L. NAVA DE MULER: La interpretación como negociación conceptual • J.J. MARTÍNEZ: Julio Cabrera: Filosofía e imagen en movimiento • P. MINDUS: Towards An Entangled Model? • G.F. PAGALLO (reseña): Mario Quaranta: *Comte epistemólogo* • O. ASTORGA (reseña): María Liliana Lukac (compiladora). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*.

**Nº 33.** J.L. VENTURA: Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón, una lectura a través del *Menón* y el Protágoras • R. LUCIANI: Analogía transcendentalis. Los trascendentales a través de Tomás de Aquino y Hans Urs Von Balthasar • H. FERREIRO: El

idealismo subjetivo del cogito: Entre la metafísica medieval y el fin de la metafísica •G.F. PAGALLO: De una controversia entre Galileo Galilei y Cesare Cremonini, por cuestiones de dinero •M. VÁSQUEZ: El método a priori y su relación con la experiencia: una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke •G. SARMIENTO: En torno a las doctrinas acerca de las fuerzas de la materia en el siglo XVIII. Jhon Keill y su influencia sobre Kant •A.S. CABELLO: Pretensiones éticas: Una revisión de Hegel y Habermas •A. MOSCARÍTOLO: «Sujeto» y «Predicado» se dicen de varias maneras •Santo Tomás de Aquino «Del Ente y de la Esencia» (documento) •O. ASTORGA (reseña): Victor García: *Ensayos sobre filosofía política y cultura*

**Nº 34.** J.L. VENTURA MEDINA: Presentación •T.M. ROBINSON: ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? •F. BRAVO: La distinción entre doxa y epistêmê. Del *Menón* a la *República* •G. MELÉNDEZ: Céfalo y Polemarco en *República* •G. SILVA: La Psicología Platónica de la Acción a la luz de la relación *República-Filebo* •G. MARCOS DE PINOTTI: Mimesis y distancia de la verdad en *República* y *Sofista* •B. BRUNI CELLI: Los diversos matices de la Necesidad en el *Timeo* de Platón en la Biología del Ser Viviente •J.L. VENTURA: Matemáticas y Dialéctica en *República* VI-VII •N. NAVAS: Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa? •J. Aoiz: El concepto de aísthesis en la *República* de Platón •D.X. GARCÍA: Prosografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la *República* y el *Teeteto* •L. ROJAS-PARNA: Entre «ensalmos» y «conjuros»: Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna •L. VERDUGA SANTILLÁN: Anábasis y periagogé: La educación del filósofo-gobernante en la *República* de Platón •C.

VASSALLO: Analogie e differenze tra l'estetica plotiniana e la «condanna del arte» de *República* X

**Nº 35.** DOSSIER FILOSOFÍA MEDIEVAL • M.G. LLANES: Presentación •T. JÁÑEZ BARRIO: San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las «razones seminales» •D. DE LOS REYES: San Agustín o la terapia teológica ante el dolor •M. DI GIACOMO: Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche • E. AHRENSBURG: La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merlau-Ponty • F. RODRÍGUEZ: El libertarismo de la trascendencia del ego • L. VARGAS GONZÁLEZ: La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra • E.C.P. CRAIA: La centralidad de la noción de «univocidad» en la ontología de Gilles Deleuze • RESEÑAS: N. BEAUMONT: Juan Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna: *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y Franco* • J.F. BACETA: O. Astorga, M.E. Cisneros, G. Morales, D. De los Reyes: *Suite Hobbesiana. Cuatro Ensayos: Imaginación, Antropología, Poder y Religión*

**Nº 36.** ¿DEMOCRACIA? M.E. CISNEROS: Presentación • E. DI CASTRO: Límites de la Democracia y Justicia Social • S. ORTIZ: Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort • J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la revolución política en términos democráticos? • A. ALZURU: La política sin reglas (Los cuatro prejuicios del Apocalipsis) • L.M. BARRETO: La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación del conocimiento en las sociedades complejas •

A.S. CABELLO: ¿Democracia y socialismo? Aproximación a la propuesta de Cornelius Castoriadis • C. CAPRILES: Teoría de la democracia: incertidumbres y separaciones • E. CARDOZO: La OEA y la democracia en el siglo XXI • L.A. MEJÍA: Popper y la libertad. Había una vez un país que perdió el rumbo

**Nº 37. DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI. REFLEXIONES MULTIDISCIPLINARIAS.** M.E. CISNEROS: Presentación • L. AGUERREVERE: Principios constitucionales relativos al ejercicio del poder público • C. CRAZUT JIMÉNEZ: Interpretación constitucional e interpretación de la Constitución • D. DE LOS REYES: Democracia y sexualidad. Un homenaje a Wilhelm Reich • E. DEL BÚFALO: Antonio Negri, la República constituyente y la democracia por venir • W. GIL: Platón contra la democracia. O las desventuras de la sinergia • J. MAGDALENO: Tres desafíos de las democracias en el siglo XXI • G. MEZA DORTA: Francisco de Miranda y la Constitución de 1811 • A. MOLINA: Bolívar y la tradición republicana • F. SOREL: ¿Cuál Democracia para América Latina? • A. SORIA: (Notas y discusiones) Mesa y libertad • A. MOLINA: (reseña) Ana Teresa Torres: *La herencia de la tribu. Del Mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*

**Nº 38. DOSSIER FILOSOFÍA DE LA MENTE** • J.J. MARTÍNEZ: Presentación • J.F. BACETA: Una reivindicación del funcionalismo y su neutralidad ontológica • E. HEYMANN: Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica • G. KINZBRUNER: Una noción corpórea de verdad • J.J. MARTÍNEZ: Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett • G. SILVA: Platón y C.H. Whiteley: el rol de la conciencia en la

acción humana • M. VÁSQUEZ: Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny • ARTÍCULOS • P. ANTILLANO: La profecía de Huxley y el siglo biotech: la sociedad posthumana nos alcanza • S. ARGÜELLO: Overcoming an anaxagorean conception of Noûs by a metaphysical Theory of the best possible: from Socrates to Aquinas • G. DE BENDAYÁN: Síntomas postmodernos • D. DE LOS REYES: Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: 1810-2010: ¿doscientos años de qué? De construir un camino con 32 piedras • G. MEZA: Miranda y Bolívar: republicanismo, liberalismo y dictadura • N. NÚÑEZ: ¿Un Wittgenstein?, ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía • ENTREVISTA • J.J. ROSALES: Una aproximación a los problemas de la filosofía de la mente. Entrevista al profesor Ezra Heymann • J.J. MARTÍNEZ: (reseña) Daniel Dennett: *Romper el hechizo; la religión como fenómeno natural*

**Nº 39. FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA** • R. ARROCHA / D. DE LOS REYES: Presentación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche • J. BARRIENTOS: Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle • C. BLANK: La importancia del filosofar (en clave popperiana) • H. BUENO: Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico • X. CARBONELL: El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia? • M. CAVALLÉ: La práctica filosófica • M.E. CISNEROS: La pornografía al rescate de lo humano • D. DE LOS REYES: De

la tiranía en Platón • T. ELLAKURIA: Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica • L. GONZÁLEZ: La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos • R. GUZMÁN: Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica • J.O. PORTILLA: Cultura y contracultura digital: un ensayo • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • J.L. DÍAZ: Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor • R. GUZMÁN: La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas

**Nº 40.** PERFILES DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA. A CINCUENTA AÑOS DE VERDAD Y MÉTODO. • N. NAVAS: Presentación • ARTÍCULOS • C. GUTIÉRREZ: De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dilógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia • J. GRONDIN: Truth and Method as a Classic • V. GARCÍA: Los paralelismos entre la Experiencia Hermenéutica y la Experiencia Estética según Hans Georg Gadamer • L. MARCIALES: Crítica a la percepción pura. Un enfoque hermenéutico y fenomenológico • N. NAVAS: Gadamer y Aristóteles: Phrónesis y Hermenéutica • M.G. LLANES: Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín • C. VILLARINO: El círculo hermenéutico y la *confusio linguarum* • RESEÑAS • P. GALINDO: HANS GEORG GADAMER (2004): POEMA Y DIÁLOGO • L. GARÓFALO: Jean Grondin (2008): ¿Qué es la hermenéutica? • A. RODRÍGUEZ: Silvio Vietta (2004): Hans Georg Gadamer. *Hermenéutica de la*

*Modernidad.* Conversaciones con Silvio Vietta

**Nº 41.** INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: HOMENAJE A GIULIO F. PAGALLO. • M.G. LLANES: Presentación • J.R. HERRERA: HOMENAJE • ARTÍCULOS • R. GUZMÁN- J. VÉLEZ: La ciencia a la luz de los memes. Los memes a la luz de la ciencia. • D. E. GARCÍA: La responsabilidad de los educadores en el México actual: conocimientos teóricos como puntales de la praxis ética y ciudadana. • H. FERREIRO: La teoría hegeliana de la abstracción. • D. DE LOS REYES: De la erótica platónica. Una interpretación. • M. DI GIACOMO: Marsilio de Padua y las teorías emergentes de gobierno. • R. FENÁNDEZ DEL RÍO: El artista-artesano y su microcosmos a finales de la edad media. • C. PONCE : Enunciados falsos en el sofista de Platón • ALBERTH TORRES REIS: UNA APROXIMACIÓN A LA NUEVA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER EN *Así Hablo Zaratustra* • NOTAS,

DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • O. ASTORGA: CIUDAD ARCHIPIÉLAGO • E. VÁSQUEZ: Comentarios a tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela • J.R HERRERA: Un apologeta del entendimiento ( Mínima enmendatio) • F. BRAVO: Estudio crítico sobre G.E. Marcos y M.E. Díaz (eds.), el surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles, Buenos aires, Prometeo, 2009

**Nº 42** APUNTES EN CLAVE METAFÍSICA • M.G. LLANES: Presentación • ARTÍCULOS • K. KONDE: Los poderes emotivo- racionales del cine. • C.D. PONCE PIÑANGO: El problema del Ser en el *Poema sobre la Naturaleza* de Parménides de Elea. Dos alternativas interpretativas • R. DA SILVA: Un acercamiento al *platonismo absoluto* de Cantor. • M. DI GIACOMO: Universidad Filosofía y doble verdad en el siglo XIII • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” y el “Espacio Interior.” Breves ejercicios • M.G.LLANES: Sobre el concepto de Naturaleza. Humana en San Agustín • A. MOLINA: ¿Es la contingencia una esencia? Una revisión a la teoría de Richard Rorty • J. ROSALES SÁNCHEZ: Simón Rodríguez y su filosofía social • C. SIERRA LECHUGA: Dios y la Realidad fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica. RESEÑA • M. ÁLVAREZ: Ana María Fernández (2008). Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires, Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras, Segunda Edición, 311pp.

**Nº 43** REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL HUMOR, LA RISA, LA GUERRA, EL SER, LA NADA Y EL PODER • M.G. LLANES:

Presentación • ARTÍCULOS • E. BLANCO: Fenomenología de la guerra contra la guerra. M. E. CISNEROS: La generación servomecánica de las redes sociales. Me conecto luego existo • D. DE LOS REYES: Del humor y la risa en la filosofía griega antigua • M. DI GIACOMO: El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali* de Juan de París. • M. G. LLANES: De la nada a la plenitud del ser en la cosmología agustiniana • C. SIERRA LECHUGA: Investigación sobre el espacio: desde el aquí hasta la espaciosidad • C. TORREALBA: El problema de la legitimidad política desde la perspectiva de Chantal Mouffe: ciudadanía democrática más allá de la formalidad legal • RESEÑAS • M. Acevedo: Anastasio Alemán Pardo (2011): *Lógica, matemáticas y realidad*. Madrid. Editorial Tecnos. Grupo Anaya, S.A. Segunda edición. 325 Pp.

**Nº 44** CINCO ENSAYOS SOBRE LA ÉTICA KANTIANA. EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN. EDICIÓN ESPECIAL COORDINADA POR EL PROFESOR DR. ARGENIS PARELES • A. PARELES: Presentación • ARTÍCULOS • A. PARELES: Ezra Heymann; Pensando con Kant • A. PARELES: Resumen • A. PARELES: INTRODUCCIÓN Cinco Ensayos sobre la ética kantiana. • A. PARELES: Razones y motivos: la alternativa kantiana • A. PARELES: Kant y la moralidad de la libertad

•A. PARELES: la concepción constructivista del valor • A. PARELES: ¿RAZONES PÚBLICAS O PRIVADAS? LA RESPUESTA KANTIANA •A. Pareles: Kant contra Kant, no Aristóteles versus Kant •

**Nº 45** EN MEMORIA A LA VIDA Y OBRA DEL MAESTRO EZRA HEYMANN: Presentación • SEMBLANZAS • L. M. BARRETO: Semblanza del profesor Ezra Heymann. • F. RODRÍGUEZ: La Muerte del Sabio• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• EL CAMPO SEMÁNTICO DEL PENSAMIENTO. DESCARTES Y KANT. •¿CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA?• ÉTICA Y ESTÉTICA • LAS REFERENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS DE LA CONCIENCIA EN LA DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICA • LOS MARCOS DOCTRINALES Y LA APERTURA FENOMENOLÓGICA. VÍAS DE LA EXPLORACIÓN KANTIANA• PONENCIAS Y OTROS ESCRITOS• HERMENÉUTICA Y CRÍTICA CULTURAL. • IDENTIDAD CULTURAL • ENTREVISTAS• UNA APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. POR JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ • ENTREVISTA EN LA RAZÓN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. SEMINARIO LA RAZÓN. POR EDGARDO AGÜERO SÁNCHEZ. • NICOLÁS MAQUIAVELO NO FUE TAN PERVERSO COMO LO PINTAN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. VANESSA DAVIES EN EL DIARIO CORREO DEL ORINOCO •

**Nº 46** EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN... PROFESOR DE PROFESORES:• G. MORALES: Palabras Previas • E. HEYMANN

Un relato escrito por Elisa Heymann• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• ACERCA DEL CONCEPTO DE PLACER. •ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LOS CASOS DE DESCARTES Y SPINOZA• LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO KANTIANO Y TA PROTA KATA PHYSIN • EN TORNO A LA IMAGINACIÓN EN KANT • LA ÍNDOLE DE LAS PREGUNTAS ONTOLÓGICAS EN LA ÉTICA• LA CRÍTICA DE LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO • ANÁLISIS, SÍNTESES Y DETERMINACIÓN CONCEPTUAL. ACERCA DEL CARÁCTER DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA EXPERIENCIA. • ARTÍCULOS ESCRITOS CON SARA A. PIGNOLO DE HEYMANN• SER-EN-EL-MUNDO Y SER-SÍ-MISMO: EL NEXO DE DOS VERTIENTES DE SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER• CONCEPTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA CONSTRUCTIVISTA DE PAUL LORENZEN • CORREO DEL ORINOCO •

**Nº 47** En homenaje a dyna guitian pedrosa:• G. MORALES: PALABRAS PREVIAS •I. PÁEZ CAPRILES: PRESENTACIÓN• E.A.GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: *Biografía Intelectual. Hitos del Itinerario de Carmen Dyna Guitián Pedrosa* •ARTÍCULOS• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Donde la Patria se hace Selva. Los Yanomamö. •C.D. GUITIÁN PEDROSA:¿Reconstruir la Sociedad con cuál Sujeto Social?• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Biografía y Sociedad. Una Lectura desde la Sociología del Habitar. • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Imaginarios habitables urbanos. O el mundo construido posible • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Aproximación al Concepto de Paisaje Cultural • C.D. GUITIÁN PEDROSA: El Habitar contemporáneo en América Latina. Repensar la relación entre el Ambiente y la

Arquitectura desde lo social • C.D. GUTIÁN PEDROSA: Los bienes culturales del espacio habitable •

**Nº 48** 25 ANIVERSARIO•G. MORALES ORDOSGOITTI:Presentación• Artículos • P. CASTRO: Sujeto, Subjetividad y Política: una reflexión desde el psicoanálisis •M.E. CISNEROS ARAUJO: La paradoja de la naturaleza humana: entre el amor de sí y el amor propio• M. DI GIACOMO: Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas • R. GUZMÁN Y M. VARGUEZ: La irrealidad de la realidad virtual: Un acercamiento desde el escepticismo filosófico• A. MARÍN: Democracia de Apropiación: Aproximación a la propuesta de Pierre Rosanvallon• A. MOLINA: Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política• N. NAVAS: *Subtilitas* de la *phrónesis* y visión moral• V. SANOJA: Imaginario petrolero: discurso y subjetividades• J. VARGAS: Individualismo posesivo, propiedad y sociedad política en John Locke• L. VARGAS: Concepción del mundo, ciencias sociales y modernidad: un recorrido por sus transfiguraciones y bifurcaciones epistémicas • Reseñas• A. MOLINA: Quentin Skinner (2010): *Hobbes y la Libertad Republicana* • Traducciones• A. MOLINA: Quentin Skinner (2004): *Consideraciones sobre la Libertad Republicana*•

**Nº 49** 25 ANIVERSARIO: Encuentros fenomenológicos y hermenéuticos• N. NAVAS: Presentación •Artículos• L. GARÓFALO: En torno a la teoría de la significación en las Investigaciones lógicas de Husserl • M. CHÁVEZ: Sobre el concepto heideggeriano de verdad. De su exposición y una lectura crítica siguiendo a Husserl • L. MARCIALES: El mundo-de-la vida: de la fenomenología a la hermenéutica •N. NAVAS:Hermenéutica de la vida humana • N. TORTOLERO: Notas sobre ciencia cognitiva

heideggeriana • P. GALINDO:Hans-Georg Gadamer y Wilhem Dilthey: Lecturas y consideraciones entorno a la idea de vivencia • M.G. LLANES: La relación tomista entre el *verbum mentis* y la *specie*, como fundamento de la experiencia hermenéutica gadameriana • E. SALCEDO: La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur • C. VILLARINO: Gadamer y Ricoeur: dos cabos de la hermenéutica filosófica• M. DI GIACOMO: El perdón entendido como un nuevo nacimiento•Reseñas• M. CHÁVEZ: Arturo Leyte (2015): *Heidegger. El fracaso del ser* • C. KATÁN: *Ángel Xolocotzi (2013): Heidegger y el Nacionalsocialismo: Una Crónica* •Traducciones• A. RODRÍGUEZ Y Y. CUECHE: Jean Grondin (2012): *Gadamer y la experiencia hermenéutica del texto*•

**Nº 50** Sobre lógica, con lógica y desde la lógica • R. DA SILVA: Presentación •Artículos• F. GALINDO Y R. DA SILVA: El Teorema de indecidibilidad de Church (1936): Formulación y presentación de las ideas principales de su prueba • M.C. ÁLVAREZ: Intuición y *ecthesis*: la exégesis de Jaakko Hintikka sobre el conocimiento matemático en la doctrina kantiana • J. BACETA: Análisis del Argumento ontológico de Gödel •L. CASTRO:Sobre la naturaleza de los conceptos básicos en Jackson y Strawson •R. DA SILVA Y F. GALINDO: Fragmentos decidibles e indecidibles en la Lógica de primer orden •L. GARÓFALO:La concepción aristotélica de la verdad. •Reseñas• M. CHÁVEZ: Francesco Berto & Matteo Plebani (2015): *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide* • D. NÚÑEZ: Matthew W. McKeon (2010): *The concept of logical consequence. An introduction to philosophical logic*•

**Nº 51** ARISTÓTELES, LOS ARISTOTÉLICOS Y SUS EXÉGETAS. •PRESENTACIÓN• NOWYS NAVAS. •CONFERENCIA• ALBERTO ROSALES:

Aristóteles y el problema de la Ontología • FRANCISCO BRAVO: Aristóteles: Entre la Ética del Bien y la Ética de la Vida Buena • MARCELO BOERI: “La memoria lo es de lo que ya ocurrió”: memoria, tiempo y acción en Aristóteles • LAURA FEBRES-CORDERO y JAVIER AOIZ: Aportes de las obras biológicas de Aristóteles a la teoría de las facultades del alma • MARIO DI GIACOMO: La razón aristotélica acotada por la gloria de la Iglesia. Una lectura de *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo • GABRIELA SILVA C.: El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles • MARCEL CHÁVEZ: Teoría modal aristotélica: temporalidad, necesidad y contingencia • LUCIANO GARÓFALO: La teoría aristotélica de las pasiones en la Retórica: el caso de *phóbos* • ADRIANA ROMERO: Interpretaciones de la ética aristotélica: particularismo y universalismo • RESEÑAS • NOWYS NAVAS: Apuntes de ética aristotélica.

**Nº 52 REFLEXIONES REPUBLICANAS MULTIDISCIPLINARIAS.**

•PRESENTACIÓN• JORGE MACHADO: Destellos de libertad • JORGE MACHADO: ¿Somos realmente libres? • ANDRÉS ROSLER: El lugar de la virtud en el discurso republicano clásico • CAROLINA GUERRERO: Idea de Buen Gobierno y Contingencia de la Libertad • ERIK DEL BUFALO: Vida desnuda y sacrificio en Venezuela. Una lectura de la resistencia civil desde Giorgio Agamben • FERNANDO FERNÁNDEZ: Estado Dual: La justicia penal en Venezuela bajo el derecho penal del enemigo. Análisis de una realidad que afecta los derechos humanos • MARÍA EUGENIA CISNEROS: La Desobediencia Civil: Una Perspectiva Filosófica • EDGAR BLANCO CARRERO: El Ser-Militar en la Nueva Venezuela Republicana • LEO PARRA

CARBONELL: Una Aproximación Crítica al Argumento Ontológico y al Argumento Cosmológico Leibniziano.

**Nº 53 EDICIÓN PLURITEMÁTICA.**

•NOTA EDITORIAL• NOWYS NAVAS • JESÚS BACETA: Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke. Breve manual de semántica • MARIO DI GIACOMO: Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho • MARÍA GUADALUPE LLANES: Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides • JULIÁN MARTÍNEZ: Filosofía del teatro • NÉSTOR RODRÍGUEZ: La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*: Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción alternativa • GABRIELA SILVA: La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias, República y Filebo* • MARIO DI GIACOMO: Reseña: Filosofía en la Ciudad. Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.) • LEOPOLDO MÁRQUEZ: Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático • ARGENIS PARELES: Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto • JULIO PUENTES: Dos formas inteligibles de la libertad.

**Nº 54 RENÉ DESCARTES. CERTEZAS DE LA MENTE.**

•PRESENTACIÓN• LORENA ROJAS PARMA: In Memoriam • LUIS CASTRO: Descartes's Embodied Minds • MARIO DI GIACOMO: Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor* • JORGE MACHADO: De la duda de todos, al Dios engañador, o cómo Dios fundamenta el conocimiento de la totalidad en Descartes • YELITZA RIVERO: El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas • ALFREDO



VALLOTA: Descartes y la Política • DAVID DE LOS REYES: Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza • GABRIELA SILVA: La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada • SANDRA PINARDI: Presentación a *El puente roto* • DINU GARBER: G. W. Leibniz • Homenaje a Dinu Garber: últimas expresiones de su pensamiento.

**Nº 55** LÓGICA, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA Y PERSPECTIVAS ANALÍTICAS

•NOTA EDITORIAL• RICARDO DA SILVA: Celebrando a la lógica • MARÍA CAROLINA ÁLVAREZ: ¿Dónde queda el álgebra en Crítica de la razón pura? El álgebra y su relación con las construcciones simbólicas en la interpretación de Lisa Shabel • JESÚS BACETA: Referencia y realismo científico • MARCEL CHÁVEZ: Origen y fundamentación de la Semántica de Mundos Posibles. Una aproximación a su constitución histórico-sistemática • FRANKLIN GALINDO Y MARÍA ALEJANDRA MORGADO: ¿Cómo utilizar el Teorema de Herbrand para decidir la validez de razonamientos en lenguaje de primer orden, en conformidad con el Teorema de Indecidibilidad de Church? • NAHIR HURTADO: Reconocimiento de la intención: Una propuesta alternativa a la explicación de Paul Grice • MARÍA DANIELA NÚÑEZ: Color y fenomenología: Un acercamiento al relacionalismo funcionalista de Jonathan Cohen • NUMA TORTOLERO: Hipótesis y Supuestos Auxiliares: La Tesis Duhem-Quine • STEPHANIE DEFOIS: Una pasión y una conducta moral cartesianas en la princesa de Cleves • SYLVIE TAUSSIG: La orientación política de Heidegger: propuestas para una lectura de *Die Armut* • RICARDO DA SILVA: Apuntes para una introducción al

logicismo. • FRANKLIN GALINDO: Algunas notas introductorias sobre la Teoría de conjuntos • RICARDO DA SILVA: *Antonio Benítez*: Lógicas no clásicas. Una introducción • JONATHAN ZEHR: *Eric Steinhart*: More Precisely: The Math You Need to Do Philosophy.

**Nº 56** FILOSOFÍA DE LA IMAGEN

•NOTA EDITORIAL• SANDRA PINARDI • ELEONORA CRÓQUER: Evidencia, estremecimiento y escucha. O de cómo la imagen anticipa una escucha por venir en la cultura • ERIK DEL BÚFALO: Platón y Cartier-Bresson, por una Idea de lo fotográfico • CARMEN ALICIA DI PASQUALE: Persistencia del dualismo sujeto/objeto: un señalamiento desde la 'Teoría del acto icónico' • DANIEL ESPARZA: Una imagen de lo imperdonable: Sobre la idea de perdón en Jacques Derrida • VÍCTOR KREBS: La Mirada del milagro. Imagen y palabra en Wittgenstein • SANDRA PINARDI: La imagen: El límite animal del lenguaje • ARIADNE SUÁREZ: Gadamer y los fundamentos hermenéuticos de la formación • BERNARDO ÁVALOS: Imágenes entre *eidos* y *pathos* de Bernhard Waldenfels • CARMEN ALICIA DI PASQUALE: *Ana García Varas* (Ed): Filosofía de la imagen.

**Nº 57** MIEDOS GLOBALES: POLÍTICA, VIRTUALIDAD Y PANDEMIA

•NOTA EDITORIAL • CARLOS VILLARINO: Nuestro año pandémico • JUAN CRISTÓBAL CASTRO: Notas antivirales • HÉCTOR JIMÉNEZ ESCLUSA: La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque posmarxista • JACOBO VILLALOBOS: La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global • RICARDO DA SILVA: Virtudes teóricas en tiempos de pandemia: la

simplicidad contra las teorías de la conspiración • MARÍA GUADALUPE LLANES: ¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la Suma Teológica de Tomás de Aquino • NAHIR HURTADO: El arte sanador en tiempos de confinamiento • CARLOS PAVÁN SCIPIONE: Entre virus y razones • CARLOS JAVIER LOZADA VILLEGAS: ¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? Una aproximación preliminar • GERARDO VALERO: La seriedad de la risa: el valor de la comedia aristofánica para el presente • NOWYS NAVAS: Órdenes de lo real: anotaciones sobre los cimientos • CARLOS VILLARINO: Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea • EQUIPO DE REDACCIÓN DE APUNTES FILOSÓFICOS: Yuval Noah Harari: 21 lecciones para el siglo XXI. O de la perplejidad del Homo sapiens.

intento de modelación del sentido común en Inteligencia Artificial • NOWYS NAVAS: Tragedia, vulnerabilidad y vida buena. Una lectura del enfoque central de la fragilidad del bien • MARÍA COROMOTO RAMÍREZ: La tumba de Antígona. Una perspectiva de la razón poética de María Zambrano • GABRIELA SILVA: Una Mirada Platónica a la Naturaleza Femenina: Apuntes Sobre una Armonía de Contrastes • ARIADNE CRISTINA SUÁREZ HOPKINS: Algunas consideraciones filosóficas y políticas sobre el militarismo bolivariano • GABRIELA GUZMÁN: Fabiola Vethencourt. Una aproximación a su persona y obra • LIVIA VARGAS GONZÁLEZ: Rehistorización de la historia, melancolía y odio Rangel” de Marcelo de Mello • MARIANA CEDIEL: Wolfram Eilenberger: El fuego de la libertad.

**Nº 58** SIGLO XXI, FILÓSOFAS UCEVISTAS • NOTA EDITORIAL • NOWYS NAVAS: Edición extraordinaria pluritemática en conmemoración del tricentenario de la Universidad Central de Venezuela: Siglo XXI, Filósofas ucevistas • MARÍA ISABEL AGUILERA: Una filosofía del silencio: Acercamiento a la propuesta de Clément Rosset • AIDA ALVARADO: La percepción del cuerpo desde el detalle de lo que cambia: La relación entre Leibniz y Baumgarten • LUZ MARINA BARRETO GUERRA, HAYDEMAR NÚÑEZ: Una exploración de la semántica del concepto de ‘Derechos’ en Twitter • MARÍA EUGENIA CISNEROS ARAUJO: Antígona: entre la ley divina y la ley humana • NAHIR HURTADO: Las falacias del feminismo • MARÍA GUADALUPE LLANES: Alfred North Whitehead y Xavier Zubiri: Dos visionarios del ‘giro relacional’ • MARÍA MORGADO: Lógicas no monótonas como

# apuntes filosóficos

Vol. 30 No. 58

